

LA GENESI DELL'AUTOCOSCIENZA. DA DARWIN A MERLEAU-PONTY

Diego D'Angelo

Indice	1
Avvertenza	4
I. L'impensato darwiniano: dai rampicanti all'arrossire	6
§1. Il problema della coscienza: l' <i>Autobiografia</i> e <i>L'origine delle specie</i>	
§2. <i>L'origine dell'uomo</i> : una rivalutazione del problema	
§3. Ancora da <i>L'origine dell'uomo</i> : il senso morale e la socialità.	
§4. <i>L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali</i> e gli ultimi lavori: lombrichi e piante carnivore	
§5. La "psicologia evuzionistica" nei <i>Taccuini M e N</i>	
II. Chauncey Wright: da Darwin alla psicozoologia	22
§6. Chi è Chauncey Wright?	
§7. Dalla critica ai critici a <i>The Evolution of Self-Consciousness</i> : lo scambio epistolare con Darwin	
§8. Un tentativo di risposta: <i>The Evolution of Self-Consciousness</i>	
III. Mead: la "scoperta" della voce e l'autocoscienza	37
§9. Mead "riprende da dove Wright aveva lasciato"	
§10. <i>To take the role of the other</i>	
§11. Il punto d'arrivo: sapere di sé	
IV. Due critiche: l'intersoggettività e il linguaggio	52
§12. Introduzione	
a. Il linguaggio parla di sé	56
§13. Wittgenstein	
§14. Heidegger	
§15. Peirce e il foglio-mondo	
b. Il problema dell'intersoggettività	70
§16. L'intersoggettività come presupposto: <i>contra</i> Mead	
§17. L'intersoggettività come derivato: il "cilindro fenomenologico" di Husserl	
§18. Heidegger: <i>Mitdasein</i> e <i>Fürsorge</i>	
§19. Nancy. <i>Essere singolare plurale</i>	
V. Il significato tra segno e simbolo	84
§20. Ancora <i>contra</i> Mead. Introduzione al problema del segno	
§21. Husserl e Derrida: il segno, la voce, la morte	
§22. Creuzer: <i>simbolica e mitologia</i>	
§23. Heidegger\1: la <i>Bedeutsamkeit</i> già sempre aperta. La prospettiva di <i>Sein und Zeit</i>	

§24. Heidegger\2: ζῶον λόγον ἔχον e ζῶον ἀλόγον. La prospettiva delle lezioni 1929/'30	
§25. Merleau-Ponty\1: il senso incarnato. Il chiasma pensiero-parola	
§26. Merleau-Ponty\2: il corpo e l'espressione. Il chiasma parola gesto	
§27. Merleau-Ponty\3: la percezione e το πράγμα	
VI. Dal gesto alla parola. L'uomo nella genealogia delle sue figure	135
a. Dell'inizio (duale)	135
§28. Introduzione	
§29. In principio è l'azione	
§30. In principio è il corpo in azione	
§31. In principio è il corpo vivente in azione	
§32. In principio è il corpo vivente in azione <i>nel</i> mondo	
A. <i>col</i> mondo	
B. <i>sul</i> mondo	
b. Il gesto, la mano, la spaccatura	154
§33. Il gesto verso l'utilizzabile	
§34. Il gatto, la scimmia, l'uomo: la differenza antropologica. Con una deriva gorgiana	
§35. Per una storia della mano: Aristotele e Giordano Bruno	
§36. La spaccatura	
§37. La distanza, il mondo a distanza	
§38. Per una storia dell'autografia: Condillac	
§39. Il mondo, un segno. Il mondo indicato	
§40. Il mondo in prospettiva. A partire da Nietzsche e Wittgenstein	
§41. A partire da Leibniz. <i>Manus speculum mundi</i>	
c. Il gesto vocale	194
§42. La voce	
§43. La comunità (linguistica), la conversazione (gestuale)	
§44. Il simbolo significativo	
§45. La parola, il nome, le cose	
d. L'uomo	214
§46. Sapere la morte	
§47. Il bastone	
§48. Il lavoro	
§49. Il punto di arrivo: saper-sé	
§50. La verità pubblica: la filosofia e la scienza. L'alba dell'Occidente	
Bibliografia	235

«MIRANDA: Io ho avuto pietà di te. Mi sono sforzata di farti parlare. [...]. Quando tu, o selvaggio, non conoscevi ciò che pensavi ma balbettavi come un bruto, io ho dato alle tue intenzioni parole che te le fecero conoscere.

CALIBANO: Mi avete insegnato il linguaggio; e quel che ho guadagnato è questo: ora so maledire. Vi roda la peste rossa per avermi insegnato la vostra lingua!

W. Shakespeare, *La Tempesta*, I, 2.

AVVERTENZA

Obiettivo del nostro percorso è la comprensione di come sorga, per l'umano, la capacità di dire «io» – ossia quella capacità che, in particolare per la filosofia occidentale, si è venuta a definire come «autocoscienza». Per fare questo, prendiamo innanzitutto in considerazione come punto di partenza la riflessione di Charles Darwin, il cui 'impensato' più grande sta proprio in una considerazione solo superficiale della nascita (storica) dell'autocoscienza. Inoltre – sia detto a supporto della scelta del punto d'inizio – il metodo d'indagine di carattere genealogico che mettiamo in atto nel nostro percorso ha, oltre a Nietzsche (com'è evidente), proprio in Darwin un riferimento di prim'ordine

Alcune lettere del grande naturalista inglese a Chauncey Wright ci consentono poi di proseguire, uscendo dall'impostazione ingenuamente naturalistica dello stesso Darwin: egli demandò infatti al filosofo americano una indagine più accurata sull'origine del linguaggio e della coscienza, indagine che si concretizzò nel breve e denso scritto *L'evoluzione dell'autocoscienza*. Molteplici sono però i punti oscuri contenuti nelle pagine wrightiane, e per tentare di 'risolverli' – o quanto meno di capirli più in profondità – ci siamo rivolti ad un altro pragmatista, che certo da Wright ha appreso moltissimo: George Herbert Mead.

Con lui, e con il suo *Mente, Sé e società*, riusciamo a venire in chiaro su alcune questioni fondamentali (l'importanza della voce e dell'intersoggettività sono solo alcuni di queste) che era necessario affrontare per comprendere il sorgere dell'autocoscienza; ma anche in questo caso rimangono alcune problematiche aperte: la stessa intersoggettività, che in Mead è più presupposta che indagata; la circolarità linguistica, un problema complesso di cui Mead non si avvede o di cui comunque non si fa carico; in terzo luogo, il problema della genesi del significato, snodo cardine dell'intero nostro percorso, riguardo al quale la risposta di Mead è insufficiente e eccessivamente ingenua.

Per tentare allora di comprendere meglio questi tre problemi torniamo in Europa, considerando come vari autori della contemporaneità filosofica (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Peirce, Wittgenstein solo per nominarne alcuni) hanno affrontato quelle questioni, in un lungo lavoro di 'scavo in profondità' e di confronto tra posizioni filosofiche che, anche se spesso profondamente divergenti, non mancano di tornare sugli stessi problemi e di fornire, in alcuni casi, risposte sorprendentemente simili o che, quanto meno, si supportano a vicenda.

Nell'ultimo capitolo, sulla scorta soprattutto del lavoro di Carlo Sini, faremo tesoro di tutti gli insegnamenti raccolti durante le pagine precedenti, costruendo passo passo una teoria sulla genesi dell'autocoscienza che stia in bilico tra il naturalismo e l'idealismo, in un continuo confronto con i saperi scientifici pur rimanendo ben consapevoli della problematicità della concettualità per così dire 'empiristica' nell'affrontare problemi di questa portata – ossia problemi che stanno alla base della nascita della concettualità stessa.

In ogni caso, sarà proprio dall'intreccio di pragmatismo e (post)

fenomenologia che riusciremo a trarre un quadro generale sufficientemente preciso e approfondito delle innumerevoli tappe che costituiscono l'umano (anche, e non solo, nella sua differenza dall'animale), mostrando anche come sia più teoreticamente di stimolo istituire parallelismi tra filosofie anche distanti, di quanto possa esserlo confinare il sapere in anguste etichette storiografiche, per quanto possano essere ormai consolidate dall'uso.

Cislago, ottobre 2008 – maggio 2009

I. L'IMPENSATO DARWINIANO: DAI RAMPICANTI ALL'ARROSSIRE

«Platone nel Fedone dice che le nostre idee derivano dall'esistenza anteriore dell'anima, non sono originate dall'esperienza. Leggi scimmie al posto di esistenza anteriore»

C. Darwin, Taccuino M

§1. Il problema della coscienza: l'*Autobiografia* e *L'origine delle specie*

Nei salotti della Londra vittoriana le polemiche sul darwinismo scoppiarono l'indomani della pubblicazione de *L'origine delle specie*, come del resto in tutto il mondo; tranne alcuni, però, che fin da subito si resero conto delle implicazioni della teoria dell'evoluzione della specie applicata all'uomo, la gran parte di coloro i quali discutevano il problema (ed erano molti, visto che il libro andò letteralmente a ruba fin dalla prima edizione) non riuscì a cogliere la portata del 'metodo darwiniano' anche in questa direzione; cosicché, la polemica era più per sentito dire che per un'effettiva presa di coscienza dei problemi trattati da Darwin. Solo nel 1871, però, quando vide la luce *The Descent of Man*, per la prima volta tutti si resero conto davvero del fatto che la teoria dell'evoluzione non era soltanto la messa in discussione della creazione, ma anche di quell'aspetto 'quasi divino' che differenzia l'uomo dall'animale. In questo testo infatti emerge (più che nell'opera precedente, per quanto anche lì non mancassero accenni alla tematica) «in maniera scottante l'origine dello spirito umano, della coscienza, della mente; in una parola: dell'anima»¹.

In realtà, comunque, più d'uno s'accorse che già nell'opera del '59 questo problema non era in secondo piano: negli Stati Uniti Francis Bowen scriveva, già l'anno successivo, in una recensione apparsa sulla *North American Review*:

la teoria, se si accetta, dev'essere accettata nella sua totalità. Darwin è tenuto a spiegare l'origine della specie umana.[...]. Egli deve trovare il mezzo di superare, con gradazioni impercettibilmente fini, l'immensa frattura che si manifesta [...] fra la ragione e l'istinto, la cui differenza quasi tutti gli psicologi sono d'accordo nel dire che consiste nel genere e non nel grado².

In realtà, Bowen non era esattamente allineato con la visione di Darwin, per quanto ne elogiava le scoperte scientifiche: egli insisterà, nella sua critica, in particolare sulla distinzione (di carattere trascendentale) tra causalità fisica e metafisica, sottolineando come la scienza possa aver a che fare solo con cose inerti e fornire solo dati probabilistici, a riprova della nostra ignoranza, mentre solo Dio può essere la causa reale, necessaria e produttiva delle forme viventi³:

¹ C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972, p. 29.

² F. Bowen, *Darwin on the Origin of Species*, "North American Review", XC (1860), pp. 501 ss., cit. in H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York 1946, trad. it. *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963, pp. 373-374.

³ P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge 1949, p. 32: «Bowen insisted on a transcendental distinction between physical and metaphysical causality, urging that empirical sciences can deal only with inert things and

una posizione, questa, che certo Darwin non avrebbe mai approvato.

In ogni caso, Bowen pose (tra i primi) l'accento sull'aspetto più propriamente filosofico delle teorie darwiniane, dando risalto a quel tema relativo alla nascita della coscienza che, nelle parole di Schneider, «spaventò lo stesso Darwin»⁴: la questione si potrebbe propriamente definire 'l'impensato darwiniano', poiché continuamente il grande naturalista torna ad accennarvi in tutte le sue opere, senza mai risolversi a trattarla definitivamente.

In effetti, già nella sua *Autobiografia*, Darwin scrive che prima di imbarcarsi sul Beagle lesse molto, «su vari argomenti, ivi compresi alcuni libri di metafisica», ma aggiunge che non aveva «alcuna attitudine per questi studi»⁵. Nel *Taccuino N*, alla data del 3 ottobre 1838, si legge che «studiare la metafisica come è sempre stata studiata mi sembra come rompersi la testa sull'astronomia senza l'aiuto della meccanica»⁶. Eppure, com'è probabilmente noto, le domande religiose affollavano già la mente del giovane naturalista: se era infatti sempre stato fermamente convinto della verità della Bibbia, fu proprio il viaggio sul brigantino a fargli cambiare idea, portandolo dapprima verso posizioni che gli valsero l'appellativo di teista, una convinzione

ben radicata nella mia mente al tempo in cui scrissi *L'Origine delle specie*, ma che in seguito, dopo molti alti e bassi, si è gradualmente indebolita. [...] Nasce il dubbio: quale fiducia si può avere in queste alte concezioni che sono formulate dalla mente umana, la quale, secondo il mio fermo convincimento, si è sviluppata da una mente semplice uguale a quella degli animali inferiori? [...] Non è mia pretesa far luce su questi astrusi problemi [...] e perciò, per quel che mi riguarda, mi limito a definirmi agnostico⁷.

Nonostante, dunque, la sua scarsa conoscenza del «gruppo dei grandi uomini, come Descartes, Leibniz ecc., dei quali, in verità, so molto poco»⁸, nel passo citato non solo Darwin appare ben convinto di una evoluzione della mente umana da forme inferiori, perfettamente in linea con tutta la teoria dell'evoluzione, ma sembra addirittura prendere filosoficamente in considerazione il circolo per cui è la mente umana (frutto naturale dell'evoluzione) a ragionare di divinità superiori e fini ultimi; purtroppo però non lo sfiora il dubbio che anche la stessa teoria dell'evoluzione possa essere (solo) il frutto della mente umana, e dunque dell'evoluzione. Nelle parole di Carlo Sini:

furnish only probability as a measure of our ignorance whereas God alone can be the real, productive, and necessary cause of living forms».

⁴ H. W. Schneider, *op. cit.*, p. 374.

⁵ C. Darwin, *The autobiography of Charles Darwin (1809-1882), with original omissions restored. Edited with Appendix and Notes by his grand-daughter Nora Barlow*, Collins, London 1958, trad. it. *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 2006, p. 66.

⁶ C. Darwin, *Taccuino N*, in Id., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1982, p. 58.

⁷ C. Darwin, *Autobiografia (1809-1882)*, cit., pp. 74-76.

⁸ Ivi, p. 90.

bisognerebbe anche dire che la teoria dell'evoluzione è essa stessa un prodotto dell'evoluzione (per esempio come punto di arrivo o forma di sapere ora presente), con in più la pretesa di spiegare in modo necessario, cioè ultimativamente vero, l'evoluzione da cui la teoria stessa casualmente deriva⁹.

Ma del resto, questo pensiero non verrà colto nemmeno da Chauncey Wright, che sicuramente aveva una formazione filosofica più salda: torneremo comunque più avanti su questo tipo di problemi.

Nelle altre opere di Darwin, comunque, non mancano accenni (più o meno espliciti) alla questione della nascita della coscienza, come detto prima. Nell'*Origine delle specie* sembra che il problema sia in qualche modo avvertito, forse in sottofondo, forse come un risultato inevitabile delle idee esposte. Rispondendo ad alcune obiezioni, Darwin scrive che

più di un autore si è chiesto [...] perché le scimmie non abbiano acquisito le capacità intellettive dell'uomo. Si potrebbero addurre diverse cause; ma poiché sono semplici congetture, di cui non è possibile calcolare la probabilità relativa, è inutile esporle. Non ci si può attendere una risposta definitiva [...] giacché vediamo che nessuno sa risolvere un problema più semplice, vale a dire perché, fra due razze di selvaggi, una abbia raggiunto un grado più elevato dell'altra nella scala della civilizzazione, fatto che sembra implicare un aumento della capacità intellettiva¹⁰.

E ancora, poche pagine più avanti, proprio all'inizio della sezione, centralissima, dedicata all'istinto:

molti istinti sono talmente meravigliosi che il loro sviluppo potrà apparire al lettore una difficoltà sufficiente a demolire completamente la mia teoria. Debbo premettere che non ho la pretesa di voler ricercare l'origine delle facoltà mentali più di quanto non abbia quella di cercare l'origine della vita stessa. Ci interessiamo qui soltanto delle diversità dell'istinto e delle altre facoltà mentali in animali della stessa classe¹¹.

In effetti, il problema dell'origine stessa della vita è un altro punto per così dire 'oscuro' della teoria darwiniana, almeno tanto quanto quello della coscienza. All'origine della vita il naturalista non fa mai cenno se non, come si è appena visto, negativamente: Daniel C. Dennett scrive che Darwin

cominciò la sua spiegazione dal mezzo, o addirittura dalla fine: iniziò dalle forme di vita attualmente visibili [...]. Darwin ripercorse la strada a ritroso con grande cautela, procedendo lungo i margini di molte questioni importanti sollevate dalle sue indagini, riflettendovi nei suoi diari privati, ma

⁹ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996, p. 12.

¹⁰ C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859, trad. it (sulla 6° ed ultima ed. del 1872) *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 283.

¹¹ Ivi, p. 308

rimandandone la pubblicazione a tempo indeterminato¹².

In conclusione, anche al termine de *L'origine delle specie* Darwin torna sul problema della genesi della coscienza, ribadendo ancora una volta che lui non intende occuparsi del problema, ma che forse intellettuali come Herbert Spencer potrebbero aprire una nuova strada alla speculazione psicologica:

per l'avvenire vedo campi aperti a ricerche molto più importanti. La psicologia sarà sicuramente basata sulle fondamenta già poste da Herbert Spencer, quali quelle della necessaria acquisizione di ciascuna facoltà e capacità mentale per gradi. Molta luce sarà fatta sull'origine dell'uomo e sulla sua storia¹³.

Inutile dire come in realtà sarà lui stesso, dodici anni più tardi, a far luce sull'origine dell'uomo. La genesi di «ciascuna facoltà e capacità mentale per gradi» rimarrà un problema che tormenterà il naturalista fino agli ultimi momenti della sua vita, pur senza trovare mai una sua specifica trattazione, e un luogo specifico all'interno della sua (nutrita) produzione.

§2. *L'origine dell'uomo: una rivalutazione del problema*

La prima opera in cui il problema della nascita delle facoltà specificamente umane prende una posizione di un qualche rilievo è, naturalmente, *L'origine dell'uomo*, edita nel 1871. Del resto, come nota Schneider, è propriamente con questo testo, e non con l'opera seminale sulle specie, che scoppia la vera 'tempesta popolare'¹⁴, tanto al di qua come al di là dell'oceano.

Già nelle prime pagine dell'opera Darwin sembra in qualche modo ritrattare ciò che aveva scritto nelle *Obiezioni a L'origine delle specie*, là dove si rifiutava di pensare che ci potesse essere una risposta definitiva alla genesi delle differenze nelle facoltà mentali tra l'uomo e la scimmia. Leggiamo infatti in una pagina dell'opera del '71:

credo che nessuno dubiti che il rapporto tra la dimensione del cervello umano e quella del suo corpo, paragonato alla stessa proporzione nel gorilla e nell'orango, sia strettamente connessa alle sue superiori facoltà mentali. [...] D'altra parte, nessuno ritiene che l'intelligenza di due animali o di due uomini possa essere accuratamente misurata dalla capacità dei loro crani. [...] L'opinione che esista nell'uomo una qualche relazione tra lo sviluppo del cervello e lo sviluppo delle facoltà intellettuali è avvalorata dal rapporto tra il cranio delle razze selvagge e quello delle razze civili¹⁵.

¹² D. C. Dennett, *Darwin's dangerous idea. Evolution and the meaning of life*, Simon and Schuster, New York 1991, trad. it. *L'idea pericolosa di Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 75.

¹³ C. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., p. 551.

¹⁴ H. W. Schneider, *op. cit.*, p. 373.

¹⁵ C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1971, trad. it. *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 2006, p. 60.

Come si vede, in questo passo sembra quasi che i timori espressi dodici anni prima siano come svaniti: se là il problema delle differenze intellettuali tra le razze umane era irrisolto, qui è tentato almeno un abbozzo di soluzione, sulla base della dimensione del cranio; se là alla questione della differenza tra l'uomo e la scimmia non si poteva dare una risposta definitiva, qui grazie al calcolo dei centimetri cubici occupati dai rispettivi cervelli si riesce a fare almeno un passo avanti. Pare che in questo testo il 'limite dell'indagabile' si sia spostato un po' più in basso: si ritorna in effetti sulle formulazioni del passato, ma stavolta riguardo alla nascita delle facoltà mentali *negli animali*, e non più sulla genesi delle facoltà specificamente umane, quando si legge poco più oltre che

indagare in quale modo i poteri mentali si siano sviluppati in origine negli animali inferiori è una ricerca disperata, come quella di ricercare in che modo si sia originata inizialmente la vita stessa. Questi sono problemi per il lontano futuro, se pure saranno mai risolti dall'uomo¹⁶.

Non è difficile notare una certa assonanza con il passo dell'opera del '59 citato più sopra, eppure ormai le coordinate all'interno delle quali si svolge la speculazione darwiniana si sono spostate. Qui non solo la mente umana non è più un mistero, nella sua genesi, ma addirittura risulta evidente che la differenza tra l'intelligenza animale e quella umana non è 'qualitativa', ma 'quantitativa':

il mio scopo [...] è di dimostrare che non vi è alcuna differenza fondamentale tra l'uomo e i mammiferi superiori per quanto riguarda le facoltà mentali. Ciascuna parte dell'argomento avrebbe potuto essere trattata in esteso in un saggio separato, ma qui sarà necessariamente breve. [...] Senza dubbio, molto del lavoro intelligente compiuto dall'uomo è dovuto all'imitazione, e non alla ragione¹⁷.

Qui si vede (dall'espressione «avrebbe potuto essere trattata in esteso») come il problema abbia interessato a lungo Darwin: egli è giunto a scrivere su questo argomento solo dopo accurate osservazioni, nel miglior spirito del suo metodo scientifico e sperimentale.

Nel corso di questo capitolo (significativamente intitolato «Confronto tra le facoltà mentali dell'uomo e quelle degli animali inferiori»), egli si rivolge a cercare «quelle emozioni e quelle facoltà che [...] formano la base per lo sviluppo delle facoltà superiori» (come, lo si sarà capito, la ragione), trovando che sia la meraviglia e la curiosità, sia l'imitazione, sia l'attenzione, sia la memoria non differiscono in alcun modo tra l'uomo e i mammiferi superiori. L'immaginazione, invece, pare esistere negli animali solo sotto forma di sogno. Da ultimo sta la ragione, riguardo alla quale presume «che si vorrà ammettere

¹⁶ Ivi, p. 68.

¹⁷ Ibidem.

che sta al vertice»¹⁸. Subito dopo però aggiunge: «solo poche persone negano che gli animali possedano qualche potere raziocinante», sancendo definitivamente l'indistinguibilità qualitativa tra animale e uomo. Per concludere:

credo che sia stato dimostrato che l'uomo e gli animali superiori, specialmente i primati [...] possiedono le stesse facoltà, anche se a livelli molto diversi. Gli individui della stessa specie sono graduati, per l'intelletto, dall'assoluta imbecillità all'eccellenza. [...] Nondimeno molti scrittori hanno insistito sul fatto che l'uomo è diviso da un'insuperabile barriera da tutti gli animali inferiori nelle sue facoltà mentali. Tempo addietro ho raccolto circa una ventina di tali aforismi, ma [...] la loro grande differenza e il loro numero provano la difficoltà, se non l'impossibilità, del tentativo. È stato asserito che solo l'uomo è capace di graduale miglioramento; che solo lui fa uso di strumenti e del fuoco, addomestica altri animali, o possiede la proprietà; che nessun animale ha capacità di astrazione o di formare concetti generali, di autocoscienza e di autocomprensione; che nessun animale usa il linguaggio; che solo l'uomo ha il senso della bellezza, è soggetto al capriccio, ha il sentimento della gratitudine, del mistero, ecc., crede in Dio o è provvisto di coscienza¹⁹.

Detto questo, Darwin si dà praticamente a smontare passo passo ciascuna di queste considerazioni, riservando all'autocoscienza, al linguaggio, al senso del bello e alla fede in Dio uno spazio maggiore che agli altri elementi, liquidati in poche righe. Per quanto riguarda proprio l'autocoscienza, egli sostiene che «non sembra troppo improbabile per le facoltà più complesse che le più alte forme di astrazione, l'autocoscienza, ecc., si siano evolute attraverso lo sviluppo e la combinazione delle più semplici», e che quindi non possiamo essere sicuri che «un vecchio cane, con la memoria eccellente, e con qualche potere d'immaginazione, non rifletta mai sui suoi piaceri o dolori passati nella caccia. Questa sarebbe una forma di autocoscienza»²⁰.

Anche sul tema del linguaggio la lama del darwinismo è particolarmente affilata: dapprima si acconsente che la facoltà del linguaggio sia stata «giustamente considerata una delle principali distinzioni tra l'uomo e gli animali inferiori», ma solo poche righe dopo si restringe già il campo al solo 'linguaggio articolato'. Del resto questo dipende solo dal più «alto sviluppo dei suoi [*scil.*: dell'uomo] poteri mentali»: ciò che differisce è solo «la capacità maggiore di associare insieme i suoni più diversi e le idee»²¹. Ancora una volta, la differenza è solo quantitativa, relativa più al grado di sviluppo che non a un reale salto qualitativo. Qui vige per Darwin quel principio che sarà in seguito ripreso anche da Chauncey Wright, secondo cui il linguaggio nasce da un nuovo uso di vecchie funzioni.

Per quanto riguarda il senso del bello, naturalmente, neanche a parlarne:

¹⁸ Ivi, p. 74.

¹⁹ Ivi, p. 77.

²⁰ Ivi, pp. 80-81.

²¹ Ivi, p. 83.

ben più della metà de *L'origine dell'uomo* porta il sottotitolo «La selezione sessuale», in cui si analizzano proprio i caratteri sessuali secondari degli animali in relazione a un presunto sentimento del bello; la selezione sessuale è, nella teoria darwiniana, l'unica spinta parallela a quella della selezione naturale nell'evoluzione delle specie: risulta dunque del tutto insostenibile che questa sia una caratteristica differenziante l'uomo dall'animale.

In conclusione, si sostiene che anche la fede in Dio non sia un elemento discriminante, in primo luogo perché «vi è ampia prova, fornita da [...] uomini che hanno risieduto a lungo tra i selvaggi, che ancora esistono razze le quali non hanno parole nella loro lingua per esprimere questa idea». Ciò che sembra invece più universale è lo spirito religioso, come credenza in agenti invisibili in generale: un elemento che sembra ritrovarsi in tutte le razze, anche le 'meno civilizzate', mentre molti autori sostengono che sia completamente assente negli animali. Il cane di Darwin però riesce a dissuadere il proprio padrone da questa balzana idea, abbaiano ai movimenti di un parasole colpito dal vento, poiché secondo Darwin «egli deve aver arguito in modo rapido e inconscio che il movimento senza una causa apparente indicava la presenza di qualche strano agente animato». Più in generale (e forse più seriamente), si può vedere «un pallido avvicinamento» al sentimento religioso «nel profondo amore di un cane per il suo padrone, associato con la completa sottomissione, paura e forse altri sentimenti»²². In conclusione, scrive Darwin pagando un tributo a Chauncey Wright:

nello sviluppo dell'intelletto si deve essere compiuto un gran passo, non appena venne in uso la semi arte e il semi istinto del linguaggio, in quanto l'uso continuato del linguaggio deve aver agito sul cervello e provocato un effetto ereditario, che a sua volta deve aver agito sul miglioramento del linguaggio [...]. Le superiori facoltà intellettuali dell'uomo, quali quelle di raziocinio, astrazione, autocoscienza, ecc., probabilmente derivano dal continuo esercizio e dal miglioramento delle altre facoltà mentali. Lo sviluppo delle qualità morali è un problema più interessante [...]»²³.

§3. Ancora da *L'origine dell'uomo*: il senso morale e la socialità

Rossana Strambaci in *La coscienza e i segni* coglie che «in Darwin la coscienza tende a specificarsi come coscienza sociale, e la morale a fondarsi su criteri utilitaristici»²⁴, mentre Michael T. Ghiselin scrive che «la filosofia di Darwin era simile a quella di un pragmatista»²⁵: è impossibile non pensare, in entrambi i casi, a George Herbert Mead, del quale ci occuperemo più oltre. Effettivamente, questa interpretazione sociale della coscienza è proprio ciò che in qualche

²² Per tutto ciò cfr. *ivi*, pp. 88-89.

²³ *Ivi*, p. 457.

²⁴ R. Strambaci, *La coscienza e i segni*, in C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, Spirali, Milano 1990, p. 26.

²⁵ M. T. Ghiselin, *The Triumph of Darwinian Method*, Berkeley University of California Press, 1969, trad. it. a cura di D. Panzeri, *Il trionfo del metodo darwiniano*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 18-19.

modo emerge da un'opera come *L'origine dell'uomo*. Scrive Darwin:

condivido pienamente l'opinione di quegli scrittori che sostengono che di tutte le differenze tra l'uomo e gli animali inferiori, il senso morale o coscienza sia di gran lunga il più importante [...]. La seguente proposizione mi sembra estremamente probabile: cioè che qualsiasi animale, dotato di istinti sociali ben marcati [...], acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o una coscienza, non appena i suoi poteri intellettuali fossero divenuti tanto sviluppati, o quasi altrettanto che nell'uomo.

Il senso morale costituisce la migliore e più elevata distinzione tra l'uomo e gli animali inferiori, ma non ho bisogno di dire nulla su questo punto, in quanto ultimamente mi sono sforzato di dimostrare che gli istinti sociali – il primo principio della costituzione morale dell'uomo – con l'aiuto dei poteri attivi intellettuali, e gli altri effetti delle abitudini, naturalmente portano alla regola aurea: 'Fa agli altri ciò che vorresti che gli altri facessero a te', e questo si trova a fondamento della moralità²⁶.

Nell'opera vengono messi in evidenza quattro momenti principali di sviluppo della coscienza dal sentimento sociale: in primo luogo, l'istinto sociale porta a svolgere servizi per i propri simili; in secondo luogo, quando le facoltà mentali saranno sufficienti (ovverosia, quando sarà sufficiente la capacità cranica, ovvero ancora, quando si sarà sviluppato il linguaggio²⁷), nascerà un senso di tristezza qualora si lasci insoddisfatto un istinto; in terzo luogo, non appena nasca il linguaggio verrà espressa l'opinione generale della comunità, che cioè ciascun membro dovrebbe agire per il bene della comunità, e cercare approvazione sociale; da ultimo, l'abitudine dell'individuo aumenterebbe il desiderio di obbedienza al giudizio della comunità. Queste argomentazioni, per quanto notevolmente più stringate, non possono non far pensare a quelle che svolgerà il citato Mead nell'opera *Mente, Sé e Società*²⁸.

Nel concludere l'opera, pare che tutti i timori e i limiti espressi ne *L'origine delle specie* siano ormai spariti:

ragione e immaginazione [...], come anche il genio, si sono sviluppati nell'uomo in parte attraverso la selezione sessuale, cioè attraverso la lotta con maschi rivali, e in parte attraverso la selezione naturale, cioè dal successo nella lotta continua per l'esistenza [...]. Ciò concorda pienamente con l'ipotesi della modificazione e rafforzamento di molte delle facoltà mentali con la selezione sessuale.

Dopo essere giunti a queste conclusioni sull'origine dell'uomo, l'alto livello delle nostre facoltà intellettuali e la disposizione morale sono le maggiori difficoltà che ci si presentano. Ma chiunque ammetta il principio dell'evoluzione, deve rendersi conto che le facoltà mentali degli animali

²⁶ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, trad. it. cit., pp. 90-91.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 457, oppure *supra*, p. 18.

²⁸ Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934, trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 1966.

superiori, che sono dello stesso genere di quelle dell'uomo, anche se di grado inferiore, sono suscettibili di miglioramento. La differenza tra le facoltà mentali di una scimmia superiore e di un pesce è immensa [...]; tuttavia il loro sviluppo non presenta alcuna difficoltà particolare, in quanto [...] le facoltà mentali sono sicuramente variabili, e le variazioni sono ereditarie [...]. La stessa conclusione può estendersi all'uomo²⁹.

Ecco che dunque nelle pagine conclusive dell'opera Darwin sembra non avere ormai più nessun dubbio sulla genesi della coscienza (che è, a quanto si evince, costituita sia dalle facoltà intellettuali che da quelle morali) per 'gradazioni impercettibilmente fini', per usare le parole di Bowen, dagli animali inferiori all'uomo. Le titubanze espresse nell'opera del '59 sono risolte definitivamente proprio ne *L'origine dell'uomo*. Alcuni dubbi sembrano ancora preoccupare però il naturalista: in primo luogo, l'origine degli istinti sociali nei selvaggi, definito un problema «attualmente troppo difficile a risolversi»; in secondo luogo l'origine della vita, che, come si è visto, rimarrà sempre un punto oscuro nella teoria dell'evoluzione; da ultimo, l'origine delle facoltà mentali negli animali inferiori, un problema lasciato «per il lontano futuro»³⁰, se mai possa davvero essere risolto dall'uomo.

§4. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali e gli ultimi lavori: lombrichi e piante carnivore*

Il testo *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, pubblicato un anno dopo *L'origine dell'uomo*, è stato definito «un vecchio gioco, con cui Darwin si è diletto in segreto per lunghi anni e che alla fine aveva deciso di dare alle stampe»³¹. Il naturalista britannico riprende qui il tema, sul quale è rimasto – nonostante l'apparente sicurezza de *L'origine dell'uomo* – sempre dubbioso e incerto, insoddisfatto delle proprie conclusioni. Vuole inserire l'aspetto più propriamente psicologico dell'indagine sulla genesi dell'uomo nella sua grande teoria, senza abbandonare il rigore del metodo scientifico che ha orientato le sue considerazioni per tanti anni. È per questo che in questo libro, ancora oggi apprezzato per la sua valenza scientifica da ricercatori come Paul Ekman³², «scinde due versanti»: uno interno, quello dell'emozione vera e propria, di cui non parla mai; l'altro, quello dei gesti, dell'espressione, osservabile, cui dedica l'intero libro. Darwin vuole dare una spiegazione scientifica della nascita della mente umana, ma è, per ricordare le già citate parole di Schneider, spaventato dal problema; così che «la provincia 'mentale' resta anonima, priva di una sua denominazione disciplinare»; del resto

non c'era allora e non ci sarà poi un dominio di studi che spazi dalla memoria delle piante al sogno [...]. Forse Darwin aveva scoperto qualcosa di

²⁹ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, trad. it. cit., p. 456.

³⁰ Ivi, p. 68.

³¹ G. A. Ferretti, *Introduzione del curatore*, in C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., p. XII.

³² Cfr. ivi, p. 116.

troppo grande, si avventurava in un territorio di cui intuiva i confini ma in cui mancavano strade che congiungessero un capo con l'altro. C'era qualcosa di 'smodato' nella sua idea»³³.

In effetti l'idea che emerge dalla lettura delle opere di Darwin, e in particolare in quei passi dei quali abbiamo tentato di fornire un saggio, in cui egli si occupa di fornire (o di rifiutare) una spiegazione alla genealogia delle facoltà specificamente umane, è che il naturalista sia riuscito a fornire in generale le direttive di un percorso di ricerca, percorso di cui ha visto «i confini» ma non, nel dettaglio, le strade. Specialmente ne *L'origine dell'uomo*, egli si rende conto dell'importanza del linguaggio e del suo effetto di retroazione sulla mente; addirittura arriva a indicare nella mano un organo straordinario, che permette all'uomo di lavorare, e che progressivamente, sempre per effetti retroattivi, lo allontana dai 'bestioni' di cui parlava Vico; ma non riesce a ricostruire completamente il problema e a risolverlo in tutti i suoi aspetti, ed è probabilmente proprio per questo che non ha mai nemmeno abbozzato un'opera specifica su questo argomento, che pure, da quanto appare, doveva averlo interessato per tutta la vita.

Il grande problema di Darwin – che forse è anche il problema di molta scienza odierna, quanto si prefigge certi scopi per la loro stessa costituzione esterni al suo programma di ricerca – è quello di voler tentare di ricondurre concetti della tradizione filosofica, o della nascente psicologia, all'ambito delle leggi puramente scientifiche. Questa è però «una tensione in ultima analisi irrisolta»³³. Queste tensioni emergono anche in modo più che evidente dalla lettura di alcuni taccuini, cosa su cui dovremo in seguito tornare.

Ma da dove deriva, in Darwin, l'idea di una continuità totale tra gli aspetti corporei (e quindi scientifici) e quelli mentali o psicologici? Tra i primi naturalisti a proporre proprio questa visione dell'evoluzione dell'uomo fu il nonno di Darwin, Erasmus, che nella sua *Zoonomia* aveva sancito l'appartenenza dell'uomo *tout court*, mente e morale comprese, all'ambito della filosofia naturale. Scrive Gian Arturo Ferretti, curatore dell'edizione italiana dell'*Espressione*: «la *Zoonomia* riserva speciale attenzione ai rapporti mente-corpo e alla malattia mentale, con uno sfondo materialista nel primo caso [...]. In questo senso è un riferimento frequente e una fonte di spunti per le riflessioni dei taccuini»³⁴, che frequenteremo più avanti.

L'influenza di questo testo su Charles è forte e duratura, fino a portarlo a ricercare per tutta la vita, nella sua teoria, quell'unione di fisico e mentale su cui il nonno aveva tanto insistito. Ferretti è arrivato a scrivere che «il lavoro e la vita di Darwin terminano in una sorta di ricerca dell'origine più remota del mentale, i movimenti semplici ma intenzionali delle piante, le contorsioni di un verme»³⁵. Ecco esplicitata, dunque, la barriera che tenta di rompere il lavoro darwiniano in vari punti della sua produzione, che è attraversata per tutta la sua

³³ Ivi, p. XX.

³³ Ivi, p. XXII.

³⁴ G. A. Ferretti, *Note al Taccuino M*, in C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., p. 51.

³⁵ G. A. Ferretti, *Introduzione del curatore*, cit., p. XXIX.

lunghezza dalla 'corrente carsica' del tema della mente: Ferretti qui fa riferimento ad alcuni testi a carattere altamente specialistico, come *Movimenti e abitudini delle piante rampicanti*, del 1875, il coevo *Piante insettivore, Il potere di movimento nelle piante*, del 1880, o *La formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrici con osservazioni attorno ai loro costumi*, l'ultimo testo pubblicato da Darwin stesso. Critici acuti del pensiero darwiniano si interrogarono sui motivi che condussero il naturalista inglese a occuparsi di questi argomenti, definiti 'secondari'. Il già citato Michael T. Ghiselin ebbe a scrivere che:

sembra strano che in anni successivi [alla pubblicazione de *L'Origine delle specie*] egli abbia speso la gran parte delle sue limitate energie a compiere esperimenti singolari sulle piante e sui vermi. Lo fece solamente, come si dice talvolta, per riposarsi dalle sue attività più faticose³⁶?

In realtà in questi testi, da quello sulle piante carnivore (nel quale dedica la maggior parte dello spazio all'analisi delle facoltà di movimento di una pianta particolarmente affascinante da questo punto di vista, *Drosera Rotundifolia*), a quello (che dovrà essere il suo ultimo libro pubblicato) sui vermi, crediamo che lo scopo sia sempre uno solo: proprio quella ricerca delle origini delle facoltà mentali negli animali inferiori che lo aveva interessato fin dall'epoca de *L'origine dell'uomo*. Questi testi non sono un diversivo nella carriera darwiniana, né un riposo, né una semplice dimostrazione della varietà dei suoi interessi scientifici: sono la continua e logorante ricerca della risposta ad un interrogativo fondamentale.

Nelle ultimissime righe de *Il potere di movimento delle piante* (il penultimo testo scritto da Darwin) la corrente carsica sembra riaffiorare proprio per risolvere questo problema, la nascita delle facoltà mentali negli animali inferiori dai movimenti (e dalla sensibilità) delle piante, spostando ulteriormente la 'linea dell'impensato'; si legge infatti:

è impossibile non rimanere sorpresi dalla somiglianza che esiste tra i movimenti che abbiamo analizzato nelle piante e molti atti inconsciamente eseguiti dagli animali inferiori [...]. Abbiamo segnato molti punti di somiglianza, ma il più spiccato è nella localizzazione delle sensibilità, e nella trasmissione dell'influenza ricevuta dalla parte eccitata ad una parte vicina che entra in movimento. Però le piante non possiedono né nervi, né sistema nervoso: possiamo da ciò essere condotti a pensare che negli animali queste strutture non servano che per una trasmissione più perfetta delle impressioni, e per una comunicazione più completa tra le diverse parti [...]. È appena esagerato il dire che la punta della radice, che possiede il potere di dirigere le parti vicine, agisce come il cervello in un animale inferiore; quest'organo infatti, posto alla parte anteriore del corpo, riceve le impressioni degli organi dei sensi, e dirige i diversi movimenti³⁷.

³⁶ M. T. Ghiselin, *op. cit.*, p. 16. La risposta di Ghiselin è in qualche modo simile a quella che tenteremo di abbozzare: cfr. *Ivi*, pp. 269-305.

³⁷ C. Darwin, *The Power of Movement in Plants*, London 1880, trad. it. *Il potere di movimento nelle*

Ecco che dunque nel penultimo lavoro Darwin trova l'anello che mancava per poter scientificamente dire qualcosa sulla nascita delle facoltà mentali negli animali inferiori, un problema che lo aveva angustiato nel '71, sancendo la loro totale continuità e contiguità con il 'sensorio' delle piante.

Un ulteriore passo in direzione di una 'teoria unitaria' Darwin lo trova cinque anni dopo, con lo studio sui lombrichi. Michele Lessona, il primo traduttore italiano dell'opera, scrive che questa traduzione «fu impresa mentre l'Autore era ancora in vita, e nessun indizio presagiva che fosse così imminente la sua fine. Questo fu l'ultimo lavoro che Egli scrisse; ma si può dire che l'argomento importante di cui esso tratta fu uno dei primi di cui si sia l'Autore occupato»³⁸. In un paragrafo, intitolato «Facoltà mentali», Darwin scrive che «vi è forse in essi [nei lombrichi] un barlume di senso di socievolezza» e che non si può escludere che vi sia intelligenza già a questi livelli dell'evoluzione³⁹. Sullo stesso argomento si torna anche nella conclusione del volume, come a sottolinearne l'importanza. Con ogni probabilità, in effetti, Darwin intraprese lo studio su questi animali proprio per l'interesse che riponeva nella ricerca degli 'anelli primi' della catena dell'evoluzione psicologica.

Ecco dunque che con queste ultime due opere, apparentemente di carattere eminentemente tecnico, in realtà Darwin riesce in qualche modo a chiudere queste indagini, e a risolvere i problemi rimasti aperti all'epoca del *L'origine dell'uomo*, e anche prima, come abbiamo tentato di mostrare: l'origine dell'intelligenza e l'origine del senso sociale. Sono questi infatti i primi mattoni dell'evoluzione 'mentale', e dopo averli poggiati il resto della teoria può sostenersi su di essi. Ai livelli più bassi di una teoria dell'evoluzione onnicomprensiva manca ormai solo l'origine della vita, un argomento che Darwin tratta ancor meno esplicitamente di quello della genesi della mente, ma che, del resto, nulla lascia presagire occupasse un posto altrettanto rilevante tra gli obiettivi teorici del naturalista.

L'espressione delle emozioni negli uomini e negli animali, invece, come già abbiamo segnalato, tende a non rivolgersi all'interiorità, ma a studiare semplicemente l'evoluzione del gesto espressivo (con scarsi, ancorché interessanti, riferimenti a quello che si potrebbe chiamare il "passaggio segnale-segno"). Eppure Darwin torna su un problema che sembrava definitivamente risolto già ne *L'origine dell'uomo*, quello dell'autocoscienza. Come forse si ricorderà, il naturalista aveva asserito che «non si può essere sicuri» che il cane non sia autocosciente, perché potrebbe riflettere sui passati piaceri e dispiaceri della caccia: cosicché l'autocoscienza sorgerebbe grazie all'unione di facoltà più semplici, e tutto sembra risolto. Evidentemente però questa risposta non lo

piante, Unione Tipografica-editrice, Torino 1884, disponibile in ed. elettronica all'indirizzo www.liberliber.it. La citazione è alle pp. 371-372 di questa edizione.

³⁸ M. Lessona, *Prefazione del traduttore*, in C. Darwin, *La formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrichi con osservazioni intorno ai loro costumi*, Unione tipografico-editrice, Torino 1882, disponibile in ed. elettronica all'indirizzo www.liberliber.it. La citazione è a p. 3 di quest'edizione. L'edizione originale è C. Darwin, *The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms*, London 1881.

³⁹ C. Darwin, *La formazione della terra...*, cit., p. 16.

soddisfece, tanto che l'anno seguente (troppo presto dunque per pensare che abbia preso seriamente in considerazione qualche critica) ritorna sul problema, collegandolo questa volta al fenomeno dell'arrossire.

Darwin spiega infatti che «la timidezza evidentemente deriva dall'attenzione portata su sé stessi», ed è quindi necessariamente sinonimo di autocoscienza⁴⁰. Il rossore è effettivamente «l'espressione più caratteristica dell'uomo, e la più umana di tutte le espressioni. Le scimmie diventano rosse per la collera, ma occorrerebbero moltissime prove indiscutibili per convincerci che un qualsiasi animale possa arrossire di vergogna»⁴¹. Il rossore andrebbe allora a costituire l'espressione della soglia autocosciente, quella soglia di cui è rintracciabile la genesi anche nel bambino: «sembra che le facoltà mentali dei bambini molto piccoli non siano ancora abbastanza sviluppate da riuscire a provocare il rossore. Questa probabilmente è anche la ragione per la quale gli idioti arrossiscono raramente»⁴¹. Darwin si avventura a questo punto a ricercare quali siano gli stati mentali che causano il rossore, e ne trova tre: la timidezza, la vergogna e la modestia. «L'elemento essenziale presente in tutti è l'attenzione che rivolgiamo su noi stessi [...]. Non è il semplice atto di pensare al nostro aspetto personale a stimolare il rossore, ma il pensiero di quello che gli altri pensano di noi»⁴².

Inutile dire, comunque, che anche nel caso dell'arrossire e della sua connessione con l'autocoscienza, un'affermazione netta e decisa sulla questione evolutiva in Darwin non c'è. È comunque interessante leggere cosa scrive nella «Ricapitolazione», in conclusione al volume sulle emozioni:

sarebbe interessante, anche se forse ozioso, chiedersi in quale momento della lunga serie di generazioni dei nostri progenitori sono stati acquisiti in tappe successive i vari movimenti espressivi che possiede l'uomo di oggi. [...] Si può essere sicuri che il riso come segno di piacere e di gioia [...] [sia praticato] da moltissime specie di scimmie. [...] Il pianto è probabilmente comparso abbastanza tardi nella linea della nostra discendenza, e questo si accorda col fatto che i nostri parenti più stretti, le scimmie antropomorfe, non piangono. Ma su questo punto dobbiamo essere cauti perché [...] certe scimmie che hanno una parentela meno stretta con l'uomo, piangono [...]. L'arrossire, tra tutte le espressioni, appare la più specificamente umana; ed è presente in tutte le razze umane [...]. Non sembra possibile che un animale possa dare grande importanza al suo aspetto personale ed essere particolarmente sensibile su questo argomento, a meno che le sue facoltà mentali non si siano sviluppate fino a un livello simile a quello dell'uomo [...]. Sarebbe certamente molto interessante per noi comprendere nel modo più esauriente possibile da dove e in che modo abbiano preso origine le varie espressioni che possiamo vedere [...]. Possiamo concludere che la filosofia dell'argomento di cui ci siamo occupati merita pienamente l'attenzione che ha ricevuto fino adesso da parte di

⁴⁰ C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e nell'animale*, cit., p. 389.

⁴¹ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p. 371-372.

⁴² Ivi, p. 283-284.

numerosi osservatori di grande valore [...] ⁴³.

Abbiamo dunque potuto vedere come, nelle opere pubblicate da Darwin, i grandi 'salti' di cui il biologo stenta ad occuparsi sono fondamentalmente due: quello dell'origine della vita, da una parte, e il passaggio vero e proprio dalla coscienza all'autocoscienza. In varie sue opere sono infatti rintracciabili accenni di soluzione di quasi ogni gradino, anche al di là dei tre punti che tentiamo di riassumere brevemente qui di seguito.

In primo luogo, viene sottolineata la continuità tra il movimento e il senso delle piante e quelli degli animali, negando l'esistenza di alcun miracolo tra questi e quelli; in secondo luogo, viene ritrovato in una forma così elementare e inferiore come quella dei lombrichi un 'barlume di socievolezza', che toglie alla spiccata socievolezza umana qualsiasi carattere 'semi-divino'; in terzo luogo, si evidenzia come la continuità (pur nel riconoscimento delle differenze esistenti) tra l'uomo e la scimmia sia totale sotto tutti i punti di vista, dal linguaggio al senso morale, dalla fede in Dio alla ragione.

§5. La 'psicologia evoluzionistica' nei *Taccuni M e N*

Il luogo dove forse emerge con maggiore chiarezza l'importanza che ha per Darwin il tema della coscienza è tra le pagine dei *Taccuni M e N*. I taccuini sono propriamente quaderni di appunti di carattere totalmente personale, non pensati né per la stampa né per qualsiasi altra forma di diffusione. Vi si trovano note sparse sugli argomenti più svariati, redatte per tenere a mente pensieri e osservazioni, cosicché è estremamente difficile – se non impossibile – rintracciarvi una linea teorica continua e sensata. Nella fattispecie i *Taccuni M e N* sono stati gli unici ad essere stati tradotti in italiano, ad indicarne l'importanza teorica. Il *Taccuino M* è concentrato in poco più di due mesi, mentre il *Taccuino N* si allunga per quasi due anni, andando insieme a coprire il periodo che va dal 1938 al 1940, vent'anni prima de *L'origine delle specie*, e solo due dal termine del viaggio sull'H.M.S. Beagle: il naturalista aveva all'epoca circa trent'anni.

L'intero tema dell'espressione, più di ogni altro elemento della struttura, acquista il suo valore dalla connessione con la mente (serve a mostrare che lo iato che esiste nella mente non costituisce un salto fra l'uomo e i bruti); nessuno può mettere in dubbio questa connessione [...]. Quasi tutti diranno: le vostre argomentazioni sono buone, ma guardate l'immensa differenza fra l'uomo e gli animali. Ma dimenticate l'uso del linguaggio e giudicate soltanto da quello che vedete. Confrontate un indigeno della Terra del Fuoco con un orango e abbiate il coraggio di dire che le differenze sono così grandi ⁴⁴.

Qui, quello che emerge – con uno stile che non è certo quello algido e distaccato delle opere a stampa! – è innanzitutto la presenza del tema che

⁴³ Ivi, p. 415-420.

⁴⁴ C. Darwin, *Taccuino M*, in *L'espressione delle emozioni...*, cit., p. 40.

stiamo trattando già nei pensieri del giovanissimo naturalista; e in secondo luogo il fatto che già poco dopo il viaggio sul Beagle (la nota da cui sono tratte le nostre citazioni è infatti datata 16 settembre 1838) le idee di Darwin sulle differenze intercorrenti tra l'uomo e 'i bruti' sono già ben determinate. Addirittura, già il problema del senso morale è qui adombrato, anche se verrà trattato 'pubblicamente' solo più di trent'anni più tardi:

il senso morale non può nascere dalle nostre aumentate capacità [...], oppure da vigorosi istinti sessuali, parentali o sociale, che portano a massime del tipo: 'fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te stesso', o 'ama il prossimo tuo come te stesso'⁴⁵?

L'assonanza con i passi letti in precedenza dall'opera del '71 sono evidenti. Una formulazione ancora più interessante per il tema che stiamo qui trattando Darwin la darà qualche giorno dopo, il 3 ottobre, questa volta però nel *Taccuino N*:

io affermo che si deve riconoscere la ragione a qualsiasi animale dotato di istinti sociali e sessuali, e inoltre di passioni. Deve avere una coscienza, questo è un punto di vista di fondamentale importanza. La coscienza del cane non avrebbe potuto essere uguale a quella dell'uomo perché gli istinti sono diversi. Ricordarsi dell'ape; quanto è diverso il suo istinto!⁴⁶

È impossibile qui ripercorre tutte le tappe della speculazione sulla psicologia evoluzionistica nell'opera di Darwin, impresa davvero impegnativa soprattutto qualora si vadano a consultare anche questi taccuini privati, e la sterminata mole di lettere che il naturalista, molto malato fin dalla giovane età e quindi spesso costretto in casa, ha lasciato ai posteri.

Una delle sue intuizioni più profonde è comunque probabilmente quella contenuta in una (estesa) nota del 3 aprile 1839, che contiene già *in nuce* i capitoli più interessanti (filosoficamente parlando, se non altro) de *L'origine dell'uomo*: «il rapporto tra ragione e organi di locomozione si vede chiaramente nell'assurda idea di un cane dotato di facoltà elevate pur non avendo mani e voce». Darwin appare qui già completamente convinto della sua 'psicologia evoluzionistica' di carattere materialistico, che non prevede alcun salto, ma anzi una totale continuità almeno tra gli animali superiori e l'uomo, se non con gli animali inferiori. Ma allora cosa lo porterà, nel 1859, a dichiarare che il problema è 'insolubile'? Forse un certo timore nei confronti delle possibili reazioni a un'opera già di per sé destinata a fare scalpore, e nella quale Darwin non voleva, come si suol dire, 'mettere troppa carne al fuoco'?

A nostro avviso, in realtà, il problema è più complesso. Al di là del suo 'personale' materialismo, egli continua a ritrattare una posizione che, come già detto, per quanto netta non si inserisce mai all'interno di una speculazione con carattere autonomo. Nel corso della sua intera produzione ci sono sbalzi anche

⁴⁵ Ivi, p. 48-49. Cfr. *supra*, p. 9, oppure C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., pp. 90-91.

⁴⁶ C. Darwin, *Taccuino N*, in *L'espressione delle emozioni...*, cit., p. 57-58.

notevoli nella tematica, e forse davvero a Darwin mancava quella conoscenza della filosofia che gli avrebbe (ripetendo, 'forse'), permesso di affrontare la questione con maggiore sicurezza. Probabilmente Darwin non è mai del tutto convinto delle posizioni a cui arriva, e sente la difficoltà del problema, ma non per questo vuole smettere di analizzarlo, almeno nella dimensione privata: per questo i taccuini sono tanto prodighi di idee al riguardo, quanto ne è parca la produzione a stampa.

Basti qui, comunque, l'aver dato una direttiva generale della speculazione darwiniana sul tema della coscienza, sottolineando ancora una volta la persistenza di questo problema nei suoi scritti, dalle note autografe del giovane scienziato alle ultime opere (non meri passatempo!) del grande naturalista, a questo punto della vita probabilmente ben consapevole di aver dato uno scossone a tutto il modo di pensare occidentale, ma non ancora disposto a gettare l'ancora, pronto ad analizzare le abitudini delle più 'basse' forme animali per aggiungere un altro anello alla catena evoluzionistica.

II. CHAUNCEY WRIGHT: DA DARWIN ALLA PSICOZOOLOGIA

«La scrittura del significato nel suo stacco segna, incide e configura la soglia. Questa scrittura, si potrebbe dire, ha il senso dello scrivere nuovi oggetti su vecchi corpi; o anche: nuovi usi per vecchie funzioni [...] Continuità nella differenza, differenza nella continuità: è uno sviluppo del principio di Chauncey Wright.»

C. Sini, *L'origine del significato: filosofia ed etologia*.
Volume III dell'enciclopedia filosofica.

§6. Chi è Chauncey Wright?

Prima ancora di addentrarci nella questione dei rapporti tra Darwin e Chauncey Wright, e del pensiero stesso di quest'ultimo, è opportuno cercare di capire chi, o *cosa*, egli fosse. «Cosa fosse Chauncey Wright non è facile dire»¹, è stato scritto. Si destreggiava abilmente in diverse discipline, dalla filosofia alla matematica, alla biologia, anche se non con una conoscenza tecnica di quest'ultima. Si tratta di uno strano personaggio, in bilico tra la Grecia di duemila anni fa e l'America contemporanea. In effetti

la singolare e caratteristica figura di Chauncey Wright, il modo in cui essa ha influito sul corso del pensiero e la sua totale mancanza di accademismo filosofico-didattico, ha suggerito a taluni di coloro che di Wright furono amici, come ad esempio William James, un qualche approssimativo parallelo addirittura con Socrate. Wright dava il meglio di sé nella conversazione, ha scritto James, e ciò fu indubbiamente causa anche dei suoi insuccessi ad Harvard; inoltre si segnalava più nella critica delle posizioni altrui che non nella costruzione sistematica di posizioni proprie².

Originario di Northampton, nel Massachussets, dove nacque nel 1830, crebbe in una modesta famiglia (il padre era un vice-sceriffo) dimostrando fin dall'inizio una vivace attitudine agli studi. Ad Harvard raggiunse ottimi risultati nelle materie scientifiche e matematiche (studiò sotto Benjamin Peirce, padre del più noto Charles Sanders, e Asa Grey, probabilmente il biologo più in vista in America, a quei tempi), rimanendo però nella normalità negli studi umanistici o filosofici. Già a quei tempi comunque si delineavano i suoi futuri interessi, grazie alla lettura dei testi filosofici di Hamilton, che contribuiranno non poco a formare la sua visione del mondo. Terminati gli studi, lavorò per il *Nautical Almanac* a Cambridge, scrivendo nel frattempo anche recensioni per la *North American Review* e *The Nation*, sviluppando forti interessi per la «scienze della mente»³.

¹ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 12.

² C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 72.

³ P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, cit., p. 208: «after his graduation in 1852 and until 1870 he worked as a computer for the *Nautical Almanac* office in Cambridge, and wrote many reviews for the *North American Review* and *The Nation*. [... Then] he became so much interested in the “mental sciences” that he gave up his work as a mathematical

Quello presso il *Nautical Almanac* era un lavoro profondamente logorante e piuttosto meccanico, ma che faceva gioco a Wright: grazie alle sue abilità di calcolo riusciva a svolgere il lavoro di un anno intero in pochi mesi, potendosi così poi dedicare, in tutto il tempo avanzato, alla sua vera passione, la filosofia, e in particolare la discussione di temi (evolutivi e non) all'interno del cosiddetto Metaphysical Club. Con ogni probabilità però fu proprio questo lavoro a portarlo sull'orlo dell'alcolismo e di altri problemi di instabilità fisica e psicologica, che avranno come conseguenza una morte prematura, ad appena 45 anni, nel 1875. Già ai tempi del gruppo dei "Septem" (una sorta di Metaphysical Club in embrione) i compagni di bevute (e discussioni filosofiche, naturalmente) ne segnalavano i preoccupanti eccessi.

Non è possibile dilungarsi in questa sede sul ruolo del Metaphysical Club, e in particolare sulla sua grande importanza nello sviluppo dell'intero pragmatismo successivo⁴: basti qui segnalare il ruolo di Wright al suo interno. Egli ne era il "corifeo"⁵, soprattutto grazie alle sue capacità di discussione: Peirce e James, tra gli altri, non mancheranno di riconoscerne i meriti in più situazioni⁶.

astronomer to lecture on psychology and to review philosophical book instead». Nel volume è inclusa, in appendice, una ricca nota biografia su Chauncey Wright.

⁴ A questo proposito rinviamo, oltre ai già citati P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism* e C. Sini, *Il pragmatismo americano*, a C. West, *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, 1989, trad. it. *La filosofia americana: una genealogia del pragmatismo*, Editori Riuniti, Roma 1997, e ad L. Menand, *The Metaphysical Club: a History of Ideas in America*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2001, trad. it. *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Firenze 2004.

⁵ P. P. Wiener, *Evolution and the founders...*, cit., p. 31.

⁶ Molto interessante, sia per definire la figura di Chauncey Wright, sia per comprendere l'importanza del Metaphysical Club nella storia del pragmatismo, è il piccolo ritratto che di questo gruppo di amici darà Pierce diversi anni più tardi: «fu nei primi anni settanta che un pugno di noi giovanotti della Vecchia Cambridge, chiamandoci un po' per ironia e un po' per sfida, "The Metaphysical Club" – perché l'agnosticismo stava allora cavalcando il suo miglior momento e stava disprezzando con superbia ogni metafisica – ci incontravamo, qualche volta nel mio studio e qualche volta in quello di William James. Forse qualcuno dei nostri compagni dei vecchi tempi non ci terrebbe a vedere oggi i propri bollenti spiriti giovanili messi in pubblico, ma l'unica cosa bollente in quel giro era il latte. Credo, però che Justice Holmes non se la prenderà per il fatto che siamo orgogliosi di ricordare la sua appartenenza a quel gruppo; né lo farà Nicholas St. John Green, che fu uno dei compagni più interessanti, un abile e preparato avvocato [...]. Egli spesso insisteva sull'importanza di applicare la definizione di certezza data da Bain come "ciò sulla scorta di cui un uomo è pronto ad agire". Il pragmatismo è poco più che un corollario di questa definizione; tanto che sono disposto a considerarlo come il nonno del pragmatismo. Chauncey Wright, una specie di celebrità filosofica a quel tempo, fu sempre presente ai nostri incontri. Stavo quasi per chiamarlo il nostro corifeo; ma è meglio descriverlo come il nostro maestro di boxe che noi – e io in particolare – affrontavamo per essere presi duramente a pugni. Egli aveva abbandonato una precedente adesione all'hamiltonianismo per accettare le dottrine di Mill, e stava cercando di saldare a esse e al loro parente, l'agnosticismo, le idee di Darwin, che sono davvero incongruenti con esse [...]. Wright, James e io eravamo uomini di scienza, più interessati ad analizzare le dottrine dei metafisici nel loro aspetto scientifico che a osservarne il valore spirituale». C. S. Peirce, *Pragmatism*, in Id., *Collected Papers*, a cura di P. Weiss, C. Hartshorne e A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1958, 1.560-562, trad. it. *Pragmatismo*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino 2005, pp. 592-593.

In campo accademico, la sua 'carriera' fu quanto meno un fallimento. Solo due volte ebbe un incarico per l'insegnamento, ed entrambe le volte ad Harvard: prima in psicologia, e poi in fisica matematica. Per il suo «particolare stile espositivo» e per la sua «eccessiva densità concettuale», fu «un insegnante poco deciso e, in qualche maniera, disorientante», tanto che non riuscirà a mantenere nessuno di questi due ruoli per molto tempo⁷. Comunque, in un modo o nell'altro di Chauncey Wright ci rimane una discreta quantità di scritti⁸ (anche se sicuramente molto inferiore rispetto alla quantità di intuizioni di cui dovevano essere foriere le sue discussioni a voce), e sebbene la frammentarietà e occasionalità di questi testi renda difficile ricostruire il suo pensiero in modo organico (a patto, naturalmente, di presupporre che un pensiero organico, in Wright, ci sia) alcune linee essenziali sono sicuramente riscontrabili in tutta la sua produzione.

Per quanto riguarda le fonti del pensiero wrightiano, si è citato Hamilton (anche se in realtà bisognerebbe riconoscere una precocissima influenza del trascendentalismo di Emerson), anche se nel giro di pochi anni le sue attenzioni verranno catturate da J. S. Mill e dall'utilitarismo inglese. Se da una parte il suo atteggiamento tipicamente anti-metafisico deriva proprio dall'Hamilton, innegabile è anche l'influenza di Kant, nonché quella di Bacon e del suo empirismo. D'altronde,

per Wright assume un significato importante, in una vita che è stata definita [da egli stesso, in una lettera] *uneventfull*, l'incontro con Darwin [...]. Quell'incontro e gli scambi di idee che lo precedono e lo seguono consentono all'autore di mettere a fuoco un centro teoretico, intorno cui addensare i temi apparentemente disorganici della sua indagine⁹.

Proprio da Darwin, in effetti, Wright prende l'idea di una sintesi di evoluzionismo e utilitarismo, che per moltissimi aspetti costituisce un precorritore dei temi pragmatistici, così come verranno trattati soprattutto da Peirce¹⁰, e Peirce stesso lo definirà «un uomo acuto, ma superficiale»¹¹: una critica certamente pertinente, derivata dal riconoscimento di un positivismo sicuramente non ottuso ma di chiara derivazione comtiana, che a volte non gli

⁷ Cfr. R. Strambaci, *Il Socrate di Bow Street*, in C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit., p. 8.

⁸ Per l'elenco degli scritti di Wright rimando alla bibliografia in appendice a C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit. I due volumi di riferimento per lo studio di Wright oggi sono le *Philosophical Discussions*, una raccolta dei suoi scritti a cura di C. E. Norton, H. Holt & Co., New York 1877. Le lettere di Wright sono invece raccolte nel volume *Letters of Chauncey Wright*, a cura e con un saggio biografico di J. Bradley Thayer, J. Wilson & Son, Cambridge 1878, ristampato a New York nel 1971. Entrambi non sono mai stati tradotti in italiano.

⁹ R. Strambaci, *Il Socrate di Bow Street*, in C. Wright, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰ Cfr. R. Giuffrida, *Chauncey Wright's Theory of Meaning*, in "Journal of the History of Philosophy", XIII, pp. 313-324. Ha ragione l'autore nel sostenere che vedere Chauncey Wright 'solo' come precorritore delle idee pragmatistiche significa ridurre l'originalità del suo pensiero. D'altronde, è innegabile che l'influenza, sia a livello personale che a livello di idee, che Wright ha avuto su Peirce e sugli altri membri del Metaphysical Club è stata determinante per le successive evoluzioni del pensiero pragmatista.

¹¹ Il giudizio è riportato in H. W. Schneider, *op. cit.*, p. 538.

ha permesso di far fruttare al meglio le sue intuizioni filosofiche più acute. D'altronde, questo positivismo¹² gli ha forse permesso di diventare uno dei più ardenti sostenitori e difensori della teoria darwiniana in terra americana, merito non secondario in un ambiente culturale spesso segnato da un certo bigottismo e da una notevole chiusura nei confronti delle novità scientifiche. Inoltre, è proprio la matrice positivista che permette a Wright di mettere a punto la sua posizione, definita 'neutralismo scientifico', sui rapporti tra filosofia, scienza, religione e ambito morale, nonché 'pluralismo metodico', nella ricerca delle cause scientifiche¹³. Non è necessario addentrarsi qui nella questione; basti l'aver segnalato la base epistemologica a partire dalla quale Wright svilupperà la proprie idee in relazione al darwinismo e, in particolare per i nostri interessi, alla questione della genesi dell'autocoscienza.

§7. Dalla critica ai critici a *The Evolution of Self-Consciousness*: lo scambio epistolare con Darwin

I rapporti tra Charles Darwin e Chauncey Wright ebbero inizio dalla decisione presa da quest'ultimo di inviare, proprio nel 1871 (data di pubblicazione di *The Descent of Man*), una sua recensione del libro di St. George Mivart (un gesuita che aveva studiato fisiologia e legge) *The Genesis of Species*, pubblicato a Londra in quell'anno, nel quale l'autore tentava di dimostrare l'infondatezza della teoria darwiniana da un punto di vista sia scientifico che morale (contestando soprattutto il fatto che Darwin non considerasse la potenza divina come un fattore dell'evoluzione). Gli errori di Darwin sarebbero dovuti, secondo Mivart, alla «falsa metafisica in cui sembra ingarbugliato», e cioè al fatto che «senza una base filosofica, nessuna sovrastruttura scientifica può essere edificata»¹⁴, arrivando a dire che «dovremo cercare qualche soluzione per gli effetti ingiuriosi che il suo lavoro probabilmente produrrà su molte persone di istruzione media».

Naturalmente una posizione di questo tipo non poteva che contrastare profondamente col 'neutralismo' scientifico di Wright, il quale nella sua recensione, apparsa sulla *North American Review*, critica appunto l'incapacità di Mivart di capire in generale il metodo scientifico, rimarcando il fatto che Darwin si basi, per la sua teoria dell'evoluzione, non su speculazioni sul cosmo, ma su evidenze empiriche¹⁵. Il proposito di Wright è, per seguire le parole della

¹² A nostro parere, non è pertinente la definizione di 'riduzionismo scientifico', nel caso dell'epistemologia wrightiana, come vorrebbe R. J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago 1987. Specialmente in *L'evoluzione dell'autocoscienza*, come vedremo, l'importanza data a questioni filosofiche, culturali e linguistiche è tale da rendere la definizione in questione decisamente inappropriata.

¹³ Cfr. C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit. p. 93.

¹⁴ Cfr. P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, cit., p. 48, dov'è riportato un consistente stralcio della recensione. «Mr. Darwin's errors are mainly due to a radically false metaphysical system in which he seems to become entangled. Without a solid philosophical basis, however, no satisfactory scientific superstructure can be ever reared [...]. His work is likely to produce injurious effects on too many of our half-educated classes».

¹⁵ Cfr. P. P. Wiener, *Evolution and the Founders...*, cit. p. 252.

lettera di accompagnamento allo scritto inviato a Darwin, di «contribuire alla teoria» della selezione naturale «nel collegarla nella sua più adeguata relazione con le ricerche filosofiche in generale»¹⁶.

In realtà lo stesso Darwin considerò attentamente le critiche mosse, per quanto non avesse molta attitudine agli 'studi metafisici'¹⁷, e sicuramente tenne in gran conto le obiezioni prettamente scientifiche mosse dal biologo americano: nelle edizioni successive alla prima de *L'origine delle specie* infatti non ignorerà affatto la posizione di Mivart, citandone il nome diverse volte nel testo, soprattutto nell'ambito del capitolo dedicato alle obiezioni alla teoria dell'evoluzione¹⁸. All'interno dello stesso capitolo Wright si trova citato due volte, chiamato proprio a rispondere alle critiche di Mivart: questo a testimonianza di quanto Darwin fosse interessato alla questione.

Comunque, il naturalista inglese restò molto affascinato dalla critica che lo stesso Wright condusse alle posizioni del gesuita (critiche del resto condotte soprattutto sul piano metodologico, non essendo Wright – come notavamo poco sopra – dotato di sufficienti cognizioni biologiche per addentrarsi in questioni propriamente scientifiche). Nella lettera, datata 14 luglio 1871, in risposta all'invio della recensione di Wright, Darwin scrisse:

Mio caro signore,

difficilmente ho letto nella mia vita un articolo che mi abbia dato così tanta soddisfazione come la recensione che voi siete stato così gentile da inviarmi. Condivido praticamente ogni cosa dicitate. La vostra memoria dev'essere straordinariamente precisa, dal momento che conoscete i miei lavori altrettanto bene di quanto li conosco io, e la vostra capacità di comprendere il pensiero degli altri è qualcosa di sorprendente, e questa, per quanto riguarda almeno la mia esperienza, è una qualità davvero rara. Man mano che proseguivo nella lettura mi rendevo conto di come aveste acquisito questa capacità, voglio dire attraverso l'analisi profonda di ogni parola. Credo che Mivart sia un uomo profondamente impreciso [...]»¹⁹.

Nella conclusione della lettera Darwin chiede a Wright di poter ristampare a proprie spese la recensione, cosa che naturalmente Wright fu ben felice di concedere.

Darwin scrisse della recensione di Wright anche a Alfred Russel Wallace, anche se smorzando un po' i toni entusiastici: «anche se l'articolo non è scritto in modo molto chiaro, e per quanto mostri una certa mancanza di conoscenza, mi sembra ammirevole»²⁰.

¹⁶ La lettera è riportata, in traduzione, nel volume C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, a cura di R. Strambaci, cit., p. 167.

¹⁷ Cfr. *supra*, §1.

¹⁸ Cfr. C. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., pp. 212, 251, 277, 283-85, 288-91, 293, 295, 297, 303-306, 492.

¹⁹ La lettera è riportata in P. P. Wiener, *Evolution and the Founders...*, cit., pp. 51-52, e tradotta al termine del volume C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit.

²⁰ P. P. Wiener, *Evolution and the Founders...*, cit. p 256: «the article though not very clearly written, and poor in parts from want of knowledge, seems to me admirable».

In risposta all'eccellente accoglienza ricevuta dalla recensione, Wright decise di inviare un saggio sulla fillostasi (che riprendeva in buona misura delle intuizioni espresse da Goethe novant'anni prima nella *Metamorfosi delle Piante*), in cui applicava alla disposizione delle foglie intorno allo stelo e al loro angolo di curvatura una interpretazione rigorosamente matematica, che avvalorava ulteriormente la teoria dell'evoluzione. Curiosamente questo tema, soprattutto in riferimento proprio a Goethe, era già stato approfondito da alcuni matematici nel 1834, in riferimento alla *Naturphilosophie* idealista, a sostegno dell'impossibilità di trattare in maniera meramente empirica gli esseri viventi: l'obiettivo di Wright era appunto quello di dare alla fillostasi un'interpretazione empirica e evolutivista, in contrasto con la metafisica spiritualistica della scuola tedesca.

Comunque, già in un poscritto alla lettera del 14 luglio 1871, in seguito ad alcune allusioni sul tema, Darwin scrisse di essere rimasto molto colpito da queste idee, e di aver «trascorso diversi giorni a pensarci», pur rammaricandosi «di non essere un matematico»; alla fine, egli informa Wright di star cominciando a pensare «che le piante siano ancora più straordinarie degli animali!».

In una lettera del 6 aprile 1872, Darwin così rispose, dopo la lettura del breve saggio:

ho letto il vostro articolo con grande interesse [...] nonostante non sia stato in grado di comprendere tutti i ragionamenti matematici [...]. Sono stato comunque in grado di seguire l'argomento generale, e sono deliziato dal fatto di aver rimosso una grande area di oscurità [...]. Me ne avete spedite tre copie, e dopo averci riflettuto, ne ho mandata una a *Nature*, dato che uno dei suoi editori è un botanico, e potrebbe apprezzarlo²¹.

I due, in seguito a un carteggio così cordiale e pieno di stima reciproca, si incontreranno in Europa nel 1872, e rimarranno in eccellenti rapporti fino alla morte di Wright, avvenuta di lì a pochi anni, il 12 settembre 1875. Anche Wiener sottolinea come «la serie delle otto lettere da Darwin, che termina solo nel 1875, l'anno di morte di Wright» sia «un'eccellente introduzione ai principali problemi che occuparono l'attenzione di Wright»²².

Particolarmente interessante risulta, al fine di approfondire l'influenza che Darwin ha avuto su tutto il pensiero wrightiano, la lettera del 3 giugno 1972:

[...] niente può essere più chiaro del modo in cui Lei discute della persistenza, ovvero della fissità delle specie. [...]

Poiché la sua mente è così chiara e poiché Lei considera così

²¹ Ivi, pp. 53-54. Per la traduzione, cfr. C. Wright, *op. cit.*, p. 211.

²² P. P. Wiener, *Chauncey Wright, Darwin and Scientific Neutrality*, "Journal of the History of Ideas", VI, 1 (1945), p. 27: «the most interesting of the items in the Northampton correspondence, and an excellent introduction to the problems that occupied Wright's attention, is the series of eight letters from Darwin, which ended only in 1875, the year of Wright's death».

attentamente il significato delle parole, io mi auguro che Lei voglia cogliere l'occasione di considerare quando di qualcosa di può dire che sia effetto della volontà dell'uomo [...].

Schleicher argomenta che, poiché ogni passaggio di un cambiamento linguistico è operato dalla volontà dell'uomo, l'intero sistema del linguaggio cambia allo stesso modo. Io però non penso che le cose stiano così: un uomo non ha intenzione o desiderio di cambiare il linguaggio. Si tratta di un caso parallelo a quella che ho definito 'selezione inconsapevole', la quale dipende dal fatto che gli uomini consapevolmente preservano gli individui migliori e, così facendo, inconsapevolmente, alterano la razza²³.

È proprio da questi suggerimenti che Wright concepirà l'idea di una psicozoologia (destinata, come vedremo, a rimanere incompiuta a causa della morte prematura) e il testo *L'evoluzione dell'autocoscienza*, il quale in origine doveva essere parte di un progetto più grande. Nelle parole di Wright, in una lettera indirizzata all'amica Sara Sedgwich il 5 settembre 1872, solo pochi mesi dopo aver ricevuto la missiva sopra citata:

un giorno di questi scriverò un saggio su argomenti che coprono il terreno di certi comuni interessi e studi [comuni tra Wright e Darwin, n.d.s.], in recensione del suo *L'origine dell'uomo* e di altri libri ad esso collegati. Per questi studi si può adottare la denominazione di "Psicozoologia" – in sostituzione di "Psicologia animale", "Istinto" e altre caratterizzazioni analoghe – in modo da restituire la necessaria subordinazione (dal nostro punto di vista) della coscienza negli uomini e negli animali [...]²⁴.

Invece, nella lettera di risposta al suggerimento di Darwin (datata 29 agosto 1872), lo stesso Wright così si esprime:

sono stato molto colpito dall'immagine suggestiva che, nella sua ultima lettera, Lei dà dei limiti, ovvero la definizione degli effetti che propriamente possono essere ascritti all'azione dell'uomo' [...], cioè che conseguenze intenzionali soltanto sono propriamente attribuibili a questa causa. [...] Questo mi sembra decisivo con riferimento alla questione dell'origine di un linguaggio in qualche modo essenzialmente differente dall'origine di altri costumi o poteri o strutture negli uomini o negli altri esseri viventi²⁵.

In origine dunque il testo *The Evolution of Self-Consciousness* (pubblicato sulla *North American Review* nell'aprile del 1973) doveva entrare a far parte del ben più ampio progetto di una psicozoologia:

se egli [Chauncey Wright] fosse vissuto abbastanza a lungo per

²³ La lettera è riportata, in traduzione, nel volume C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit., pp. 168-169.

²⁴ Ivi, p. 171.

²⁵ Ivi, p. 169.

svilupparla, sarebbe stata certamente una delle opere maggiori nella storia del pensiero americano, e con tutta probabilità una classica espressione dell'utilitarismo naturalistico come scienza normativa²⁶.

Wright, incoraggiato da Darwin, concepì un nuovo tipo di scienza dello spirito, una nuova teleologia, che avrebbe valutato la coscienza, le abitudini, gli usi e la morale in funzione della loro utilità per la sopravvivenza della razza, o per “la maggiore felicità dal maggior numero d'individui”. Questa scienza doveva essere la sintesi dell'utilitarismo e del darwinismo²⁷.

Nelle intenzioni wrightiane, *L'evoluzione dell'autocoscienza* era solo una parte della psicozoologia, e se non fosse stato per il direttore della *North American Review* sarebbe rimasta inedita per chissà quanto tempo, e forse non molti avrebbero avuto la curiosità di ripercorrere il pensiero di questo antesignano del pragmatismo. Egli scrisse infatti in una lettera a Jane Norton, il 19 giugno 1873 (poco più di un anno prima di morire):

ho mandato a Darwin il mio ultimo saggio apparso sulla *North American* [ovvero appunto *L'evoluzione dell'autocoscienza*], perché preferirei che egli fosse condotto a leggerlo, se mai dovesse, dal suo stesso interesse per l'argomento. La metafisica non è il suo forte e io ho temuto di annoiarlo o perlomeno ho preferito non strappargli un giudizio o una confessione.

Avrei dovuto aspettare e ampliare lo studio di questo soggetto in un libro [...], invece di pubblicare l'estratto, ciò che quell'articolo è realmente. Ma il direttore della *Review* me lo domandava e io, debolmente, gliel'ho dato²⁸.

In definitiva, è dunque proprio dai ‘crucci’ di Darwin riguardo al problema della genesi dell'autocoscienza, così come li abbiamo visti delinearsi nel capitolo precedente, che nasce «il più diretto impulso dato da Wright alla nascita e allo sviluppo delle idee pragmatistiche»²⁹: senza questo carteggio, con ogni probabilità l'intera storia del pragmatismo americano avrebbe preso una strada diversa. Come vedremo, infatti, tanto Peirce, quanto James (per non parlare poi, naturalmente, di George Herbert Mead), si confronteranno costantemente con l'opera di Wright, il ‘Socrate di Bow Street’³⁰.

§8. Un tentativo risposta: *The Evolution of Self-Consciousness*

Fu dunque, come abbiamo sopra accennato, proprio in seguito alle osservazioni dello stesso Darwin che Chauncey Wright cominciò a occuparsi in prima persona di quello che è anche il tema principale della nostra trattazione, l'evoluzione dell'autocoscienza.

Per chiarire ancora una volta quale sia il livello di influenza avuto dalla

²⁶ H. W. Schneider, *op. cit.*, p. 378.

²⁷ Ivi, pp. 375-376.

²⁸ C. Wright, *op. cit.*, p. 171.

²⁹ C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 94.

³⁰ Cfr. R. Strambaci, *Il Socrate di Bow Street*, in C. Wright, *op. cit.*, p. 7 e C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 75 ss.

corrispondenza con Darwin sulla decisione di Wright di intraprendere lo studio di questo problema, confrontiamo alcune pagine di *The Evolution of Self-Consciousness* con i passi epistolari citati nel paragrafo precedente. Si legge infatti nel testo del '73:

diventa comunque una questione interessante quella che domanda quando qualcosa possa in generale essere correttamente detto un effetto della volontà dell'uomo [...] ³¹.

Secondo la teoria fisica della volontà, l'azione dell'uomo è immersa, complessivamente, in quella della natura; ma secondo la più definita comprensione delle azioni volontarie da parte dei metafisici, comprensione che è anche quella dell'uso comune, l'intenzione sembrerebbe essere un contrassegno attraverso il quale determinare se qualcosa è l'effetto della volontà dell'uomo, anche se in una maniera accidentale o non essenziale [...]. Il contrassegno della responsabilità [...] è giustamente considerato come il marchio dell'azione umana libera. Noi siamo spesso considerati responsabili, e lo siamo correttamente, per più di quanto noi intendevamo, o per ciò che avremmo dovuto intendere ³².

Inutile sottolineare che qui risuonano le lettere di Darwin, ma anche certe posizioni delineate dal naturalista inglese in alcune pagine de *L'origine dell'uomo* ³³. In generale, comunque, l'intero pensiero wrightiano si è letteralmente formato sulle opere darwiniane: i primi articoli di Wright, sempre pubblicati sulle pagine della *North American Review*, erano *Limits of Natural Selection*, *The Genesis of Species*, e *Evolution by Natural Selection*. È questo «attento studio delle teorie darwiniane» a «preparare accuratamente» la stesura di *The Evolution of Self-Consciousness* ³⁴.

Dunque, dopo aver discusso di alcuni aspetti prettamente biologici della teoria darwiniana (per quanto sempre da un punto di vista filosofico), gli interessi di Wright si spostano più decisamente nella direzione di quello che abbiamo chiamato sopra 'l'impensato darwiniano', ossia i problemi riguardanti la nascita della coscienza e la nascita del linguaggio. Nelle parole di Schneider, «l'opera del Wright fu un tentativo radicale, per quanto speculativo, di fornire un'interpretazione biologica dei processi e delle facoltà mentali» ³⁵.

Già all'inizio del saggio Wright osserva che oramai è «stato compreso, e generalmente riconosciuto, che la concezione dell'origine dell'uomo [...] in accordo con la continuità dello sviluppo organico affermata nella teoria dell'evoluzione, non implica nessuna difficoltà insormontabile» ³⁶, e che la stessa

³¹ C. Wright, *The Evolution of Self-Consciousness*, in "North American Review", CXVI, 1873, pp. 245-310, ora in Id, *Philosophical Discussions*, cit., trad. it. *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit., pp. 168-169.

³² Ivi, p. 123.

³³ Cfr. supra, §7.

³⁴ Cfr. R. Strambaci, *Un contributo all'ortodossia darwiniana: l'interpretazione wrightiana dell'evoluzionismo*, in C. Wright, *op. cit.*, p. 133.

³⁵ H. W. Schneider, *op. cit.*, p. 531.

³⁶ C. Wright, *op. cit.*, p. 51.

distinzione tra uomo e animale deve essere ridimensionata o, quantomeno, ridiscussa:

ogni serio scienziato dovrà riconoscere che la distinzione tra istinto e intelligenza è in pratica quanto mai vaga e indefinibile [...]. Tale distinzioni, estremamente importanti se noi vogliamo fornire una spiegazione statica dell'universo, divengono quanto meno provvisorie quando si assuma il punto di vista dinamico e funzionale, ovvero quando si considerino i fenomeni sotto il profilo dell'evoluzione. In tal caso si vede facilmente che [...] 'istinto' e 'intelligenza' non sono che termini capaci di indicare soltanto i momenti estremi di due serie infinitamente convergenti³⁷.

Naturalmente, non si tratta qui, come sostiene un comune fraintendimento della genealogia darwiniana, di assolutizzare il punto di arrivo, ossia l'intelligenza umana, e retrofletterla sugli animali per cercarne l'origine; «non si deve assumere un fattore ora presente nell'esperienza e, avendolo assolutizzato nella sua qualità, pretenderne la genesi in chiave evoluzionistica. Per esempio prendere l'intelligenza di Newton e avere la pretesa di 'dedurla' geneticamente da quella del suo cane»³⁸. Si tratta piuttosto di «ravvisare l'autocoscienza in un'immagine ancestrale, rozza, che non le somiglia per nulla»³⁹.

Wright, dunque, non è alla ricerca della comparsa casuale, ad un certo momento dell'evoluzione, dell'autocoscienza dalla coscienza sensibile dell'animale, come pretendono (o hanno preteso) di fare alcuni paleoantropologi⁴⁰ (talora interpretandola addirittura come 'uno scarto', inutile

³⁷ C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 96.

³⁸ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 11.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr., ad esempio, R. Leakey, *The Origin of Humankind*, Basic Books, New York 1994, trad. it. *Le origini dell'umanità: alla ricerca del nostro antenato più antico*, Rizzoli, Milano 2001: «quantunque le varie ipotesi differiscano nell'individuazione della causa prima dell'evoluzione umana, tutte hanno in comune l'idea che l'insieme delle caratteristiche umane indicate da Darwin fosse presente fin dall'inizio: la prima specie ominide doveva essere in qualche misura bipede, avere un certo livello tecnologico e un volume encefalico superiore. Gli ominidi erano dunque considerati animali culturali distinti dal resto della natura già all'inizio della loro evoluzione, un concetto che solo negli ultimi anni ha cominciato a vacillare» (pp. 26-27). Con il concetto di 'soglia cognitiva' anche lo stesso Leakey, più avanti nel testo (pp. 103-107), sembra far riferimento a un passaggio immediato dalla coscienza animale all'autocoscienza, così come la vediamo noi oggi, senza gradazioni intermedie. Tutte le teorie fanno variamente riferimento al concetto darwiniano di variazione correlativa (ossia l'idea che l'avvento del linguaggio, del bipedismo, della capacità tecnologica e l'aumento della capacità cranica siano eventi evolutivi strettamente interrelati anche sul piano temporale), cosa che secondo Leakey presuppone un indebito salto tra scimmia e uomo. In realtà, la posizione di Darwin così come l'abbiamo illustrata nel primo capitolo è ben più complessa, e rigettare l'idea della variazione correlativa non è affatto semplice; in caso contrario bisognerebbe pensare che ogni singola caratteristica sia sorta ad un certo punto, già formata, indipendentemente da tutte le altre. Così facendo si rischia non solo, come si diceva, di assolutizzare il punto di arrivo gettandolo indebitamente all'indietro, cercando poi in qualche modo il momento storico in cui sarebbe avvenuto il passaggio, tramite l'analisi di strumenti litici, dimensioni encefaliche e pitture rupestri; ma si arriva

ai fini evolutivi, delle accresciute capacità cerebrali), ma bensì di applicare un principio diverso:

la verità è che, secondo la teoria dell'evoluzione, nuovi usi di vecchie facoltà sorgono discontinuamente sia nella natura fisica sia in quella mentale dell'animale, nel suo sviluppo individuale così come nello sviluppo della sua razza, sebbene, al loro sorgere, questi usi siano minimi e della minima importanza per la sopravvivenza [...]. I nuovi usi sono in relazione con le vecchie facoltà solo in quanto accidenti [...]. Così, molte facoltà sia mentali sia fisiche hanno nature miste o usi indipendenti: per esempio, la facoltà della voce di chiamare e attrarre, di ammonire e respingere e i suoi usi nella musica e nel linguaggio, oppure i numerosi usi delle mani umane [...]. L'apparire di una facoltà realmente nuova in natura, la facoltà di volare nei primi uccelli, per esempio, è implicata soltanto potenzialmente nei fenomeni antecedenti⁴¹.

L'autocoscienza, dunque, «non si presenta assolutamente nei comportamenti animali, ma può tuttavia considerarsi presente in potenza in facoltà psicologiche pre-spirituali»⁴².

Proprio seguendo la direzione intrapresa da Darwin, che abbiamo segnalata nel capitolo precedente, Wright si muove nella direzione di assottigliare il più possibile le differenze tra l'uomo e l'animale, per riuscire così a delinearne la nascita di 'nuove funzioni da facoltà vecchie', senza postulare 'salti metafisici' che poi di fatto non spiegano nulla. Ma vale la pena di leggere per esteso il passo:

i giudizi del senso comune negli uomini [...] sono privi di 'testa', ovvero di premesse maggiori (quali 'tutti gli uomini sono mortali') nell'inferenza deduttiva. [...] È altamente probabile che questo sia tutto, ed esclusivamente, il carattere delle conoscenze e dei giudizi degli animali inferiori. Per rendere possibile la conoscenza scientifica è richiesto non solo il linguaggio, strettamente, che alcuni di questi animali pure hanno, ossia un insieme di segni usati intenzionalmente a scopo di comunicazione, ma si rende necessario un secondo grado di generalizzazione. Questo è raggiunto attraverso la riflessione, per mezzo della quale tale uso di un segno è reso esso stesso oggetto di attenzione e il segno è riconosciuto nelle sue generali relazioni con ciò che esso significa [...]. È altamente improbabile che tale conoscenza di conoscenza, o tale conoscenza di secondo grado, appartenga in qualsiasi considerevole o effettiva misura anche al più intelligente degli animali inferiori [...]. Questo è ciò che è propriamente significato con l'espressione essere "razionale", ed è ciò che

anche a rendere ogni elemento dell'evoluzione a sé stante, senza nessuna interrelazione, il che è palesemente assurdo. Comunque, anche in ambito paleoantropologico sempre di più oggi si cercano teorie in grado correlare nascita del linguaggio, sviluppo encefalico, genesi dell'autocoscienza, aumento delle capacità sociali e così via, in un progressivo affinamento di capacità che in origine sono, per l'appunto, rozze. Torneremo sull'argomento, anche da un punto di vista scientifico, nell'ultimo nostro capitolo.

⁴¹ C. Wright, *op. cit.*, p. 53.

⁴² C. Sini. *Il pragmatismo americano*, p. 97.

io ho preferito chiamare conoscenza “scientifica” [...]. Il ragionamento entimematico [è] comunemente impiegato in inferenze da segni e probabilità, come nei pronostici sul tempo o nell'orientamento di molti animali. Questa conoscenza appartiene sia all'uomo sia a animali vicini all'uomo per intelligenza, sebbene in gradi diversi⁴³.

La differenza fondamentale tra uomo e animale, insomma (quella che si potrebbe propriamente definire come la differenza tra coscienza e autocoscienza), risiede proprio nella capacità di riflessione ‘di secondo grado’, ossia l'abilità di portare la propria attenzione sui segni stessi, costruendo anche quelle proposizioni generali che sono le premesse maggiori nel sillogismo aristotelico. Alla luce della sua interpretazione del darwinismo, per cui il linguaggio non è altro che una nuova funzione, o un nuovo uso, di una vecchia facoltà, ecco che Wright specifica ulteriormente il passaggio dalla mente animale a quella umana, rimanendo sempre in qualche modo all'interno di una via pretracciata (o, comunque, presentita) da Darwin:

non appena il progresso della intelligenza animale, attraverso una estensione della portata del suo potere di memoria o della facoltà di rivivere impressioni, insieme a un corrispondente incremento della vividezza di tali impressioni, ha raggiunto un certo livello [...] diventa possibile, per tale intelligenza, fissare la sua attenzione su un vivo segno esterno senza perdere di vista, ovvero senza che scompaia dalla sua attenzione, l'immagine o l'impressione rivissuta. Quest'ultima servirebbe allora, unicamente, nel caso di un suo spontaneo ritorno in immagine, come segno della cosa stessa o dell'evento medesimo [...]. [Così] il segno esteriore può essere riconosciuto come sostituto del segno interiore. In questo modo, può essere realizzata la consapevolezza di associazioni simultaneamente interne e esterne, ovvero la consapevolezza dei significati e il contrasto di pensieri e cose [...] potrebbe – per la prima volta – essere percepibile. Questo getterebbe il seme della forma distintamente umana di autoconsapevolezza⁴⁴.

Insomma, memoria e immaginazione, che in seguito a mutazioni ambientali diverrebbero sempre più complesse, arriverebbero all'istituzione di segni e “simboli significativi”, per usare un'espressione che più tardi ritroveremo in George Herbert Mead, proprio grazie alla capacità di mantenere ‘in presenza’ entità assenti al ‘senso esterno’. Il punto essenziale dell'analisi però, commenta Carlo Sini, «concerne la facoltà della ‘riflessione’»:

la coscienza è presente tanto nell'uomo quanto, in forma più o meno

⁴³ C. Wright, *op. cit.*, pp. 60-61. In generale è possibile sostenere che l'influenza di Wright su Peirce sia stata amplissima, in svariati campi e tematiche, e qui sicuramente i punti di contatto sono evidenti. In particolare però è difficile non sentire risuonare in queste righe anche alcune posizioni hegeliane, in particolare sul ruolo del termine medio (la ‘mediazione’) nel sillogismo. Cfr. C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 116 ss.

⁴⁴ C. Wright, *op. cit.*, p. 64-65.

svilupata, negli animali; ma la nuova funzione che la coscienza assume nell'uomo, ciò per cui essa merita in seguito il nome di autocoscienza, è il suo proprio uso riflessivo⁴⁵.

Direttamente nelle parole di Chauncey Wright:

la riflessione sarebbe non ciò che la maggior parte dei metafisici sembra considerarla, ossia una facoltà fondamentalmente nuova nell'uomo, tanto elementare e originaria quanto la stessa memoria [...]. Essa sarebbe determinata dalla natura dei suoi oggetti. Sul versante soggettivo sarebbe composta dalle stesse facoltà mentali – cioè memoria, attenzione, astrazione – che sono impiegate nell'uso primario dei sensi⁴⁶.

Questa riflessione sarebbe proprio ciò che consente di distinguere tra i fenomeni concettuali e quelli della percezione esteriore, portando così l'uomo a riflettere sui 'segni interiori', quando invece l'animale riflette solo sui 'segni esteriori'. «Le immagini interiori, così come la percezione esterna, operano come segni di un'inferenza, e il loro *riconoscimento* è il passo fondamentale nell'acquisizione di una conoscenza scientifica»⁴⁷, ha scritto E. H. Madden, il più accreditato studioso di Chauncey Wright. Dunque, scaturigine prima di questa capacità di riflessione sarebbe proprio il segno, la parola:

un più alto grado di astrazione e generalizzazione che non i semplici gradi sufficienti per l'inferenza nel ragionamento entimematico che raggiunge conclusioni non generali, sarebbe richiesto nella riflessione; e un più estensivo e persistente esercizio della facoltà di riflessione, aiutato da segni volontari o dal linguaggio, che nessuno degli animali senza parola raggiunge, sarebbe necessario per arrivare alla concezione del *cogito* e del *sum*. Questa è una tarda acquisizione per i bambini e sarebbe, in verità, sorprendente se la mente di un animale senza parola potesse raggiungerla⁴⁸.

Siamo arrivati a un nodo centrale, al quale (in modo simile ma anche certamente divergente in alcuni punti) era arrivato anche Darwin: è il linguaggio a permettere il sorgere dell'autocoscienza.

La restante parte del saggio di Wright è dedicata proprio alla questione

⁴⁵ C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 98. In riferimento a H. W. Schneider, *op. cit.*, p. 378, Sini sottolinea la distinzione accuratamente mantenuta da Wright tra coscienza e autocoscienza, quando invece negli Stati Uniti si tendeva a parlare genericamente di coscienza. Non così in Europa, dove – specialmente grazie alle filosofie idealiste tedesche – la distinzione era ormai entrata a far parte del lessico filosofico.

⁴⁶ C. Wright, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁷ E. H. Madden, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism*, University of Washington, Seattle 1963. Il passo citato è tratto dal capitolo VII di quest'opera, che è disponibile online all'indirizzo http://psychclassics.yorku.ca/Wright/_madden.htm col titolo *The Metaphysics of Self-Consciousness*: «internal images as well as outward perceptions, Wright thinks, are operative as signs in inference, and the recognition of them is the crucial step in achieving scientific knowledge».

⁴⁸ C. Wright, *op. cit.*, p. 81.

dell'origine del linguaggio, seguendo quell'indicazione dello stesso Darwin, che s'era dichiarato incline a pensare a una sorta di 'selezione inconsapevole', un termine che ricorre diverse volte già ne *L'origine della specie*⁴⁹. Si tratta, per Wright, di considerare un aspetto particolare (e particolarmente ostico) della teoria della selezione naturale: «il caso in cui dalla 'situazione gesto', dall'espressione mimica, si giunge all'espressione fonetica»; ad essere in gioco, qui, è propriamente «l'origine della facoltà d'inventare e usare segni arbitrari di natura vocale»⁵⁰. Punto di partenza ineliminabile della riflessione wrightiana è proprio *L'espressione dell'emozione nell'uomo e negli animali* di Darwin, con la concezione di 'gesto espressivo' che in quel testo si viene a delineare.

Wright non si limita però a prendere le mosse dal lavoro darwiniano ma, sebbene indirettamente, ne critica i presupposti:

il 'gesto' su cui Darwin si era soffermato si limitava a 'esprimere' emozioni e a convogliare gli indizi di un'autocoscienza che in esso si rendeva manifesta. Nella ricostruzione di Wright, il linguaggio vocale (in cui, privilegiatamente, si fenomenizza la caratteristica riflessività del segno [...]), giunge, piuttosto, a 'costituire' una psichicità che non gli preesisteva⁵¹.

È questa una delle brillanti intuizioni di cui il testo di Wright (per quanto scritto in modo a volte contorto⁵² e non sempre molto rigoroso) è ricco: non c'è una coscienza, che è proprio ciò che dobbiamo veder sorgere, sotto i 'gesti espressivi' di cui parla Darwin, ma sono piuttosto questi stessi gesti a costituire la coscienza. Si tratta di un errore imputabile a Darwin e anche a Wundt, mentre Wright ne è sicuramente ben cosciente. A volte con la sua distinzione assunta acriticamente tra interno e esterno sembra ricadere nella trappola, ma la distinzione «si riduce spesso a una questione di nomenclatura, che ha già in sé le premesse del suo superamento»⁵³. La profondità del pensiero di Wright è evidente soprattutto quando riesce a tenersi distante tanto dal realismo naturalistico quanto dall'idealismo, criticando in particolare il primo aspramente ma sagacemente:

se il realista naturale non è anche un evolucionista [...] deve presupporre che i distinti fenomeni abbiano stampato sopra di essi gli indelebili

⁴⁹ Cfr. C. Darwin, *L'origine della specie*, cit., ad es. p. 116, 314, 379. Il concetto è utilizzato soprattutto in riferimento alla selezione inconscia da parte dell'allevatore degli animali più consoni alla riproduzione, o che possono fornire esemplari migliori: facendo così, inconsapevolmente l'allevatore contribuisce al miglioramento della specie. Cfr. anche supra, §3.

⁵⁰ R. Strambaci, *La coscienza e i segni*, cit. p. 18.

⁵¹ Ivi, p. 45.

⁵² L'amico di Wright (nonché membro del Metaphysical Club) John Fiske ha scritto di non aver compreso completamente *The Evolution of Self-Consciousness* neppure dopo numerose letture. Il commento è riportato in E. H. Madden, *The Metaphysics of Self-Consciousness*, nella versione elettronica citata: «“The Evolution of Self-Consciousness” is [...] sometimes so intricate, indeed, that John Fiske complained he did not completely understand it after numerous readings!».

⁵³ R. Strambaci, *La coscienza e i segni*, cit., p. 46.

contrassegni della loro ultima, più elevata, classe: gli equivalenti di 'io' e 'non-io', come gli individui di una mandria sono segnati con il marchio del loro proprietario. Tale marchio immutabile renderebbe comunque impossibili gli errori dovuti a malattie, allucinazioni e sogni, o piuttosto li riferirebbe al mistero dell'esistenza del diavolo: una conveniente sistemazione degli enigmi filosofici⁵⁴.

Peccato che poi si dimentichi di questa brillante intuizione quando farà sorgere la coscienza dalla capacità di trattenere nella memoria i 'segni interni' (grazie ad una maggiore capacità cranica, rispetto agli altri animali), segni che presuppongono un'interiorità che è esattamente ciò che essi vorrebbero far sorgere.

Al di là di ogni possibile critica, però, bisogna riconoscere l'acutezza di Wright nel trattare il tema del segno. La catena mentale che presiede alla formazione di abiti di condotta (intuizione direttamente ripresa da Mead, e dalla quale anzi partirà propriamente la sua riflessione, andando a costituire il nodo attorno al quale verranno a costituirsi le fondamentali intuizioni di Peirce relative al significato come abito di risposta) è costituita da tre termini: il segno esteriore, il segno (o immagine) interiore e il pensiero (nella definizione di questo rudimentale 'triangolo semiotico' però, probabilmente, già Peirce non sarebbe più d'accordo con lo stimato amico). In Wright il termine medio è esattamente ciò che riveste maggiore importanza nella distinzione tra uomo e animale: nel primo, la capacità di memoria sarebbe così sviluppata da riuscire a trattenere il segno esteriore anche una volta che questo sia scomparso dalla percezione dei sensi, cosicché la facoltà di immaginazione potrebbe poi richiamarlo in qualsiasi momento, rendendo in tal modo possibile la 'riflessione', e la definitiva genesi dell'autocoscienza.

In particolare (e questa è un'altra intuizione di prim'ordine) all'interno di questo movimento riveste un ruolo fondamentale il linguaggio vocale, come aiuto e strumento del pensiero riflessivo, in quanto esso ha «la capacità di rafforzare l'immagine interiore, rappresentativa, facendo di quest'ultima un contrassegno comunicabile per ogni classe di oggetti, l'indice di una avvenuta categorizzazione»⁵⁵. Qui l'immagine sta già propriamente 'al posto di' qualcos'altro, ed è così un simbolo significativo. Come vedremo, Mead ripartirà proprio da dove Wright aveva lasciato.

⁵⁴ C. Wright, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁵ R. Strambaci, *La coscienza e i segni*, cit., p. 40.

III. MEAD: LA 'SCOPERTA' DELLA VOCE E L'AUTOCOSCIENZA

«Un comune elemento di fondo unisce evoluzionismo e pragmatismo: l'esigenza di superamento dei dualismi tradizionali tra spirito e materia, esperienza e natura, filosofia e scienza; il meccanicismo di lontana origine cartesiana è il comune nemico da abbattere»

C. Sini, *Simbolismo e intersoggettività* in G. H. Mead.

§9. Mead «riprende da dove Wright aveva lasciato»

Il problema della spiegazione di Wright risiede nella mancata problematizzazione del modo in cui propriamente l'uso istintivo di un gesto vocale può dar luogo alla nascita di abiti e di segni linguistici veri e propri⁵⁶. A farsi carico dell'eredità wrightiana è George Herbert Mead, uno dei più tardi protagonisti del pragmatismo americano. La sua prospettiva è quella della psicologia sociale, con profonde influenze derivanti da Peirce e (forse indirettamente) dallo stesso Wright. Quello di Mead è, scrive Sini, «un lavoro che, invecchiato e superato inevitabilmente in alcuni dati di portata strettamente scientifica, conserva tuttora, nella sua più generale impostazione, uno stimolante valore metodologico e largamente filosofico»⁵⁷, ed è proprio in questo senso che andremo a considerarlo.

L'indagine sulla nascita dell'autocoscienza (da Mead chiamata «Sé») risulta infatti il suo principale campo d'indagine. Scopo ultimo di queste ricerche è il veder sorgere la coscienza a partire dall'ambiente sociale, in un movimento in cui 'Sé' e 'mondo', soggettività e oggettività, si conconstituiscono: alla base di questa riflessione ci sono proprio le critiche all'impostazione della psicologia sperimentale wundtiana, ma anche osservazioni sul lavoro di Wright e, naturalmente, profonde considerazioni originali.

La prima, nonché principale, obiezione di Mead a *L'evoluzione dell'autocoscienza* consiste nel fatto che il gesto vocale è concepito, sulla scorta di Darwin⁵⁸, come 'pura espressione delle emozioni', presupponendo così proprio quell'interiorità che in realtà si tratterebbe per l'appunto di veder sorgere:

a rifletterci bene ci si accorge che si tratta di un atteggiamento [quello di Darwin] falso. È impossibile ammettere che gli animali intendano esprimere le loro emozioni [...]. Al massimo si può dire che le 'espressioni' hanno liberato una certa emozione nell'individuo [...]. Non possiamo interpretarle come se esprimessero un contenuto presente nella mente dell'individuo [...]. Contrariamente a Darwin siamo inclini a concludere che la coscienza emerga da tale comportamento e che, lungi dal costituire una condizione anteriore dell'atto sociale, sia proprio l'atto sociale ad essere un presupposto di essa⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 14.

⁵⁷ C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 420.

⁵⁸ Proprio al testo di Darwin *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* Mead dedica una lunga analisi nelle prime pagine della sua opera. Cfr. G. H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 45 ss.

⁵⁹ Ivi, pp. 46-47.

La stessa critica viene rivolta alla psicologia comportamentistica di Wundt, laddove anch'essa presuppone l'esistenza delle menti per spiegare l'esperienza sociale⁶⁰: è invece proprio al cercare di veder sorgere l'autocoscienza (nei termini meadiani, il «Sè» o *Self*) dalla socialità umana che dobbiamo volgerci. Alla luce di queste critiche Mead può rivendicare il fatto di 'tener fede all'esperienza', partendo da essa per giungere alla coscienza, anziché partire da questa per arrivare a quella⁶¹. Spiega Chiara Bombarda, curatrice di una raccolta in italiano di scritti meadiani:

L'uomo, che è un animale sociale, è da sempre implicato in un contesto di esperienza sociale: l'originario con-essere degli uomini, l'intersoggettività, precede la coscienza individuale e ne è anzi condizione essenziale⁶².

La filosofia sociale meadiana è improntata a un ottimismo che si fonda da un lato sull'assunzione di una innata socialità da parte dell'individuo, e dall'altro sulla fiducia nel potere della ragione di promuovere il progresso dell'umanità. Rifiutando recisamente l'hobbesiano *homo homini lupus*, Mead ritiene infatti che l'uomo sia dotato di un naturale impulso cooperativistico che lo porterebbe ad agire in funzione della realizzazione dei valori della comunità se solo egli ne avesse la piena consapevolezza⁶³.

In ogni caso, al di là delle critiche meadiane e di quella che è (senza dubbio) l'originalità del pensiero di Mead, un tributo nei confronti del comportamentismo viene pagato immediatamente, non appena si comincia a considerare il concetto di gesto.

È infatti con un esplicito riferimento a Watson⁶⁴ e a Baldwin⁶⁵ che Mead viene a delineare il concetto di gesto, che è il mattone principale su cui si

⁶⁰ Cfr. C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 411. Mead paga in effetti il suo debito riconoscendo che «Wundt isolò un concetto di gesto assai importante, intendendolo come ciò che in una fase successiva diviene simbolo, ma che all'origine va ritenuto come parte di un atto sociale» (Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 69), ma poi ne critica i risultati nei termini esposti anche da Sini. Scrive Mead infatti che «la difficoltà consiste nel fatto che Wundt presuppone il sé antecedente rispetto al processo sociale al fine di spiegare la comunicazione nell'ambito di quel processo, mentre, al contrario, il sé deve essere spiegato nel contesto del processo sociale e della comunicazione» (p. 75).

⁶¹ Cfr. C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 415.

⁶² Cfr. C. Bombarda, *Saggio introduttivo* a G. H. Mead, *La voce della coscienza*, raccolta di testi a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano 1996, p. 19. È utile tenere presente il parallelismo qui suggerito tra la naturale socialità umana di Mead, il *Mit-Sein* di Heidegger e il problema dell'intersoggettività così come è stato delineato da Husserl, specialmente nelle *Meditazioni Cartesiane*: è, questo, un intreccio di tematiche cui daremo spazio nei prossimi capitoli.

⁶³ Ivi, p. 29.

⁶⁴ Cfr. C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 412, ma anche C. Sini, *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, in "Aut Aut", 93, 1966, p. 43: «se Watson ha avuto il merito di aprire una nuova strada metodica alla psicologia, è Mead ad averne intuito le implicazioni profonde e ad averla condotta ben oltre i limiti dogmatici del suo iniziatore».

⁶⁵ Cfr. C. Di Martino, *Segno, gesto, parola: Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2005, p. 134. Come spiega Di Martino, la psicologia di Mead è un raccordo di elementi presi dalle ricerche della scuola di Chicago (in particolare la psicologia sociale genetica di Baldwin), e il filone psico-genetico che si ricollega più direttamente al darwinismo e al pragmatismo, accumulandolo a Dewey (e, diremmo noi, a Chauncey Wright).

basa l'intera sua teoria della nascita del *Self*, anche grazie ad alcuni passaggi intermedi di particolare interesse che andremo a delineare nelle prossime pagine. Una delle intuizioni più ricche della ricerca di Mead consiste proprio nel far risalire la genesi delle qualità specificamente umane allo sviluppo del linguaggio, inteso come insieme di 'simboli significativi'⁶⁶.

Leggiamo un passo programmatico proprio da *Mente, sé, società* (*Mind, Self, and Society*, pubblicato nel 1934 – siamo dunque ormai sessant'anni dopo le ricerche pionieristiche di Chauncey Wright⁶⁷), l'opera in cui maggiormente Mead si concentra su questi problemi ma anche, con ogni probabilità, il testo che più di ogni altro consente di avvedersi della profondità della speculazione meadiana, nonostante uno stile di scrittura non sempre all'altezza dei contenuti⁶⁸ (stando, in questo, vicino a Wright, anche se forse in misura minore):

noi vogliamo affrontare il problema del linguaggio non dal punto di vista dell'espressione dei significati interni, ma nel suo più ampio contesto di cooperazione nel gruppo che si realizza per mezzo dei segnali e dei gesti. Il significato appare all'interno di quel processo. Il nostro comportamentismo è un comportamentismo sociale. Lo studio del processo di linguaggio può essere compreso solo in rapporto ai processi sociali di comportamento che si svolgono nell'ambito di un gruppo di organismi interagenti: infatti esso rappresenta una delle attività di questo gruppo⁶⁹.

Il problema del linguaggio e quello della nascita del 'Sé' sono uno e lo stesso problema, per Mead, in quanto

ricostruire la genesi del Sé vuol dire comprendere come l'individuo possa porsi al di fuori di sé, in modo tale da divenire oggetto a se stesso, e attribuire ai propri gesti lo stesso significato che vi attribuiscono gli altri. [...] L'analisi genetica del Sé implica [...] un'analisi del fenomeno linguistico, perché non esiste altra forma di comportamento, se non il linguaggio, in cui l'individuo sia oggetto a se stesso.⁷⁰

Il *primum* insomma non è l'individuo preso per se stesso, di contro a un mondo supposto 'in sé', né tanto meno un gesto espressivo che non si sa bene

⁶⁶ "Simbolo significativo" è propriamente un termine tecnico nel lessico meadiano; ed è interessante che usi il termine "simbolo", ricollegandosi in questo modo ad una ricca tradizione di pensiero che vede l'uomo come *animal symbolicus*, secondo la nota definizione di Cassirer, che riecheggia l'*homo animal politicus* (ζῷον πολιτικόν) di aristotelica memoria. Per un approfondimento cfr. C. Sini, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 159 ss.

⁶⁷ Cfr. *supra*, cap II.

⁶⁸ «Mead forse non aveva il talento della scrittura, ma di certo aveva il fascino indiscutibile del pensatore autentico. La sua prosa frammentaria, di difficile lettura, seguiva il percorso involuto di un pensiero che non si stancava mai di tornare sui propri passi per affrontare, forte del cammino percorso, lo stesso problema da un nuovo e più vasto punto di vista» (C. Bombarda, *op. cit.*, p. 11).

⁶⁹ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 37.

⁷⁰ C. Bombarda, *op. cit.*, p. 20. Cfr. anche G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, p. 159.

cosa debba esprimere. Per Mead è all'interno della situazione sociale specificamente umana che vediamo sorgere le due diverse polarità di soggetto e oggetto: non si tratta allora di spiegare come il soggetto e l'oggetto (in termini più affini al testo, la 'forma'⁷¹ a l' 'ambiente') entrino in relazione⁷², ma bensì di vedere come entrambi si con-costituiscano in un movimento 'oscillatorio', reso possibile proprio dalla socialità e dalla 'conversazione di gesti'. Questa prospettiva assolutamente originale, probabilmente figlia anche in qualche modo dell'idealismo tedesco⁷³, penetrato negli ambienti americani soprattutto ad opera di Royce⁷⁴, consente a Mead di «elaborare un'indagine genetica del simbolo significativo e del linguaggio che si presenta più radicale e fondata della 'psicozoologia' di matrice darwiniana realizzata da Wright»⁷⁵. Dunque, volgiamoci a considerare le analisi che Mead compie del gesto.

Il gesto è propriamente il meccanismo di base che rende possibile il processo sociale; esso, come del resto già era per Wundt, non ha lo scopo di esprimere alcunché, ma costituisce lo stimolo per la risposta di un'altra forma vivente all'interno dell'esperienza sociale. Esso è propriamente un «inizio di atto sociale»⁷⁶. Riprendiamo l'esempio che fa lo stesso Mead per capire cosa si intenda parlando di *gesto* come forma prima della socialità:

io faccio l'esempio di una lotta tra cani come metodo per presentare il gesto. L'atto di ciascun cane diventa uno stimolo per la risposta dell'altro cane. Esiste, quindi, una relazione tra questi due: il fatto stesso che un cane sia pronto ad attaccarne un altro diventa, per l'altro cane, uno stimolo a cambiare la sua posizione o il suo atteggiamento. Questi l'ha appena fatto che il mutato atteggiamento del secondo cane provoca nel primo un effetto analogo. Abbiamo qui una conversazione di gesti. Tuttavia non si tratta di gesti nel senso che siano significativi. Non crediamo certo che il cane dica a se stesso: «se l'altro animale viene in questa direzione esso mira ad afferrarmi per la gola e allora mi volto da questa parte». Ciò che si verifica è un effettivo cambiamento nella sua posizione provocata dalla direzione d'assalto dell'altro cane⁷⁷.

In questo caso, «l'espressione di rabbia» (direbbe Darwin) del primo cane significa in realtà, nel secondo cane, che è meglio scappare, e di corsa. Qui, il significato del gesto del primo cane è 'scappare', non una supposta

⁷¹ Con l'uso del termine "forma" Mead intende fare esplicito riferimento alla *Gestaltpsychologie*.

⁷² Impossibile non pensare qui alle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl e all'accusa di 'solipsismo' che egli cerca di evadere all'inizio delle *Meditazioni Cartesiane*, nelle quali si cerca proprio di veder sorgere l'intersoggettività dalla soggettività trascendentalmente ridotta tramite *epoché*: ci torneremo nel prossimo capitolo.

⁷³ C. Sini, *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, cit., p. 42.

⁷⁴ Cfr. H. W. Schneider, *Storia della filosofia americana*, cit., p. 506 ss. Nella prospettiva meadiana è innegabile, a nostro avviso, anche una certa influenza di Henri Bergson, che si fa sentire specialmente in alcuni saggi raccolti in *La voce della coscienza*, cit., dove del resto Bergson è citato più volte.

⁷⁵ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 136.

⁷⁶ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, p. 70.

⁷⁷ Ivi, pp. 69-70.

'rabbia', come vorrebbero Darwin e Wundt⁷⁸.

Il problema dell'origine del linguaggio sta, propriamente, tutto qui (per Mead, naturalmente), nella differenza tra il 'meccanismo' di stimolo e risposta e la costituzione di un significato, ovvero di un abito di risposta comune all'emittente (come direbbe la linguistica contemporanea) e al destinatario. È infatti propriamente solo quando il gesto suscita nell'individuo che lo compie le medesime risposte che suscita nell'individuo al quale è indirizzato, che il gesto può divenire 'simbolo significativo', ossia veicolo di una comunicazione cosciente; il pensiero, poi, arriverà da sé, in quanto conversazione interiorizzata dell'individuo con sé stesso⁷⁹. Ma cosa rende possibile questo passaggio? Qual è, in altri termini, quel particolare gesto che dice la stessa cosa a chi lo compie e a chi lo riceve?

Qui sta un'altra grande intuizione meadiana, in qualche modo preannunciata (ma in forma appena abbozzata) da Wright: è la voce, il *gesto vocale*, ad avere caratteristiche uniche, che le permettono di 'veicolare' il passaggio dal puro stimolo per una risposta al simbolo significativo. Da ultimo, sarà proprio in virtù di questa particolare classe di gesti che l'interiorizzazione si farà possibile; ma vediamo, in prospettiva genetica, le caratteristiche proprie della voce e, in seguito, della parola. Soprattutto, tentiamo di capire come possa avvenire questo tanto atteso 'passaggio all'umano'.

Così formula i termini della questione cardinale del percorso che fin qui abbiamo svolto Carmine Di Martino:

la voce, in effetti, all'inizio è un gesto come un altro; il suo significato è cioè diverso per chi la emette e per chi risponde; funge da stimolo per una risposta differente dallo stesso stimolo. In forza di cosa viene a determinarsi una identità di risposta? Come uno stesso gesto vocale diventa segno di uno stesso significato per entrambi? "Che dire della prima parola dell'umanità?", chiede Merleau-Ponty. [...] Il nodo da sciogliere, insomma, è il passaggio dal gesto al segno⁸⁰.

Criticando il parallelismo psicofisico wundtiano, Mead ribadisce che «all'inizio il gesto dell'altra persona significa ciò che voi siete pronti a fare in funzione di esso»⁸¹: esso si basa unicamente sul fatto che questi stimoli portano le 'forme' ad «attuare i processi essenziali per la conservazione della specie a cui appartengono»⁸².

Il gesto vocale, però, ha la caratteristica di stimolare colui che lo ascolta

⁷⁸ Cfr. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 17.

⁷⁹ L'interpretazione del pensiero come 'dialogo dell'anima con se stessa' non è certo un *topos* secondario della tradizione filosofica: basti pensare a Platone, o a Sant'Agostino. Cfr. C. Sini, *I segni dell'anima*, cit., p. 62: «il concetto di anima si è sviluppato dalle intuizioni socratiche relative alla voce interiore del demone». Cfr. anche Platone, *Sofista*, 263e: «quel discorso che avviene all'interno dell'anima, fatto dall'anima con se stessa senza voce (ἄνευ φωνῆς)», questo fu da noi denominato pensiero».

⁸⁰ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 143.

⁸¹ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 75.

⁸² Ivi, p. 85.

nello stesso modo in cui stimola colui che lo emette:

il gesto vocale [...] riesce ad influenzare la forma che lo produce nello stesso modo in cui influenza la forma stessa quando viene prodotto da altri. In altre parole, possiamo udirci parlare e il significato di ciò che diciamo è lo stesso per noi e per gli altri. Se il passero usa la nota del canarino, esso non fa altro che evocare in sé la risposta che avrebbe potuto evocare la nota stessa prodotta dal canarino. Perciò nella misura in cui il passero usa la stessa nota del canarino, ciò accentuerà le risposte vocali a questa nota in quanto esse si manifesteranno non solo quando la nota sarà impiegata dal canarino ma anche quando lo sarà dal passero[...].

Se ammettiamo che un elemento vocale rappresenti uno stimolo a una determinata risposta, allora quando l'animale che impiega tale gesto vocale ode il suono che ne risulta, avrà fatto nascere in sé almeno la tendenza a rispondere nello stesso modo in cui risponde l'altro animale [...].

Quando consideriamo alcuni elaborati processi di vocalizzazione come quelli che si esprimono nel canto degli uccelli, allora un gesto vocale suscita manifestamente un altro gesto vocale⁸³.

In queste righe sono delineate le due caratteristiche principali del gesto vocale, così com'è analizzato in *Mente, sé e società*: da una parte, esso ha la straordinaria capacità di dire a me ciò che dice anche all'altro, suscitando così una comunanza di risposte; d'altro canto, il gesto vocale è anche propriamente l'unico a non evocare, come risposta, il diverso, ma il *medesimo*: se il cane ringhia, suscita la fuga; ma se il canarino canta, il passero risponde *cantando*. Questi sono evidentemente alcuni degli elementi fondamentali della parola, che può richiedere appunto il medesimo (senza negare che quando io dico al cameriere «vorrei la minestra di verdure» mi aspetto che lui arrivi con un piatto fumante, e non che intavoli una conferenza sulle proprietà salutari dei vegetali).

Dicendo questo, ossia approfondendo le (acute) analisi meadiane del gesto vocale, abbiamo sicuramente messo in luce la «valenza specifica del gesto vocale», ma questo evidentemente non è «sufficiente da sé a spiegare né l'insorgenza del linguaggio né quella dell'autocoscienza (altrimenti anche gli uccelli dovrebbero parlare e pensare come noi)»⁸⁴. Infatti, essenziale a questo scopo è il 'meccanismo' del 'mettersi nei panni degli altri', essenzialmente collegato al gioco infantile, di cui parleremo nel prossimo paragrafo.

Dobbiamo ancora sottolineare che, in effetti, nella genealogia mediana c'è un parlare con se stessi (naturalmente non linguistico) che precede la nascita del linguaggio vero e proprio: impossibile non riferirsi ai risultati della psicologia dello sviluppo, che da tempo ormai ha riconosciuto l'importanza di questo atteggiamento per lo sviluppo del bambino. Scrive Mead ne *Il meccanismo della coscienza sociale*:

il bambino piccolo parla con se stesso, usa gli elementi del discorso

⁸³ Ivi, pp. 86-88.

⁸⁴ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 152.

articolato in risposta ai suoni che si sente emettere e lo fa con maggiore continuità e costanza di quanto non faccia in risposta ai suoni che sente provenire da quanti lo circondano, mostrando maggior interesse per i suoni che lui stesso articola che per quelli altrui. Sappiamo inoltre che l'incanto dei propri gesti vocali persiste persino quando il bambino ha imparato a dialogare con gli altri: il bambino discorrerà tra sé e sé per ore, anche inventandosi compagni immaginari che per la sua autocoscienza in formazione rivestono la stessa funzione del processo del dialogo interiore per la coscienza dell'adulto⁸⁵.

Altrove⁸⁶, Mead usa anche la suggestiva espressione di «incanto dei propri gesti vocali»: l'espressione rende bene l'importanza di questa fase⁸⁷, nella quale comincia a tracciarsi l'apertura del 'Sé'.

Non è difficile a questo punto, per Mead (che specialmente qui è fortemente debitore a Peirce), il 'passaggio al significato': esso è definito proprio sulla scorta del più puro pragmatismo. «La risposta di un organismo al gesto di un altro è, in qualunque atto sociale, il significato di quel gesto»⁸⁸. Spiega bene Di Martino: «la relazione triadica, che si instaura tra il gesto compiuto da un organismo, la risposta adattiva che questo suscita in un altro organismo e il compimento dell'atto sociale che viene così innescandosi, è il luogo del significato»⁸⁹. Questa spiegazione del significato, però, non presuppone in alcun modo 'Sé' coscienti; la differenza fondamentale rispetto a Wright e Darwin è che ora, con la voce, quello stesso significato non risuona più solo per chi risponde, ma anche per chi lo dice: così viene a emergere – si potrebbe dire – un mondo di significati 'a portata di voce', che possono essere (ora sì) *espressi*.

Il rapporto tra un determinato stimolo – in quanto gesto – e le fasi ulteriori dell'atto sociale di cui esso rappresenta una tra le prime fasi (se non la prima), costituisce il campo entro il quale il significato nasce e trova le condizioni per esistere. Il significato è perciò lo sviluppo di qualcosa che sussiste oggettivamente come relazione tra certe fasi dell'atto sociale; non si

⁸⁵ G. H. Mead, *The Mechanism of Social Consciousness*, in "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", IX, 1912, pp. 401-406; trad. it. *Il meccanismo della coscienza sociale*, in Id., *La voce della coscienza*, raccolta di scritti a cura di C. Bombarda, cit., pp. 79-80.

⁸⁶ G. H. Mead, *The Genesis of Self and Social Control*, in "International Journal of Ethics", XXXV, 1924-1925, pp. 251-277; trad. it. *La genesi del Sé e il controllo sociale*, in Id., *La voce della coscienza*, cit., p. 122.

⁸⁷ Collegabile, per vari aspetti, alla 'fase dello specchio' così come è stata trattata da Jaques Lacan. Lo stesso Mead scrive che «se escludiamo i gesti vocali, è solo attraverso l'uso dello specchio che una persona può mettersi in condizione di rispondere ai propri gesti nello stesso modo in cui ad essi rispondono gli altri» (*Mente, Sé e società*, pp. 89-90). Cfr. C. Sini, *Col dovuto rimbalzo*, in AA. VV., *Di-segno. La giustizia nel discorso*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1985, pp. 21-39, ripubblicato in appendice a C. Sini, *Fenomenologia e filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, p. 285; più in generale C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofia "Transito Verità"*. Vol. 2: *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, Jaca Book, Milano 2004, parte II.

⁸⁸ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 100.

⁸⁹ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 158.

tratta di un'aggiunta psichica a quell'atto e neppure di un' 'idea' nel senso tradizionale del termine.⁹⁰

Si deve sottolineare il fatto che i significati non sono *creati* dal gesto vocale: essi sono già da sempre presenti nel mondo (come risposte a stimoli, come abiti di risposta), ma la voce li rende disponibili all'espressione. Secondo Chiara Bombarda

in quanto fasi di un atto sociale, gesto e significato sono inseparabili. Il gesto è un simbolo e la risposta che esso evoca è il suo 'significato'. La sfera del significato non sorge pertanto con l'uomo; al contrario l'interpretazione dei gesti è un processo esterno, palese, fisico o fisiologico che si attua compiutamente nel campo dell'esperienza sociale e che non implica in alcun modo la mente⁹¹.

Ecco che così siamo venuti a «mostrare il lungo cammino che il linguaggio o la comunicazione deve compiere per arrivare dalla situazione in cui si manifestano solo dei gridi vocali alla situazione in cui vengono invece usati simboli significativi»⁹².

La voce, come spiega Sini, «esplode là fuori, per tutti», ed è così che propriamente diventa «gesto autofonico ed autografico»⁹³. Esattamente in quel 'per tutti' della voce sta la differenza fondamentale: esso è dunque, per dirla ancora con Sini, «evento inaudito», in quanto (al contrario del gesto manuale, o dell'espressione facciale) emerge là dove prima non c'era niente, si iscrive nel silenzio, provenendo (e qui a descrivere è di nuovo Mead) da un qui, ma esplodendo là fuori per tutti, riunendo la comunità in una risposta. Ma esplodendo là fuori la voce non esplode solo per un qualche 'tu' (ossia, per un destinatario), o per un 'voi', ma anche per 'me', cioè per colui che lo emette: così io vengo costituito come io, ossia come colui che *ha parlato*: così nasce il *Self*. La parola ha come presupposto essenziale, allora, la comunità della risposta.

Tornando comunque alle analisi meadiane, sono sintomatiche dell'acutezza di questo pensatore le conclusioni che egli trae da ciò che ha appena esposto, conclusioni profonde e molto interessanti per il nostro percorso:

il processo sociale, in quanto implicante la comunicazione, è in un certo senso responsabile della comparsa di nuovi oggetti nel campo esperienziale degli organismi individuali implicati in quel processo. I processi organici o le risposte in un certo senso costituiscono gli oggetti di cui essi sono rispettivamente risposte. In altre parole, ogni organismo biologico è in qualche modo responsabile dell'esistenza [...] degli oggetti ai quali esso risponde in

⁹⁰ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 98.

⁹¹ C. Bombarda, *Saggio introduttivo a La voce della coscienza*, cit., p. 22.

⁹² Ivi, p. 91.

⁹³ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 20.

termini fisiologici o chimici. Non esisterebbe cibo, non esisterebbe alcun oggetto commestibile, se non esistessero organismi capaci di digerirli [...]. Gli oggetti sono costituiti in termini di significati nell'ambito del processo sociale dell'esperienza e del comportamento attraverso il reciproco aggiustamento delle risposte o delle azioni dei vari organismi individuali che partecipano a quel processo⁹⁴.

Con riferimento all'altra fondamentale opera di Mead, *The Philosophy of the Act*⁹⁵, Chiara Bombarda spiega come per Mead

il soggetto crea il mondo, ma sempre a partire dal mondo di cui egli stesso è parte; il mondo è lì, come presupposto imprescindibile dell'attività umana [...]. Mead non abbandonò mai l'atteggiamento naturalistico che muove dal mondo entro cui sorgono i problemi (*the world that is there*) [...]. Questo non significa tuttavia che egli abbia sposato la fede positivista nell'esistenza di un ordine assoluto degli eventi; al contrario, la ricerca condusse Mead verso una forma di realismo non metafisico che nega l'esistenza di una prospettiva assoluta, e con essa di una realtà e di una verità assolute, in favore di un universo pluralistico fatto di prospettive⁹⁶.

Per dirla direttamente con Mead:

al di là della concezione di un mondo assoluto di cui le prospettive costituiscono rappresentazioni parziali, si configura un'altra possibilità, quella di un universo fatto di prospettive. Quale di queste prospettive è quella giusta, da un punto di vista metafisico? A questa domanda non c'è risposta, eccetto l'inclusione mistica di tutte le prospettive e di noi stessi nell'Assoluto. Ma l'Assoluto non risponde a nessuna domanda. Esso appaga un'aspirazione emozionale al prezzo del sacrificio dell'intelletto⁹⁷.

Grazie all'azione della voce, per ricapitolare il percorso, i significati (definiti come ciò che siamo disposti a fare in risposta a uno stimolo) divengono coscienti, divengono simboli significativi. «Il processo per mezzo del quale le idee o i significati si vengono associando a un determinato gesto vocale è [...] un processo realizzato dagli esseri umani nella vita sociale e quindi

⁹⁴ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 99.

⁹⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, The University of Chicago Press, Chicago 1938, poi Chicago 1972. Il volume non è mai stato tradotto in italiano.

⁹⁶ C. Bombarda, *op. cit.*, p. 17. Cfr. anche C. Sini, *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, cit, p. 47: «l'ambiente si costituisce in ragione delle tendenze operative dell'uomo e si specifica così in 'situazioni oggettive' che vengono all'esistenza in quanto entrano solo ora nell'esperienza».

⁹⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, cit., p. 99. Impossibile non pensare, qui, a Nietzsche e al suo ben noto «no! Proprio i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni. Non possiamo stabilire nessun fatto 'in sé': forse è assurdo il volere qualcosa del genere». Cfr. F. Nietzsche, *Die Wille zur Macht. Versuch Einer Umwertung Aller Werte*, trad. it. *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, Bompiani, Milano 1992, p. 271.

interiorizzato»⁹⁸.

§10. To Take the Role of the Other

Come detto, risulta essenziale alla nascita di un linguaggio articolato il fatto che la voce, esplodendo (per così dire) là fuori, per tutti, veicola uno stesso significato (come abito di risposta) sia per chi la emette, sia per chi la riceve. Aver detto questo è già aver detto molto, ma ancora non basta. Il fatto che la voce stimoli in egual modo tutti i 'partecipanti alla conversazione', può essere (empiricamente) incontestabile, ma rimane il fatto che il leone non scappa quando egli stesso ruggisce: è evidente che, qui, il gesto vocale non è ancora in grado di evocare un significato condiviso. Come avviene questo passaggio? Come nasce questa capacità? Riassumiamo il percorso, non sempre semplicissimo, che abbiamo seguito fin qui, assieme a Carmine Di Martino, prendendo come punto di riferimento la nascita del linguaggio nel bambino (non si tratta qui della «prima parola dell'umanità»⁹⁹, per dirla con Merleau-Ponty, ma può essere utile per capire meglio):

dapprima il grido del bambino è la sua fame o la sua paura, ed egli non è interessato che alla protezione o al cibo [...]. Molto presto egli apprende a piangere 'per' essere preso in braccio e 'per' essere sfamato, insieme a tante altre cose. Ma ancora non fa alcuna esperienza della specializzazione linguistica della voce. Egli comincia tuttavia a partecipare alla conversazione vocale, prende a modulare la voce emettendo suoni 'simili' a quelli che sente emettere intorno a lui. In ciò si ravvisa abitualmente l'emblematica espressione della sua capacità imitativa. Ma tale spiegazione non è soddisfacente. La teoria dell'imitazione non consente di chiarire né come i suoni acquistino senso, né in base a che si verifichi una selezione dei suoni prodotti. È altro ciò che propriamente accade: il bambino, dice Mead, evoca in sé, autostimolandosi con la propria voce, lo stesso atteggiamento gestuale-vocale che egli stimola nell'altro.¹⁰⁰

Quello che Mead obietta alle teorie più diffuse sull'acquisizione del linguaggio è che l'imitazione della voce non è un procedimento assumibile come originario; ossia, esso non spiega nulla. Piuttosto, il bambino tenderebbe, proprio grazie alla voce, a *mettersi nei panni dell'altro*, spontaneamente sollecitando in se stesso le risposte che sollecita nell'altro. Il gesto vocale è, nel bambino, precisamente un *medium* atto al trasferimento, un trasferimento nell'atteggiamento dell'altro¹⁰¹: Mead si occupa di distinguere, nel gioco

⁹⁸ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 125.

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde, texte établi et présenté par Claude Lefort*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. a cura di C. Sini, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 63.

¹⁰⁰ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰¹ Interessante notare, qui, l'affinità di posizione proprio col citato Merleau-Ponty. Al proposito, cfr. *M. Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-52). Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1975, tr. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, Armando Editore, Roma 1993, p. 71.

infantile, tra *game* e *play*, costruendo analisi che sono divenute giustamente famose ma che non ci è possibile trattare qui.

Tornando a noi: il gesto vocale è dunque un «vero movimento di espropriazione o alterazione che al tempo stesso rende possibile e limita strutturalmente il movimento di appropriazione, di identificazione, di costituzione del 'proprio'»¹⁰². Una teoria di questo tipo – *to take the role of the other* – ha un vantaggio eminente su quella dell'imitazione: può essere utilmente impiegata anche nel caso della 'prima parola dell'umanità'. Com'è evidente, infatti, la teoria dell'imitazione applicata alle scaturigini del linguaggio non avrebbe senso. Nelle parole di Mead:

ciò che noi intendiamo con il termine autocoscienza consiste in un risveglio in noi stessi del gruppo di atteggiamenti che noi facciamo sorgere negli altri [...]; l'autocoscienza si riferisce alla capacità di sollecitare in noi stessi un insieme di risposte determinate che sono proprie degli altri individui del gruppo [...]. Il 'Sé' a cui siamo venuti riferendoci sorge quando la conversazione di gesti è sussunta nella condotta della forma individuale¹⁰³.

Le puntualizzazioni di Mead a riguardo sono lodevoli, per la loro capacità di andare teoreticamente a fondo del problema, senza limitarsi – come aveva invece fatto Wright – ad intuizioni non pienamente sviluppate. Mead le sviluppa invece a fondo, fino ad individuare, nella capacità di mettersi nei panni degli altri, una sorta di struttura trascendentale del linguaggio. Qui però il nostro autore «sconta quel residuo di ingenuità naturalistica e quella prospettiva riduzionistica che caratterizzano in ultima istanza la sua impostazione»¹⁰⁴: questa particolare capacità umana sarebbe infatti il risultato di un differente 'apparato biologico'. Aveva ragione Darwin, allora: tra noi e i 'lombrici' le differenze sono di quantità, e non di qualità.

Va sottolineato, comunque, che un'impostazione di questo tipo è in realtà comune, anche oggi, tanto a una certa parte della linguistica (basti pensare alla 'grammatica generativo-trasformativa' di Noam Chomsky¹⁰⁵)

¹⁰² C. Di Martino, *op. cit.*, p. 70. Ci sia concesso un altro (a nostro avviso interessante) parallelismo con la nuova fenomenologia francese; questa volta in questione non è Merleau-Ponty, ma Jean-Luc Nancy, del quale si veda *Corpus*, (pubblicato da Editions A. L. Métaillé, Paris 1992, trad. it. a cura A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995) per una teorizzazione del corpo umano come originariamente soggetto a *ex-peau-sition* (un intraducibile gioco linguistico) verso l'altro e verso la comunità.

¹⁰³ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 178-179.

¹⁰⁴ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 154.

¹⁰⁵ Per una prospettiva generale, di carattere scientifico, sul problema dell'acquisizione del linguaggio si può utilmente fare riferimento a R. Jackendoff, *Patterns in the Mind. Language and Human Nature*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf 1993, trad. it. *Linguaggio e natura umana*, Il Mulino, Bologna 1998. Ampio spazio è dedicato alla prospettiva della 'grammatica generativo-trasformativa', così com'è venuta delineandosi proprio grazie alle prime opere di Chomsky, *Le strutture della sintassi* o l'ormai famosa recensione a *Il comportamento verbale* di Skinner, un libro che portava alle estreme conseguenze il comportamentismo, contro il quale Chomsky si è sempre scagliato duramente. Allo stadio attuale della linguistica, le tesi chomskiane sono con ogni probabilità le più diffuse e accettate nella comunità scientifica.

quanto all'ambito delle cosiddette neuroscienze, le quali, in particolare con la scoperta dei neuroni-specchio¹⁰⁶, sono venute ad assumere posizioni sempre più riduzionistiche e ingenuamente realistiche.

§11. Il punto di arrivo: sapere di sé

In ogni caso, siamo ormai giunti all'oggetto vero e proprio della nostra ricerca: l'autocoscienza, ovvero il sapere di sé, la capacità di di 'essere oggetti a se stessi'. Come abbiamo visto, ad effettuare questo 'passaggio' è il simbolo significativo e, quindi, la voce: «il linguaggio – scrive Carmine Di Martino – è il *medium* di questa possibilità e di questo *transito nel sapere di sé*»¹⁰⁷. Per Mead, dunque, si può avere esperienza di sé solo nel costante essere espropriati

¹⁰⁶ Cfr., sul problema dei neuroni specchio, G. Rizzolatti e C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006. In particolare, i collegamenti tra le teorie di Mead e ciò a cui i neuroni specchio darebbero una base 'neurologica' sono davvero molteplici e, per certi aspetti, sorprendenti. In effetti, secondo gli autori, «il sistema dei neuroni specchio appare decisivo per l'insorgere di quel terreno d'esperienza comune che è all'origine della nostra capacità di agire come soggetti non soltanto individuali ma anche e soprattutto sociali. Forme più o meno complicate di imitazione, di apprendimento, di comunicazione gestuale e addirittura verbale trovano, infatti, un riscontro puntuale nell'attivazione di specifici circuiti specchio. Non solo: la nostra stessa possibilità di cogliere le reazioni emotive degli altri è correlata a un determinato insieme di aree caratterizzate da proprietà specchio» (p. 4). Dalla interpretazione del 'significato' di un oggetto come possibilità d'azione (p. 35, anche sulla scorta di Merleau-Ponty), alla presenza nel 'cervello' di un 'vocabolario d'atti' (p. 129), le affinità con Mead sono molteplici, e in questi casi soprattutto con il testo *Philosophy of Act*, cit., che in effetti viene citato direttamente. Sarebbe proprio in forza del meccanismo dei neuroni specchio (per una definizione si veda p. 80: «a differenza dei neuroni canonici, i neuroni specchio non rispondono alla semplice presentazione di cibo o di generici oggetti tridimensionali, né il loro comportamento pare influenzato dalle dimensioni dello stimolo visivo. Piuttosto, la loro attivazione è legata all'osservazione [...] di determinati atti [...] che comportano un'interazione effetto-oggetto») che l'imitazione (secondo l'interpretazione che del fenomeno dà Jannerod) e, più radicalmente, il significato stesso dell'azione altrui, diventa comprensibile: «[i neuroni specchio] sono alla base, prima ancora che dell'imitazione, del riconoscimento e della comprensione del significato degli 'eventi motori' ossia degli atti degli altri» (p. 96). Essi darebbero adito a quella «comprensione priva di alcuna mediazione riflessiva, concettuale e/o linguistica, essendo basata unicamente su quel *vocabolario d'atti* e su quella *conoscenza motoria* dai quali dipende la nostra stessa capacità d'agire». I neuroni specchio potrebbero essere interpretati, sulla base della nostra incursione nella filosofia meadiana, proprio come quella 'struttura trascendentale' che consente di mettersi nei panni degli altri, e da cui nascerebbe il linguaggio. Questa è la tesi sposata anche dagli stessi Rizzolatti e Sinigaglia: «l'individuazione di un meccanismo capace di realizzare un'immediata comprensione delle azioni altrui e lo studio comparato dei sistemi dei neuroni specchio nella scimmia e nell'uomo sembrano gettare luce sulle basi neurofisiologiche, oltre che dei vari tipi di imitazione, delle differenti modalità di comunicazione, consentendo così di delineare un possibile scenario sull'origine del linguaggio umano» (p. 147). Interessante è notare il fatto che l'ultimo capitolo del libro di Rizzolatti e Sinigaglia sia dedicato all'analisi delle emozioni (la comprensione delle quali avrebbe i neuroni specchio come substrato neurofisiologico, cfr. in particolare p. 178), in un confronto anche col testo di Darwin *L'espressione delle emozioni nell'uomo e nell'animale*, che è proprio il punto da cui ha preso le mosse anche la nostra indagine dell'origine dell'autocoscienza.

¹⁰⁷ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 189.

nell'altro-da-sé: un 'Sé' esiste solo in relazione ad altri 'Sé', e inoltre

è necessario, perché si abbia condotta razionale, che l'individuo assuma un atteggiamento obiettivo, che divenga oggetto rispetto a se stesso [...]. L'individuo può diventare oggetto a se stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale, o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza e di comportamento [...]. L'importanza di ciò che chiamiamo 'comunicazione' (*communication*) sta nella sua capacità di determinare una forma di comportamento all'interno della quale l'organismo o l'individuo può diventare oggetto a se stesso¹⁰⁸.

Per avere coscienza di sé l'individuo deve avere nel suo proprio organismo l'atteggiamento dell'altro a controllo della cosa che sta per fare: in altre parole, deve potersi mettere nei panni degli altri e, così facendo, controllare le proprie azioni, oggettivandole come qualcosa di altro-da-sé. Naturalmente, lo strumento che più di tutti permette questo 'gioco di riflessi' è il linguaggio, che – come abbiamo già notato – ha uno statuto privilegiato:

io non conosco altra forma di comportamento, se non il linguaggio, in cui l'individuo sia oggetto a se stesso, e, per quanto io possa giudicare, l'individuo non è un 'Sé' in senso riflessivo se non è oggetto a se stesso. È questo fatto che fa una fondamentale importanza nella comunicazione dal momento che questo è un tipo di comportamento nel quale l'individuo può rispondere a se stesso¹⁰⁹.

Per comprendere a fondo questo procedimento, Mead introduce la nozione di 'Altro generalizzato', intendendo con questo termine la 'comunità' che rende possibile il sorgere del sapere di Sé. In definitiva, spiega Sini,

il corpo non ha come tale un 'Sé', non ha significato psichico; ma lo acquista all'interno del processo sociale in quanto interiorizza gli atteggiamenti-risposta dell'altro corpo, cioè in quanto acquista una psichicità ovvero una capacità simbolica [...]. Assumendo l'altro in me, io assumo anche me stesso, rendendomi oggetto di me stesso; cioè appunto divento un individuo per un altro individuo. La stessa cosa accade naturalmente anche all'altro¹¹⁰.

Mead usa la parola 'Sé' (*Self*) la quale, proprio per la sua natura riflessiva, indica ciò che può essere contemporaneamente soggetto e oggetto. Tale oggetto è diverso da qualsiasi altro e si differenzia nettamente dall'organismo fisiologico [...]. Si potrebbe dire che esso non è una realtà accanto alla realtà del mondo fisico; il 'Sé' è la correlazione intersoggettiva intesa come processo dinamico di esperienza che è sempre in corso di

¹⁰⁸ G. H. Mead, *Mente, Sé e Società*, cit., p. 156.

¹⁰⁹ Ivi, p. 159.

¹¹⁰ C. Sini, *Simbolismo e intersoggettività in George Herbert Mead*, "Il Pensiero", X, 1965.p. 178.

attuazione¹¹¹.

Ma che cosa 'so' di me? Cioè, «che cosa 'so' in quel 'sapere' che è l'*auto-coscienza*? Io so quello che sono in comune con tutti [...]. Aver coscienza di sé vuol dire rendersi conto di ciò che di sé appartiene a tutti: io *come* l'altro (*ego/alter ego*)»¹¹²? Naturalmente, in Mead questo non significa negare l'individualità della persona: per uscire da questo problema infatti egli introduce la distinzione tra 'Me' ed 'Io', come momento costituenti il Sé. Il 'Me' sarebbe allora il momento sociale, mentre l' 'Io' «sarebbe cioè che costituisce quell'irriducibile individualità con la quale in ultima istanza noi sempre ci identifichiamo»¹¹³; esso nascerebbe come 'scarto' del 'Me'. Cosa questo 'Io' sia, e come però analiticamente sorga rimane, a nostro parere, nella riflessione meadiana più taciuto che spiegato; l' 'Io' rimane più una soluzione *post hoc* introdotta per salvare la libertà e la creatività umana (un problema che investe pressoché qualunque materialismo, e che ha sancito in qualche modo il 'successo' di Epicuro e Lucrezio su Democrito: il *clinamen*, in effetti, sta tutto qui) che non un vero elemento arricchente la speculazione dell'autore.

Ancora una considerazione, prima di lasciare Mead, che può aiutare ad inquadrare la direzione in cui volge la nostra ricerca. Abbiamo visto come l'uomo non preesista al simbolo, e che una 'genealogia dell'umano' non va dall'uomo (*res extensa* e *res cogitans*) al simbolo (il quale nascerebbe allora per una 'esigenza di comunicazione'). Il problema di Mead, che pure ha a suo modo compreso tutto questo, è la presupposizione di una realtà oggettiva in sé (e quindi di un 'uomo' almeno nel senso fisico, di *Körper*, direbbe Husserl) al di fuori della relazione simbolica: Mead non si avvede, qui, dell'azione retrograda del vero. Le scienze umane, per certo verso, sicuramente fanno bene ad indagare la simbolicità umana, intendendola come ciò che differenzia l'uomo dall'animale: scrive Sini, in un testo dal titolo significativo (*Dal simbolo all'uomo*): «nessun animale raffigura il mondo davanti a sé come oggetto [...]; nessuno traccia segni grafici come simboli del mondo. Ciò è proprio lo stesso che dire: nessun animale ha la parola»¹¹⁴. Questo è pacifico per tutte le scienze umane, dall'antropologia alla psicologia; ma non c'è nessun 'passaggio alla filosofia' nel constatare questo. La filosofia inizia proprio quando questa asserzione viene rovesciata (con intento critico e teoretico, naturalmente, e non meramente provocatorio), cambiando le carte in tavola e, anche (per così dire), cambiando i connotati dell'uomo.

Certo l'uomo è *animal symbolicus*, come voleva Cassirer, ma non in

¹¹¹ Ivi, p. 188.

¹¹² C. Di Martino, *op. cit.*, p. 190. Anche qui si può istituire un parallelismo, seguendo proprio Di Martino, tra queste posizioni meadiane e Jacques Derrida. Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; trad. it. e cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968: qui l'autore definisce la co-scienza come *cum-scire*, in analisi che per più aspetti si ricollegano a quelle di Mead e sulle quali dovremo tornare più avanti.

¹¹³ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 192.

¹¹⁴ C. Sini, *Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano 1984, p. 5.

quanto avrebbe una presunta 'interiorità' da esprimere¹¹⁵, come pensa il senso comune, ma bensì in quanto è l'esistenza di simboli significativi a rendere possibile la sua genesi. Se il mondo sia già da sempre un mondo di significatività aperta (come vorrebbe Heidegger) oppure se si tratti di veder sorgere anche il significato, è questione che andrà affrontata nelle prossime pagine. Comunque, in definitiva,

pensare, come [...] Mead, che il linguaggio sia il prodotto di una evoluzione e selezione di tipo darwiniano di segni e gesti comunicativi preesistenti significa non aver compreso la profonda e costitutiva relazione che lega segno, mondo e linguaggio. È entro la forza evocativa per molti versi misteriosa ed enigmatica della parola che anche il mondo e il segno si manifestano, divengono oggetto di visione e di considerazione¹¹⁶.

¹¹⁵ Ricordiamo qui la nota definizione che dà Hegel di 'simbolo' nella *Introduzione* alla Parte Seconda della sua *Estetica*: «il simbolo è un'esistenza esterna che è immediatamente presente o data dall'intuizione, ma che non deve essere presa in base a lei stessa, così come immediatamente si presenta, bensì in un senso più ampio e universale». Crediamo sia possibile sostenere che in queste righe è racchiusa tutta l'interpretazione dell'uomo così com'è data dalle scienze umane occidentali: un'esteriorità (un corpo, un gesto) che sta per qualcosa d'altro, e cioè per un'interiorità (ecco quella che Sini chiama 'strategia dell'anima').

¹¹⁶ C. Sini, *Dal simbolo all'uomo*, cit., pp. 20-21.

IV. DUE CRITICHE: L'INTERSOGGETTIVITÀ E IL LINGUAGGIO

«Non c'è un luogo della verità dove si debba andare a cercarla costi quel che costi, anche spezzando i rapporti umani e i legami della vita e della storia. Il nostro rapporto con la verità passa attraverso gli altri. O andiamo verso la verità con loro, o non è verso la verità che andiamo.»

«L'effetto retroattivo del vero: l'esperienza del vero non può trattenersi dal proiettare se stessa nel tempo che l'ha preceduta. Spesso non si tratta che di un anacronismo e di un'illusione, ma [...] si tratta di una proprietà fondamentale della verità.»

M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia.*

§12. Introduzione

A questo punto del nostro cammino, né Darwin, né Wright, né Mead, che pure ci sono stati utilissimi nel delineare i primi passi di un percorso complesso, possono più esserci d'aiuto. Ciò che ora si tratta di fare è comprendere quali sono gli snodi problematici lasciati intoccati dai nostri autori, per iscrivere il problema della nascita dell'autocoscienza in un percorso che sia veramente genealogico, e che pertanto non lasci inavaso alcun problema. Tutti e tre i nostri 'accompagnatori' (chiamiamoli così) presuppongono alcuni elementi che non possiamo accettare: Darwin la gestualità wundtianamente intesa¹¹⁷, Wright le sue spiegazioni troppo ingenuamente legate all'aumento della capacità cranica¹¹⁸ e, da ultimo, Mead¹¹⁹, che, in particolare, ha lasciato aperto il problema dell'intersoggettività, presupponendola ma non spiegandola nella sua genesi, come appunto si tratterebbe di fare per raggiungere una comprensione genuinamente filosofica del problema della genesi dell'uomo. Si potrebbe dire che abbiamo risolto il problema di Darwin con Wright, e quello di Wright con Mead; ma quelli (poiché sono più d'uno) di Mead rimangono, appunto, insoluti e, come vedremo, non sarà facile uscirne (dire "risolverli" sarebbe fuori luogo).

Ciò che si tratta dunque di compiere in questo capitolo è un ulteriore passo avanti, che si configura in realtà più come un ulteriore passo indietro: siamo alla ricerca di uno strato di analisi ancora più originario di quello a cui siamo pervenuti finora. A questo scopo, prenderemo principalmente in considerazione due problemi: quello della 'circularità linguistica' e quello, appunto, dell'intersoggettività. In entrambi i casi, le questioni che abbiamo deciso di trattare qui sorgono dallo stesso Mead, che sembra non avvedersi (e sicuramente non comprende) la reale profondità del tema dell'intersoggettività e di quello della circularità linguistica. In particolare il secondo tema assume nella storia della filosofia molteplici maschere, venendo infine ad assumere, nella riflessione di Carlo Sini, della quale ci gioveremo a più riprese, la figura

¹¹⁷ Cfr. *supra* cap. I.

¹¹⁸ Cfr. *supra*, cap. II.

¹¹⁹ Cfr. *supra*, cap. III.

dello stacco retroflesso, sulla quale insisteremo anche nel prossimo capitolo.

A farci da guida, a volte sotterranea, a volte esplicita, in questa nostra indagine dei 'punti insoluti' delle analisi meadiane sarà quel capolavoro di Maurice Merleau-Ponty che si intitola *La prosa del mondo*, che non solo tratta di entrambi i problemi con straordinaria profondità e penetrazione, per quanto succintamente, ma che nelle sue ultime pagine (l'opera è, purtroppo, incompiuta) arriva a individuare proprio in quel gesto particolare che è la parola (e quindi, la voce) un'uscita adeguata dal problema dell'intersoggettività, e nello 'stare filosoficamente consapevole' all'interno del circolo del linguaggio una risposta pertinente al primo problema: due punti sui quali insisteremo nel capitolo VI. Al suo fianco, anche se spunta esplicitamente solo nell'esergo a questo capitolo, avremo un altro scritto di Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*¹²⁰, che tratta spesso di problemi simili con altrettanta profondità.

Per quanto riguarda il primo punto, è risultato evidente nel corso delle nostre analisi il fatto che tutte le posizioni filosofiche considerate non riescono a (e anzi, per la maggior parte non tentano neppure di) dar conto della circolarità del linguaggio, una problematica che arriva poi ad assumere la 'figura' dell'azione retrograda del vero¹²¹. In particolare è proprio Mead, che così argutamente ci ha guidato nel 'superamento' di Darwin e Wright, a rimanere poi impigliato in questo paradosso. Egli si preoccupa infatti di non cadere nello stesso errore dei suoi predecessori, e cioè di presupporre nei due cani che si azzuffano la presenza di 'menti' catapultatesi nel cervello degli animali non si sa da dove e non si sa come. Non si preoccupa affatto, però, della sua mente, con la quale osserva e descrive.

Che questa mente sia di fatto presupposta alla descrizione è un pensiero che non lo coglie e non lo turba. Non vede perciò l'effetto retrogrado che questa mente produce su ciò che descrive. Le parole, cioè, come lui dice, i simboli significativi, che egli stesso usa, descrivono la 'realtà' dal loro punto di vista, cioè in quanto effetti divenuti ('evoluti') del gesto della voce e della sua interiorizzazione sociale. Questo lo sa benissimo e anzi nessuno, si potrebbe dire, lo sa meglio di lui. Ma se ne dimentica e non si fa caso. Prende i simboli significativi ("cane" ecc) e fa loro corrispondere delle 'realtà' in sé e per sé che sarebbero l'esatto corrispondente 'oggettivo' di quei simboli¹²².

Le origini sono rozze. Ma allora Mead deve anche ammettere che il cane, il bambino, l'uomo, la mente e così via sono oggetti che nascono a loro volta all'interno di gestualità primitive per le quali queste 'cose' letteralmente non ci sono. Esse compaiono solo al livello di quei gesti che sono diventati simboli significativi e per quei soggetti che da questi gesti sono formati e

¹²⁰ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Éditions Gallimard, Paris 1953, trad. it. *Elogio della filosofia*, SE, Milano 2008.

¹²¹ Abbiamo criticato questo nei capitoli precedenti per tutti i tre autori, poiché la sua azione è particolarmente avvertibile in un certo 'naturalismo ingenuo' o 'realismo ingenuo' da cui né Darwin, né Wright, né Mead riescono ad uscire, pur con tutte le differenze e le distinzioni che questi tre autori richiedono.

¹²² C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 18.

informati.¹²³

È interessante notare come il problema della circolarità, nella storia della filosofia, non è certo poco frequentato, anzi: numerosi sono gli autori che, per quanto diversamente, se ne sono resi conto. Un esempio brillante di questo (e pertinente al nostro cammino, visto lo stesso Merleau-Ponty si è molto interessato a questo autore) ci viene da Montaigne, che nella ben nota *Apologia di Raymond Sebond* scrive:

per giudicare le apparenze che riceviamo dagli oggetti, ci occorrerebbe uno strumento giudicatorio; per controllare questo strumento, ci occorre una dimostrazione; per controllare la dimostrazione, uno strumento: eccoci in un circolo vizioso. Poiché i sensi non possono chiudere la nostra disputa, essendo essi stessi pieni d'incertezza, bisogna che lo faccia la ragione; nessuna ragione potrà stabilirsi senza un'altra ragione: ed eccoci riportati indietro fino all'infinito¹²⁴.

Spieghiamoci meglio: se, come ormai è chiaro, comprendere la genesi dell'umano significa poi non molto altro dal comprendere la genesi del linguaggio (della ragione, direbbe Montaigne) e di quel 'simbolo significativo' che ha così ben tematizzato Mead, non possiamo non tener conto del fatto che a parlare del linguaggio è il linguaggio stesso¹²⁵, che tenta di assumere un punto di vista 'al di fuori di se stesso', con una assunzione ancora propriamente metafisica che è di fatto impossibile; come scrive Merleau-Ponty, «sarebbe piacevole lasciare la situazione confusa e irritante di un essere che è ciò di cui parla e guardare il linguaggio come se l'essere non vi fosse implicato, dal punto di vista di Sirio o dell'intelletto divino, che è senza punto di vista»¹²⁶.

Infatti, «volendo pensare il linguaggio, vale a dire ridurlo a cosa davanti al pensiero, rischiamo sempre di prendere per un'intuizione dell'essere del linguaggio i procedimenti coi quali il nostro linguaggio cerca di determinare l'essere»¹²⁷. Il linguaggio deve invece «cercare di possedersi [...], di parlare della

¹²³ *Ivi*, p. 19.

¹²⁴ M. de Montaigne, *Essays*, trad. it. a cura di F. Garavini, *Saggi*, 2 voll., Adelphi, Milano 2005, p. 800.

¹²⁵ Noi che scriviamo queste pagine, giova ricordarlo, siamo un'autocoscienza che cerca di tracciare, dal proprio punto di vista (in quanto stacchi retroflessi della pratica della scrittura, direbbe Sini), la genesi dell'autocoscienza stessa. Il paradosso è evidente, e come si vedrà, non si tratta di scioglierlo, ma piuttosto di imparare ad abitarlo, ossia di comprendere un'etica di nuovo genere, vera e propria etica del sapere.

¹²⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 2. Il principale spunto polemico è qui naturalmente Husserl, e in particolare il testo delle *Ricerche Logiche*. Merleau-Ponty ripete qualche pagina dopo: «Husserl dimenticava una cosa: [...] che l'elenco che egli fornisce delle costruzioni di significato possibili porta il marchio del linguaggio che lui stesso parlava» (p. 50).

¹²⁷ *Ibidem*. Poco oltre, più estesamente, Merleau-Ponty scrive: «se il linguaggio è paragonabile a quel punto dell'occhio, di cui parlano i fisiologi, che ci fa vedere ogni cosa [in realtà probabilmente qui Merleau-Ponty si riferisce al cosiddetto 'punto cieco', un punto in cui l'occhio non riesce a vedere, per cui la parte mancante è normalmente ricostruita in via ipotetica dal cervello. Curiosamente, Peirce fa lo stesso esempio a proposito dello stesso

parola, anziché di usarla soltanto»¹²⁸; ovvero «il miglior metodo per conservare al linguaggio il significato prodigioso che si è trovato in lui non è quello di tacere¹²⁹, di rinunciare alla filosofia e di tornare alla pratica immediata del linguaggio: è così che il mistero deperirebbe nell'assuefazione. Il linguaggio rimane enigmatico solo per chi continua a interrogarlo»¹³⁰. Ciò che si tratta piuttosto di far è di 'star dentro' a questo circolo, tematizzandolo e comprendendolo, poiché uscirne non è possibile. Per tentare di capire questa questione ci avvaleremo delle considerazioni di Martin Heidegger¹³¹, filosofo che è già inevitabilmente evocato dall'uso della parola "circolo" (ci riferiamo naturalmente in particolare al §32 di *Essere e tempo*) ma anche di un altro pensatore, che pur in modo diverso, era ben consapevole del problema: Ludwig Wittgenstein¹³². Spazio non marginale (e, anzi, fondamentale per comprendere adeguatamente il problema) sarà dedicato anche alla questione del foglio-mondo in Peirce¹³³ che, come vedremo, non è che un altro nome, un'altra figura, dello stesso problema: ci sarà utile soprattutto per capire come stare nel circolo, comprensione che attingeremo dall'*etica della scrittura* di Carlo Sini.

L'altra grande questione che ora ci sta di fronte riguarda l'intersoggettività: per questa, non potremo che partire ancora una volta da una critica della posizione meadiana¹³⁴, la quale assume indebitamente la comunità e l'essere-insieme dell'uomo come un dato di fatto che non richiede ulteriori analisi. Come vedremo, è questo un punto particolarmente scottante, che ritorna in tutta la produzione filosofica successiva, e in particolar modo in quella "corrente post-fenomenologica" che ha conosciuto le *Meditazioni Cartesiane* di Husserl¹³⁵, testo esplicitamente dedicato a questa problematica. Considereremo dunque l'impostazione husserliana, la quale, pur essendo

problema: cfr. *Scritti scelti*, cit., p. 352], esso evidentemente non saprebbe vedere se stesso e non lo si può osservare [...]. Non rimane che 'pensarlo di sbieco', 'mimare', o 'manifestare' il suo mistero [...]. Poiché ciò di cui parleremo non è colui *che* ne parla, ciò che diremo non ne darà una definizione sufficiente. Nel momento in cui crediamo di afferrare il mondo come se fosse senza di noi, non afferriamo più il mondo perché siamo nel mondo per afferrarlo. Nello stesso modo rimarrà sempre, dietro i nostri propositi sul linguaggio, più linguaggio vivente di quanto i nostri propositi riusciranno a inchiodarne sotto il nostro sguardo. Tuttavia la situazione sarebbe senza via d'uscita, questo movimento di regressione sarebbe vano, e con lui la filosofia, solo se si trattasse di spiegare il linguaggio, di decomporlo, di dedurlo, di fondarlo o di compiere qualsiasi operazione che ne derivi la trasparenza da una fonte esterna. In questo caso si avrebbe sempre una riflessione che in quanto tale, dunque parola, dunque ciò che pretende di avere per oggetto, sarebbe di principio incapace di ottenere ciò che cerca» (pp. 124-125). Ma del resto, come vedremo immediatamente, non è questo ciò che si tratta di fare.

¹²⁸ Ivi, p. 112.

¹²⁹ Ricordiamoci dell'ultima proposizione, la 7, del *Tractatus* di Wittgenstein: «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Toutledge and Kegan Paul, London 1961, trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, ora 1998, p. 109. Considereremo questo nel §13.

¹³⁰ M. Merlau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 125.

¹³¹ Cfr. *infra*, §14.

¹³² Cfr. *infra*, §13.

¹³³ Cfr. *infra*, §15.

¹³⁴ Cfr. *infra*, §16.

¹³⁵ Cfr. *infra*, §17.

filosoficamente più “avvertita” di quella di Mead (che non ha conosciuto a fondo i grandi sistemi dell'idealismo tedesco) comunque non riesce a risolvere soddisfacentemente il problema del solipsismo. In una situazione simile si trova Heidegger, che nuovamente ci sarà d'aiuto e di ispirazione¹³⁶: sia detto per inciso, proprio da questa questione sono partite certe interpretazioni che hanno creduto (forse a ragione, non è questo il problema che abbiamo davanti ora) di ritrovare nel suo stesso pensiero le ragioni della sua adesione al nazionalsocialismo. In conclusione, considereremo una delle posizioni più radicali della contemporaneità per quanto riguarda questa tematica, quella di Jean-Luc Nancy, alla quale accenneremo brevemente¹³⁷, ma che, come vedremo, non sarà esente da una critica di indebita presupposizione, al pari delle altre. Per risolvere i nostri problemi, non ci rimarrà poi che attendere il capitolo VI, dove si tratterà di trovare una risposta alla questione dell'intersoggettività (che sarà vista sorgere, com'è ormai facile aspettarsi, dalla gestualità) e si imparerà a “dimorare nel linguaggio”, ben consci dei suoi limiti e delle sue illusioni prospettiche.

a. *Il linguaggio parla di sé*

§13. Wittgenstein

Supponiamo di far corrispondere ad A il fatto “Leibniz sta pensando alla distinzione tra verità di fatto e verità di ragione in relazione al problema dell'esistenza del mondo e al problema dei mondi possibili”; e poi di far corrispondere a B il fatto “Wittgenstein sta pensando che il mondo è tutto ciò che accade”¹³⁸. Allora A e B sono eventi *del* mondo¹³⁹. Eventi di fatto accaduti nel mondo, per es. in una casa di Hannover o nella foresta di Vienna. Sicché il loro contenuto (ciò che dicono del mondo) è a sua volta contingente, è un fatto interno di quel mondo di cui parlano.

Ma, beninteso, anche la proposizione “A o B sono eventi del mondo” è un evento del mondo. Sicché il problema ermeneutico della verità si pone a un livello di radicalità che oltrepassa non soltanto la teoria delle proposizioni vero-false del *Tractatus*, ma anche ogni ampliamento della nozione di linguaggio quale troviamo nel secondo Wittgenstein¹⁴⁰.

Qui Carlo Sini spiega con efficacia il problema di cui ci stiamo occupando: la circolarità del linguaggio, il linguaggio che parla di se stesso.

¹³⁶ Cfr. *infra*, §18.

¹³⁷ Cfr. *infra*, §19.

¹³⁸ Questa, com'è noto, è la prima proposizione del *Tractatus*: «il mondo è tutto ciò che accade». Cfr. L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 25. D'ora in poi ci limiteremo, per le citazioni dirette dall'opera di Wittgenstein, alla numerazione delle proposizioni, tralasciando il numero di pagina dell'edizione italiana, alla quale facciamo comunque costante riferimento per la traduzione.

¹³⁹ Il riferimento è qui alle proposizioni 2.1 e 2.141: «noi ci facciamo immagini dei fatti» e «l'immagine è un fatto».

¹⁴⁰ C. Sini, *Wittgenstein e l'immagine*, in Id, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 217.

Certamente, Wittgenstein ha il grande merito di rendersi conto di certe problematiche, cose che 'logicisti' al pari di lui come Russell o Frege non hanno fatto; ma è altrettanto vero che le analisi condotte in ambito fenomenologico ed ermeneutico (in particolare ovviamente da Heidegger) su questo problema sono più radicali e profonde. Proprio per questo motivo iniziamo la nostra trattazione, allora, dalle proposizioni del *Tractatus*, per rivolgerci solo dopo alle pagine di *Essere e tempo*: è comunque innegabile, infatti, che le intuizioni di Wittgenstein possano costituire una guida eccellente per penetrare nella nostra questione, forse proprio anche in virtù del loro essere così vicini alle teorie 'ingenue' del linguaggio.

Ad ogni modo, quello di cui ci stiamo occupando qui è uno dei nodi teorici dell'opera wittgensteiniana: l'evento del linguaggio è l'indicibile per eccellenza, in quanto ciò che si può dire sono gli stati di cose (*Sachverhalten*), e dire che un evento è uno stato di cose è quantomeno problematico, se non del tutto insensato¹⁴¹. Ancora con le parole di Sini:

in sintesi: qualcosa c'è, o *accade* (l'essere). Ma questo è manifestamente un *pensiero*. Il quale propriamente c'è in quanto viene detto (e così pensato) in *parole*, cioè in suoni e segni verbali, Che sono poi stati di cose o fatti del mondo, eventi il cui 'c'è' è nel mondo. E il circolo ricomincia; il capogiro 'storico' del filosofo non ha fine né senso.¹⁴²

Wittgenstein stesso, nelle sue riflessioni, sembra a volte dimenticarsi di queste importanti considerazioni. Quando scrive, ad esempio, che «i fatti nello spazio logico sono il mondo»¹⁴³, sembra porre se stesso al di fuori dello spazio logico (Scrivi Sini: «ma dove stanno Wittgenstein e la sua parola? Forse sul carro tirato dalle fanciulle figlie del sole? È Wittgenstein un nuovo *Myster?*»¹⁴⁴);

¹⁴¹ Si potrebbe obiettare che il linguaggio non è altro che un'immagine dei fatti, e quindi anch'esso sarebbe uno stato di cose, in base a 2.141. Infatti cfr. 4.011: «a prima vista la proposizione (quale, ad esempio è stampata sulla carta) non sembra essere un'immagine della realtà della quale essa tratta [...]. Eppure i linguaggi segnici si dimostrano immagini, anche nel senso consueto di questo termine, di ciò che rappresentano». Ma questo è un problema cardinale, tanto che nei *Quaderni 1914-1916* Wittgenstein scrive: «non riesco a capire in che misura e in che senso la proposizione è l'immagine dello stato di cose! Quasi mi vien da rinunciare a tutti i miei sforzi». In realtà, qui e per i nostri limitati scopi, è sufficiente tener distinto il linguaggio, che certamente è (o meglio, sempre presuppone) uno stato di cose (basti pensare alla mia voce, o all'inchiostro con cui è scritta questa frase), e un'altra è l'evento del linguaggio. L'evento è per il linguaggio ciò che per l'immagine è la forma di raffigurazione: «da sua propria forma di raffigurazione l'immagine non può raffigurarla. Può solo esibirla nei fatti determinati. L'immagine non può porsi fuori della propria forma di raffigurazione. Essa non è visibile (raffigurabile) in sé, poiché è la condizione stessa della visibilità, cioè della raffigurabilità» (C. Sini, *Wittgenstein e l'immagine*, cit., p. 223). Cfr. anche L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 31, proposizione 2.172: «da sua propria forma di raffigurazione, tuttavia, l'immagine non può raffigurarla; essa la esibisce». Ricordiamoci di Merleau-Ponty, che non diceva affatto diversamente.

¹⁴² C. Sini, *Wittgenstein e l'immagine*, cit., p. 236.

¹⁴³ Proposizione 1.13.

¹⁴⁴ C. Sini, *Scrivere il silenzio. Wittgenstein e il problema del linguaggio*, Egea, Milano 1994, p. 13. Le citazioni da questo testo saranno a volte necessariamente approssimative, dato il carattere quantomeno 'atipico' delle sue pagine.

e del resto egli stesso è consapevole del problema, e si fa le nostre stesse domande, quando scrive, nei *Quaderni*, con un entusiasmo ben diverso da quello che traspare dal *Tractatus*: «ma che diavolo è questo 'luogo logico'!?»¹⁴⁵. Si potrebbe sostenere, come pure è stato fatto¹⁴⁶, che qui è racchiuso il nocciolo del *Tractatus*. Per farcene un'idea più precisa leggiamo la penultima proposizione dell'opera per intero:

le mie proposizioni si illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo¹⁴⁷.

Che cosa significa questa asserzione, che sembra mandare a gambe all'aria tutto il lavoro precedente? È qui il nocciolo del cosiddetto 'Mistico'¹⁴⁸ in Wittgenstein, ma anche il problema stesso della forma logica trova la sua «mannaia dell'insensatezza»¹⁴⁹ proprio con questa proposizione. Con il problema della forma logica Wittgenstein tocca i «limiti del *logo*», che non sono poi altro che i «limiti stessi della filosofia»¹⁵⁰: «per rappresentare la forma logica dovremmo poter situare noi stessi fuori dalla logica. Vale a dire, fuori dal mondo»¹⁵¹. Eccoci al nostro problema: un sistema di segni non può essere colto dal di fuori, non si può vedere la vista¹⁵². Né tanto meno si può creare un nuovo sistema di segni per dire il primo¹⁵³: ogni linguaggio è infatti coestensivo al mondo. Qual è allora il senso del *Tractatus*, dato che esso è tutto concentrato intorno al dire ciò (la forma logica) di cui non si può parlare?

¹⁴⁵ C. Sini, *Wittgenstein e l'immagine*, cit., p. 234; L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 164. La nota è datata 18.11.1914.

¹⁴⁶ Cfr. P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2004, trad. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, laddove scrive: «mi sembra che tutto il *Tractatus* possa riassumersi in questa formula straordinariamente concisa: «Ciò, che nel linguaggio esprime sé, noi non lo possiamo esprimere mediante il linguaggio» (4.121). Mai nessuno aveva dato voce in modo così chiaro e profondo a quel che è giusto chiamare il mistero del linguaggio, e che è identico al mistero del mondo» (p. 70).

¹⁴⁷ Proposizione 6.54.

¹⁴⁸ Scrive bene Pierre Hadot: «di primo acchito la parola "mistico" si presenta in Wittgenstein quale sinonimo di "ciò che non si può esprimere", "che è indicibile" [...]. Ma ha in realtà un carattere più preciso [...]: penso che per lui il 'mistico' sia caratterizzato precisamente dal fatto di essere un sentimento, un'emozione, un'esperienza affettiva (un *Erlebnis* e non un'*Erfahrung*) che non si può esprimere» (P. Hadot, *op. cit.*, pp. 14-15).

¹⁴⁹ C. Sini, *Scrivere il silenzio*, cit., p. 84.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 88.

¹⁵¹ *Ibidem*. Cfr. la proposizione 4.12: «da proposizione può rappresentare la realtà tutta, ma non può rappresentare ciò che, con la realtà, essa deve avere in comune per poterla rappresentare – la forma logica. Per poter rappresentare la forma logica, noi dovremmo situare noi stessi con la proposizione fuori dalla logica, ossia fuori dal mondo»; ma cfr. anche 4.121, 5.6 e 5.61.

¹⁵² Cfr. proposizione 5.633 ss.

¹⁵³ Con questo è dichiarata insensata ogni linguistica o filosofia del linguaggio, come sottolinea Sini (*Ivi*, p. 89), avvicinando questa posizione di Wittgenstein a quelle che Heidegger espone nelle pagine di *In cammino verso il linguaggio* e che vedremo più avanti.

Il senso del suo lavoro Wittgenstein l'ha messo subito in chiaro, fin dalla fondamentale *Prefazione*: «il libro vuole tracciare un limite al pensiero, o piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri: ché per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può)»¹⁵⁴. Il senso del *Tractatus* è etico, è una prassi:

la logica è, più profondamente, un'etica. La traduzione, la proiezione, il rispecchiamento 'mostra sé' nell'*uso* logico (nell'*uso* dotato di senso). Non possiamo dire, però, *che cosa* essi siano. Possiamo solo mostrarli nel loro *come*. Cioè *esibirli facendo*¹⁵⁵.

Esso fa salire il lettore che lo comprende fino ai limiti dell'esprimibile, al cospetto, si potrebbe dire, della forma logica, che è trascendentale. Quest'opera vuole mostrare, esibire¹⁵⁶ la logica e la filosofia ai loro limiti, e per farlo ci fornisce una 'scala' che non è il limite stesso, né è, naturalmente, al di là del limite¹⁵⁷, ma che ci permette di intravederlo, questo limite; poi, la scala va buttata via, e con essa l'intero *Tractatus*, che in questo modo si configura come vero e proprio 'percorso sapienziale'¹⁵⁸ novecentesco.

Alla fine del *Tractatus* il problema è di 'vedere rettamente il *Tractatus*'. In cammino *dentro* il linguaggio (dentro la proposizione dotata di senso e la sua forma logica) insegna certo molte cose su due domande: "che cosa significa pensare?" e "Qual è la relazione che lega segno, linguaggio e realtà?". Ma soprattutto insegna l'impossibilità di queste stesse domande. La domanda è priva di senso esattamente come la pretesa di guardarsi l'occhio col medesimo occhio che vede [...]. Sicché l'immagine wittgensteiniana di delimitare il pensiero dall'interno è assai appropriata, ancorché aporetica e alla fine inattuabile. Essa, paradossalmente, si attua nel 'mostrarsi' inattuabile. Questo però indica allora la *funzione* della filosofia e il suo 'metodo' – che è un passaggio alla *prassi*. Questa prassi è a suo modo un'ascesa mistica¹⁵⁹.

In termini simili si esprime anche Hadot, nel suo *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*:

se Wittgenstein insiste tanto sui limiti del linguaggio, è perché in fondo vuole lasciare intravedere uno stato di saggezza silenziosa, raggiungibile da chi avrà oltrepassato le proposizioni del *Tractatus*. Ogni discorso del libro verrà

¹⁵⁴ L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁵ C. Sini, *Wittgenstein e l'immagine*, cit., p. 248.

¹⁵⁶ Cfr. proposizione 4.121.

¹⁵⁷ Cfr. proposizione 5.61.

¹⁵⁸ C. Sini & R. Fabbrichesi Leo, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, Hestia, Como 1993, p. 79.

¹⁵⁹ Ivi, p. 95. Per il senso della 'prassi mistica' in Wittgenstein e non solo, si potrà utilmente fare riferimento a P. Hadot, *Giochi linguistici e filosofia*, in Id., *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, cit., pp. 92-115.

gettato via come una scala ormai inutile, che si distrugge da sola dopo aver svolto la sua funzione terapeutica (come il discorso filosofico che per gli antichi scettici era un semplice purgante, da eliminare con le sostanze cattive), e lascia spazio al silenzio di un'esistenza saggia nella quale il problema della vita sarà risolto dalla sua stessa scomparsa¹⁶⁰.

«La logica di Wittgenstein è così una semiotica speculativa nel senso di Peirce, ed è un'ermeneutica del senso (un'ermeneutica dell'esserci come essere-nel-mondo) nel senso di Heidegger»¹⁶¹: noi ci muoviamo proprio all'interno di questa triade, nel «segno dei tre», come direbbe Umberto Eco. A costo di attirarci sguardi di odio tanto da parte 'analitica' quanto da parte 'continentale' (per usare una terminologia aberrante ma ormai in uso) preferiamo sottolineare qui quei punti (non molti, in ogni caso, ma, a nostro parere, straordinariamente fecondi) che avvicinano Wittgenstein e Heidegger, piuttosto che evidenziarne le differenze in una continua corsa all'affermazione dell'identità filosofica di correnti di pensiero ideologizzate, più spesso contrapposte gratuitamente che comprese. Del resto, non siamo certo gli unici a cogliere questi punti di contatto, di enorme valore per chiunque abbia voglia di pensare davvero, senza barricarsi in assunzioni 'partitiche' dogmatiche e ottuse: oltre a Carlo Sini, naturalmente, anche Pierre Hadot nota una somiglianza essenziale:

dopo il *Tractatus* è impossibile non prendere posizione nei confronti di ciò che si potrebbe chiamare l' 'insormontabilità' del linguaggio: «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»¹⁶². Il linguaggio appare come una struttura insormontabile dell'essere umano [...]. Ogni *a priori* è 'linguistico'. Secondo la formula identificabile di Heidegger: «se andiamo alla fontana, se attraversiamo il bosco, attraversiamo già sempre la parola fontana, la parola bosco, anche se non pronunciamo queste parole e non ci riferiamo a nulla di linguistico»¹⁶³.

Ecco dunque che lo stesso Hadot, che abbiamo seguito in più di un'occasione per indagare il *Tractatus*, lancia il problema nella direzione di Heidegger: non resta allora, adesso, altro che abbandonare il 'misticismo' e la seconda, silenziosa parte del *Tractatus* per studiare in che modo Heidegger affronti questo problema, che lo si chiami foglio-mondo, forma logica o *circolo ermeneutico*.

§14. Heidegger

Interrogante: È veramente possibile parlare del linguaggio? [...] Un parlare del linguaggio comporta – è pressoché inevitabile – l'abbassamento del linguaggio stesso ad oggetto.

¹⁶⁰ P. Hadot, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶¹ C. Sini, *Wittgenstein e l'immagine*, cit., p. 234.

¹⁶² Cfr. *Tractatus*, proposizione 5.6.

¹⁶³ P. Hadot, *op. cit.*, p. 72.

Giapponese: Ma se è così, ne sfugge l'essenza.

I: Abbiamo preteso di dominare il Linguaggio, anziché porci in atteggiamento di ascolto nei suoi confronti.

G: Il parlare sarebbe allora possibile solo nell'ascolto del Linguaggio... Quali le condizioni perché questo ci risulti possibile?

I: Un parlare nell'ascolto del Linguaggio è possibile solo come colloquio.

G: E noi stiamo colloquiando, questo è certo.

I: Ma è, il nostro, un colloquio *derivante* dall'essenza del Linguaggio?

G: Mi sembra che noi ci stiamo ora muovendo in un circolo. Un colloquio che derivi dal Linguaggio è necessariamente connesso a un appello dell'essenza del Linguaggio. Ma come può per quel colloquio realizzarsi l'appello, se esso stesso, quel colloquio, non si è prima disposto e impegnato a un ascolto che immediatamente attinga l'essenza?

I: Questo strano rapporto lo chiamai altra volta il circolo ermeneutico.¹⁶⁴

In questo dialogo tra se stesso (è proprio Heidegger che si nasconde dietro l'Interrogante, come si sarà già capito) e un Giapponese, il pensatore tedesco sembra tornare sulle posizioni enunciate oltre trent'anni prima in *Essere e tempo*. In questo passo si fanno più evidenti, che non nel testo del '27, i legami interni tra la struttura stessa del linguaggio e la circolarità¹⁶⁵. Soprattutto in questo testo, ma comunque in generale nel tardo Heidegger, specialmente sulla base della lettura dell'opera poetica di Hölderlin, si viene a configurare sempre più un mutamento di prospettiva rispetto alle posizioni di *Essere e tempo*. Qui, infatti, riprendendo la tesi enunciata nella *Lettera sull' 'Umanismo'*¹⁶⁶, si ha una svolta profonda nella concezione del linguaggio (che forse è il problema stesso della *Kebre* heideggeriana¹⁶⁷). Prima di affrontare questa questione, preme

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1959, trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1973, p. 121 ss.

¹⁶⁵ Vale la pena di notare che questa circolarità sta alla base del concetto stesso di "ermeneutica", uno dei termini che attraversano tutta la riflessione heideggeriana: «il pensiero filosofico [...] è essenzialmente pensiero ermeneutico, esercizio di interpretazione del linguaggio, dove interpretazione per ora indica genericamente il fatto che il pensiero lavora sul e nel linguaggio, perché questa è l'unica via che gli è data per cercare di pensare l'essere» (G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio in Heidegger*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963, p. 146).

¹⁶⁶ M. Heidegger, *Brief über den 'Umanismus'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' 'Umanismo'*, Adelphi, Milano 1995. Direttamente con le parole di questo testo: «il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora» (p. 31).

¹⁶⁷ Scrive infatti Di Martino: «ciò che si chiama la 'svolta' potrebbe [...] anche essere vista come il passaggio da una concezione essenzialmente impoetica – vale a dire dichiarativa, asservita, discorsiva, del linguaggio (dipendente dall'interpretazione aristotelica), a una concezione poetica (che ha come suo riferimento dichiarato Hölderlin [...]). Il linguaggio, in *Essere e tempo*, viene sempre a cose fatte» (C. Di Martino, *Segno, gesto, parola*, cit., p. 72). Vattimo invece vede il problema della *Kebre* più legato alla questione del rapporto tra l'Esserci e l'essere: prima della svolta l'Esserci è, almeno, la via privilegiata di accesso all'ente; dopo, invece, l'intenzione di Heidegger (che è poi l'intenzione che sottostava alla

mettere in evidenza il problema della circolarità intrinseca di un discorso sul linguaggio, circolarità che emerge bene dal passo citato. È questo un punto tipico della riflessione tarda dell'autore, ma bisogna comprenderlo bene: esso non è, proprio per la concezione di Heidegger del problema, legato alla sola 'filosofia del linguaggio', ma la circolarità si estende a tutta l'ontologia, in quanto, come evidenzia bene Vattimo, «l'impossibilità di definire l'essere è, sotto un certo aspetto, un'impossibilità linguistica: non si può trovare una proposizione che, volendo essere definizione dell'essere, per la sua stessa struttura non lo riduca al livello degli enti»¹⁶⁸. Ma questo è proprio il problema di quando il linguaggio parla di sé: si riduce a oggetto¹⁶⁹.

Mettiamo ora in luce alcune delle differenze che intercorrono tra le due fasi del pensiero heideggeriano, pre e post *Kehre*. Dapprima, infatti, Heidegger è in qualche modo vicino all'Aristotele del *Peri Hermeneias*, da cui trae la sua concezione 'impoetica' del linguaggio: quando, ancora nelle pagine di *In cammino verso il linguaggio*, egli scrive di andare contro la «concezione greca del linguaggio, che trova in Aristotele la sua definizione paradigmatica»¹⁷⁰ egli, come mette bene a fuoco Di Martino¹⁷¹, non sta parlando di altro che delle sue prime idee sul linguaggio, per le quali si vedano i due seguenti passi, molto chiari, di *Essere tempo*:

questo fenomeno [il linguaggio] ha le sue radici nella costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci. Il fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è il discorso. [...] Esso è l'articolazione della comprensibilità. Esso sta quindi già alla base dell'interpretazione e dell'asserzione. Ciò che risulta così articolato nell'articolazione discorsiva è, in quanto tale, la totalità dei significati¹⁷².

La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo si esprime nel discorso. La totalità di significati della comprensione accede alla parola. I significati sfociano in parole. Non accade, dunque, che parole-cosa

terza sezione di *Essere e tempo*) era quella di esprimere l'essere a partire dall'essere. Anche in questo caso (con riferimento all'imprescindibile *Lettera sull' 'Umanismo'*) Vattimo fa notare che «da terza sezione di *Sein und Zeit* non fu mai pubblicata perché urtò contro la difficoltà di dover usare il linguaggio della metafisica, che non si prestava, non poteva 'esprimere' il nuovo punto di vista che appunto voleva uscire dalla prospettiva metafisica» (G. Vattimo, *op. cit.*, p. 105). In definitiva, le prospettive di Vattimo e di Di Martino appaiono, alla fine, una sola: «problema del linguaggio e problema sul linguaggio (uscita dal linguaggio della metafisica proprio attraverso una rimediazione sul linguaggio stesso nella sua essenza) divengono così la sostanza stessa della *Kehre*» (*Ivi*, p. 112).

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 113.

¹⁶⁹ Ancora: «alla parola accade come all'essere stesso: anche l'essere, lo 'è' che si dice delle cose, non è a sua volta un ente, eppure è ciò per cui le cose sono [...]. Il fatto che l'essere e la parola, ciò per cui le cose sono quel che sono, non si possano dire *essenti* ci mette in presenza di una delle caratteristiche fondamentali dell'*Ereignis* dell'essere: ciò che dà originariamente l'essere alle cose, la parola o l'*ist*, non può essere concepito come causa» (p. 115).

¹⁷⁰ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 160.

¹⁷¹ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 77.

¹⁷² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, pp. 197-198.

vengano fornite di significati¹⁷³.

Si incomincia a intravedere una mutazione di posizione con le lezioni del '29/'30¹⁷⁴, anche se certamente la formulazione più precisa e profonda del problema avviene più propriamente col passaggio a una vera e propria concezione 'poetica' del linguaggio, che ha il suo apice nel confronto con le poesie di George Trakl e di Stefan George, in particolare i fondamentali versi di quest'ultimo della lirica *Das Wort*. Da qui, infatti, Heidegger mutua l'espressione «nessuna cosa sia dove la parola manca»¹⁷⁵, che riassume efficacemente il mutamento di prospettiva¹⁷⁶.

Nel 'primo' Heidegger il linguaggio esprime significati che si trovano già sempre aperti nel mondo in virtù della gestualità umana, che vede gli oggetti sotto forma di utilizzabile; ora, invece, «è la parola che procura l'essere alla cosa»¹⁷⁷, ossia «solo la parola fa sì che una cosa appaia, che si mostri come quella cosa che è»¹⁷⁸. Si chiede Di Martino:

se il linguaggio è primo in quanto 'originario mostrare', condotta eminente dell'esserci, è sempre secondo in quanto lingua parlata [...]. Che cosa si gioca nel trattamento heideggeriano del linguaggio? Come mai Heidegger non trova, in *Essere e tempo*, la via di una soddisfacente tematizzazione del linguaggio e del suo modo d'essere?¹⁷⁹

¹⁷³ Ivi, p. 198.

¹⁷⁴ Citiamo qui un passo significativo tratto proprio da queste lezioni, che ci sarà utile tener presente anche più avanti nel nostro percorso: «l'uomo, oltre alla emissione fonetica vocale, e collegato con questa, possiede anche un significato, che è in condizione di comprendere. In tal modo il problema viene posto fin da subito in un contesto sbagliato. Le cose stanno esattamente al contrario. La nostra essenza è tale a priori che comprende e conferisce una forma alla comprensibilità. Poiché la nostra essenza è così, le emissioni fonetiche che anche noi produciamo, possono avere un significato. Il significato non si sviluppa a partire dai suoni, al contrario, la creazione di un suono avviene soltanto a partire da significati già formati. Il λόγος è sì φωνή», ma non in senso primario cui poi si aggiunge qualcosa, bensì viceversa, è in senso primario qualcos'altro e poi anche φωνή». Che cos'è in senso primario? Κατὰ συνθήκη [...]. Il Κατὰ συνθήκη si basa sulla γένεσις di un σύμβολον». M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983, trad. it. a cura di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 392-393.

¹⁷⁵ Il testo integrale della poesia è riportato in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 130.

¹⁷⁶ Molto efficaci, per comprendere le basi su cui si sviluppa la nuova concezione heideggeriana del linguaggio, le seguenti righe: «il linguaggio nella sua essenza non è né espressione né attività dell'uomo. Il linguaggio parla. Noi ricerchiamo ora il parlare del linguaggio nella poesia. Ciò che si cerca è, pertanto, racchiuso nella poeticità della parola». M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 33. Poco oltre: «certo, l'uomo è nella sua essenza parlante. Il termine 'parlare' significa qui: che emerge ed è fatto se stesso dal parlare del linguaggio». Si potrebbe allora dire che, come non ci sono cose senza le parole, così non ci sono uomini senza il linguaggio, e non viceversa. Di nuovo, *dal simbolo all'uomo*, e non viceversa.

¹⁷⁷ Ivi, p. 131.

¹⁷⁸ Ivi, p. 134.

¹⁷⁹ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 8.

Poco oltre, più chiaramente e nettamente si dice:

il linguaggio, fino a *Essere e tempo* e oltre non è colto in modo soddisfacente, configurandosi come un livello semplicemente sovrapposto alla significatività e alla comprensione [...]. Ci interessa discutere perché Heidegger non poteva ancora imboccare la via di una riflessione sul linguaggio paragonabile a quella delle opere successive. Che cosa impedisce allo Heidegger di *Essere e tempo* di 'vedere' il fenomeno del linguaggio nella sua radicalità? Che cosa doveva essere messo in discussione per accedere a un altro punto di vista?¹⁸⁰

Naturalmente, come si sarà ormai capito, a nostro avviso questo 'ostacolo' è proprio la concezione stessa del significato e del linguaggio, che non ha ancora portato alle estreme conseguenze il problema della circolarità linguistica. Heidegger non vede ancora in modo sufficientemente radicale e consapevole il fatto che

l'origine che cerchiamo è al tempo stesso ciò che sta 'prima' del linguaggio costituito e ciò che sta 'dopo' di esso, in quanto la vediamo e la cogliamo nell'al di qua della parola, di un transito già avvenuto (quando parliamo del linguaggio noi siamo già nel linguaggio, quando tematizziamo la comprensione noi siamo già nella comprensione, ecc.)¹⁸¹.

È solo quando perviene alla concezione poetica del linguaggio, al *die Sage* come "Dire originario", che Heidegger riesce a comprendere a fondo la circolarità compiuta del linguaggio, in virtù della quale non c'è prima un mondo di significati-alla-mano, di *Zubanden*, come si voleva in *Essere e tempo*, ma prima c'è il linguaggio che parla, che *ci* parla¹⁸² (nel doppio senso di parlare *a noi* e di parlare *noi*), e che 'dona l'essere' alle cose. «Ogni discorso sul linguaggio è sempre un discorso *dal* linguaggio; [...] La *saga* è il dire (*Sagen*) originario da cui ogni ente esplicito muove»¹⁸³.

È il Dire originario a donare ciò che noi chiamiamo, come di rimando, con la minuscola parola 'è'. Il Dire originario dona l' 'è', facendolo presente nell'apertura luminosa e nell'oscurità indistinguibilmente intrinseche alla possibilità del suo esser pensato¹⁸⁴.

In definitiva, quindi,

l'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è

¹⁸⁰ Ivi, p. 26.

¹⁸¹ Ivi, p. 10.

¹⁸² Naturalmente, è scontato (ma utile ai nostri scopi) sottolineare la vicinanza di queste idee alla concezione del linguaggio di Maurice Merleau-Ponty.

¹⁸³ G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio*, cit, p. 136.

¹⁸⁴ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 170.

ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza. Non ha alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che solo conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio. Perché ciò sia possibile, è necessario un continuo esame di se stessi per vedere se e fino a che punto siamo capaci di un autentico corrispondere: di prevenire la Chiamata permanendo nel suo dominio¹⁸⁵.

Allora si può dire così: quel movimento circolare che in *Essere e tempo* era legato unicamente all'interpretazione (il ben noto *circolo ermeneutico*), diventa, nella pagine del '59, l'essenza stessa del linguaggio. Ancora più radicalmente, si potrebbe dire con Vattimo:

il linguaggio è opera dell'uomo, giacché è l'uomo che parla, lo usa, lo modifica. D'altra parte, come ha sperimentato [...] il tentativo di uscire dalla metafisica, il linguaggio non è totalmente in potere dell'uomo, anzi, per un certo verso, è l'uomo che è in potere del linguaggio in quanto può pensare solo ciò che nell'ambito di un certo linguaggio rientra¹⁸⁶.

Proprio a partire da queste considerazioni possiamo ritrovare due elementi wittgensteiniani: da una parte, la consapevolezza della circolarità¹⁸⁷ dell'essenza (la *forma logica?*) del linguaggio, e dall'altra la necessità di imparare ad abitarla: di svolgere un percorso e poi buttar via la scala, perché ciò che si è imparato è un *abito etico*, un imparare ad abitare.

Forse, questo parallelismo tra due grandi pensatori può esserci utile anche nel trarre ulteriori conclusioni. Com'è noto, Heidegger a proposito dell'incompletezza di *Essere e tempo*, ebbe a scrivere:

esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso [ossia pensare il progetto dell'essere-nel-mondo come riferimento estatico alla radura dell'essere], che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata. Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*¹⁸⁸, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Ivi, p. 43.

¹⁸⁶ G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio in Heidegger*, cit., p. 111.

¹⁸⁷ Naturalmente, in Heidegger qualsiasi discorso sulla circolarità non può che richiamare alla memoria il fondamentale §32 di *Essere e tempo*. Ma si può dire più in generale, con Vattimo, che il 'circolo' è un aspetto proprio «del ragionare heideggeriano», ed esso ritorna effettivamente in più punti della sua opera. Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio in Heidegger*, cit., p. 86.

¹⁸⁸ Alla quale ci riferiremo brevemente anche noi

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Lettera sull' 'Umanismo'*, cit., p. 52. Con le parole di Gianni Vattimo, ormai diventate canoniche in riferimento a queste righe: «Heidegger dirà che *Essere e tempo* è rimasto interrotto per il venir meno del linguaggio, cioè per l'impossibilità di sviluppare la

Dunque, a Heidegger è mancato il linguaggio: avrebbe avuto bisogno, ci permettiamo di ipotizzare, della concezione poetica del linguaggio (*die Sage*, il 'Dire originario') che elaborerà più tardi, perché in quelle pagine ciò che si trattava di fare era proprio vedere dal di fuori l'essenza del linguaggio (quotidiano, filosofico, metafisico), cosa che sarebbe stata possibile da un punto di vista esterno, ponendosi cioè fuori dal mondo stesso, come avrebbe voluto fare Wittgenstein, il nuovo *Mystes*, come notava Sini. Ma, resosi conto dell'impossibilità, Wittgenstein ha deciso che «su ciò, di cui non si può parlare, bisogna tacere», lasciando non scritta la 'seconda parte' del *Tractatus*; Heidegger ha anch'egli interrotto il suo testo, arrivando solo molti anni più tardi a imparare ad abitare adeguatamente il linguaggio, e solo sulla scorta di Hölderlin¹⁹⁰.

Concludendo il discorso sul problema del linguaggio in Heidegger, si può dire che questa questione sia la questione stessa della filosofia: ogni filosofia deve definire che cosa essa stessa è, stando all'interno della sua pratica. Questo è poi anche, a nostro avviso, il problema stesso della *fondazione* della filosofia. Scrive Carlo Sini:

che cos'è la scrittura filosofica? [...] Stiamo semplicemente chiedendo come i filosofi scrivano. Cioè come esercitano la filosofia e ne scrivono la verità. Il che equivale a chiedere chi sono e cosa fanno. La domanda non ci è indifferente. Come capite essa ci coinvolge e chiede anche di noi: chi siamo noi e cosa facciamo qui? [...] La parola espressa è il luogo più proprio della filosofia [...]. Ricorrere agli scritti filosofici per rispondere solleva la difficoltà già ricordata: ognuno di essi ci mostra la scrittura filosofica in atto, e cioè *un modo* di esercitare la parola filosofica. E poi: come esamineremmo gli scritti filosofici? Evidentemente in base a quella pratica storiografica della filosofia che ci è familiare. Se no come?¹⁹¹

Naturalmente, se pensiamo che questa 'difficoltà' sottenda alla necessità di praticare la filosofia 'da fuori', ossia di salire su uno sgabello metafisico per vedere come se fossimo delle divinità, siamo completamente fuori strada, e non abbiamo compreso nulla di ciò che Wittgenstein e Heidegger ci hanno insegnato, e su cui sentiremo anche la voce di Peirce tra poco. Il pensiero delle pratiche (come si declina, pur nelle sue peculiarità, di nuovo questo problema) è profondamente *etico*:

ricerca disponendo solo del linguaggio filosofico ereditato dalla metafisica (dominata dall'idea di essere come presenza). Questa difficoltà costituisce il nucleo anche positivo di tutto il successivo sviluppo del pensiero heideggeriano» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1978, ora 2000, p. 57).

¹⁹⁰ In effetti è proprio nella conferenza *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* che si configura la nuova concezione 'poetica' del linguaggio. Qui, infatti, «il linguaggio (nel suo essere essenziale e originario, come poesia) è quello che istituisce il mondo [...]. Il linguaggio non può assolutamente essere considerato, nella sua essenza originaria, come strumento, ma come la possibilità che fonda il mondo e l'uomo in esso». G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio in Heidegger*, cit., pp. 98-99.

¹⁹¹ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, cit., pp. 5-7.

non esistono verità più vere fuori dal gioco delle pratiche¹⁹² e delle loro progressive assimilazioni retroattive (il sapere storiografico è una pratica retroattiva con i suoi limiti costitutivi). Noi siamo sempre dentro una pratica che è fatta di molte cose, ereditate da altre pratiche, ritrascritte in un nuovo senso e considerate secondo l'ottica della pratica in cui siamo. Ciò che è importante è che noi si tenga aperta la riflessione sulla pratica che stiamo esercitando: solo in tal modo possiamo dire di stare esercitando una pratica davvero filosofica¹⁹³.

La riflessione razionale non deve presupporre né Dio né Satana: deve presupporre il presupporre¹⁹⁴.

§15. Peirce e il foglio-mondo

I problemi che abbiamo precedentemente discusso nell'ottica di Wittgenstein e in quella di Heidegger hanno coinvolto profondamente anche un altro filosofo che abbiamo già incontrato sul nostro percorso, anche se marginalmente: Charles Sanders Peirce. In lui, le tematiche che abbiamo affrontato si declinano sotto la dicitura «foglio-mondo», che verrà poi raccolta da Sini per il suo pensiero delle pratiche e per la sua «etica della scrittura» (la sua *fenomenografia*, come dice lui stesso). Vediamo dunque come lo stesso Peirce, in uno dei luoghi in cui affronta l'argomento (in questo caso, da una delle molteplici angolazioni possibili), ne scrive:

immaginate che sul terreno di una regione [...] ci sia una mappa della regione stessa; [...] ogni punto della mappa *rappresenta* un punto della regione. Supponiamo, inoltre, che questa mappa sia infinitamente precisa nella sua rappresentazione, cosicché, se potessimo esaminarla sotto una lente d'ingrandimento sufficientemente potente, non vi sarebbe neanche un atomo di un granello di sabbia di tutta la regione che non sia rappresentato sulla mappa. Dal momento che tutto ciò che è sul terreno della regione è rappresentato sulla mappa e che la mappa è sul suolo della regione, la mappa stessa sarà ritratta sulla mappa [...]. All'interno della mappa ci sarà una mappa della mappa e, al suo interno, una mappa della mappa della mappa e così via, ad *infinitum*¹⁹⁵.

Ecco dunque di cosa si tratta: dell'impossibilità della raffigurazione infinita, della raffigurazione onni-comprendente; questo è ciò che propriamente si potrebbe chiamare «il pensiero del foglio-mondo». Tornando a quanto scrivevamo al termine del paragrafo precedente, questo è un problema di pensiero fondamentale per la filosofia stessa:

¹⁹² Noi potremmo dire 'fuori dal gioco del linguaggio'.

¹⁹³ *Ivi*, pp. 73-74.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 132.

¹⁹⁵ C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 469.

il foglio-mondo [...] è in sostanza un sogno impossibile; ovvero, come anche mi capita di dire, un atto mancato. Non uno qualsiasi, credo, ma l'atto mancato della filosofia, in quanto essa pretenda di raffigurare se stessa. Pretesa che si potrebbe giudicare contraddittoria e infine aberrante. Tuttavia io chiedo: può la filosofia rinunciare al compito di raffigurare se stessa?¹⁹⁶

Il foglio-mondo è dunque il problema stesso della filosofia, il problema del linguaggio, il problema della scrittura filosofica in quanto scrittura che voglia fare problema di se stessa (della sua pratica), come ogni filosofia che sia veramente tale deve necessariamente fare. La filosofia è l'unica pratica costitutivamente circolare (e forse per questo eternamente fallimentare, quanto ai suoi risultati 'pratici', una delle critiche più frequenti del senso comune), forse follemente circolare. Ma allora aveva ragione Heidegger, la filosofia del linguaggio è la più insensata di tutte?

Il foglio bianco è un luogo di raffigurazione [...] e il fatto che il luogo di raffigurazione possa raffigurare tutto tranne se stesso (può solo mostrarsi e replicarsi all'infinito) è analogo al fatto per cui il linguaggio, essendo appunto un luogo di raffigurazione, può raffigurare qualsiasi cosa, fatta eccezione per lo stesso linguaggio. È il problema col quale si scontra Wittgenstein nel *Tractatus*¹⁹⁷.

Eccoci così tornati all'inizio di questa nostra sezione, a Wittgenstein. Seguendo le orme di un problema sulla circolarità abbiamo frequentato un percorso per l'appunto circolare. Al termine del percorso, però, il problema si è come esteso: non è più legato al 'solo' linguaggio, ma ora coinvolge qualsiasi luogo di raffigurazione, qualsiasi immagine del mondo che possa trovare luogo su un foglio bianco, che è naturalmente il posto in cui per eccellenza il linguaggio stesso viene 'scritto'; in questo modo, in definitiva, la questione si trasforma nella questione fondamentale della scrittura filosofica. Caratteristica (paradossale) ma principale del foglio bianco è quella di annullarsi: quando leggo, come scrive Sini in un altro luogo da quello che stiamo qui considerando (ma come del resto già Husserl sapeva), non mi importa dei limiti fisici della pagina; il libro è, idealmente, un unico foglio. Il foglio si annulla per farci meglio comprendere ciò che raffigura (ma non è lo stesso per il linguaggio, che deve essere trasparente per lasciarci vedere le 'cose stesse?'): «girando la pagina ci manteniamo in un ideale foglio infinito – scrive Sini – sicché noi giriamo la pagina come se non la si girasse, cioè senza prestarvi la minima attenzione e senza attribuire al gesto alcuna influenza sul contenuto della lettura»¹⁹⁸. Proprio il contrario di quello che stiamo qui dicendo che una pratica filosoficamente dovrebbe fare: considerare il linguaggio, ossia considerare il foglio bianco, essere consapevole di stare al suo interno e delle sue costitutive delimitazioni,

¹⁹⁶ C. Sini & R. Fabbrichesi Leo, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, cit., p. XI.

¹⁹⁷ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, cit., p. 175.

¹⁹⁸ Ivi, p. 186.

delimitazioni, si badi, di principio, e non certo meramente fattuali.

Al di là di ciò, comunque e in conclusione: «la raffigurabilità non è un oggetto di conoscenza. Sicché non è nemmeno un oggetto di scrittura»¹⁹⁹: le due cose sono, evidentemente, una. Del resto, è questo il «segreto del mondo: esso non è raffigurabile [...] perché esso è *il raffigurabile*»²⁰⁰. E un discorso identico (anzi, proprio *uno* stesso discorso, in fondo) vale per il linguaggio. È doverosa un'aggiunta, a questo punto, per quanto sia destinata a rimanere necessariamente non affrontata, almeno a questo livello del nostro discorso. Il problema della continua circolarità non investe solo la voce che parla di se stessa, o le pratiche scritte che tentano di scrivere se stesse: un analogo circolo sussiste in ogni tentativo di scrivere *l'origine*, di scrivere il pre-categoriale o il mondo-della-vita, come si potrebbe dire usando termini cari a Husserl. Peirce naturalmente lo sapeva benissimo quando scriveva che la Primità non si può dire, è puro 'poter essere': essa è inesprimibile perché nel momento in cui «tentiamo di afferrarla, essa si dà inevitabilmente i caratteri del linguaggio, dei simboli, della Terzità»²⁰¹. È uno dei problemi che ci assilla fin da quando discutemmo i testi darwiniani: noi parliamo dei gesti delle scimmie, ma ne parliamo sempre già dal punto di vista dell'uomo: la scimmia non ne sa nulla. Era, se ci si ricorda, la critica che lo stesso Mead muoveva a *L'espressione delle emozioni nell'uomo e nell'animale*²⁰². Un altro nome per questa questione? *Effetto retroattivo del vero*: inutile, probabilmente, ricordare su questo tema la profonda riflessione di Merleau-Ponty, che lo ha ereditato direttamente da Henri Bergson.

Ma, come comportarsi di fronte al 'segreto del mondo' e all'irraffigurabilità della raffigurabilità e dell'*origine*? «Il tacere – di wittgensteiniana memoria, dice Sini – non sta ai fatti»²⁰³:

il mondo non è da render noto; invece: il mondo è da porre in esercizio. Si tratta di praticare il suo evento, entrando nel circolo, non vizioso, ma vitale della prassi. Nel quale circolo peraltro, siamo già: non immaginatevi di dover fare degli sforzi [...]. Ciò che resta è la questione del luogo del soggetto. Detto altrimenti: c'è modo e modo di praticare il mondo e c'è modo e modo di esercitare la figura del soggetto²⁰⁴.

In altre parole: quello che non possiamo fare è proprio porci come dei *Mystes* che tutto vedono e considerano a partire da qualche misterioso 'luogo logico', o da Sirio, come voleva Merleau-Ponty. Il punto è, allora, comprendere che la scrittura del foglio-mondo, scrittura di rimbalzo per definizione (rimbalzo della voce e del gesto, come si tratterà di vedere) è l'unica che possa arrogarsi il diritto di fare questione (e quindi, di parlare) del soggetto: «da

¹⁹⁹ Ivi, p. 177.

²⁰⁰ Ivi, p. 188. Si ricordi che Hadot, leggendo Wittgenstein, andava in una direzione analoga.

²⁰¹ C. Sini, R. Fabbrichesi Leo, *Variazioni sul foglio mondo...*, cit. Sull'argomento cfr. anche la prima parte di C. Sini, *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

²⁰² Cfr. *supra*, §9.

²⁰³ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio mondo*, cit., p. 189. L'affinità con Merleau-Ponty è evidente.

²⁰⁴ Ivi, p. 199

scrittura del foglio-mondo è un'etica del soggetto»²⁰⁵.

La scrittura ermeneutica che ha nel foglio-mondo il suo luogo, non considera più la carta, la penna e i relativi segni come puri 'mezzi' per comunicare 'idee'. Questa visione utilitaristica e strumentale della scrittura appartiene al regno della voce²⁰⁶.

La voce di cui qui si sta parlando è quella pratica specificamente umana (già messa in rilievo, come s'è visto a suo tempo, da Mead) che si configura come prima scrittura di mondo (intendendo "scrittura" nel senso lato in cui intende questa parola Sini) e che dà luogo alla scrittura alfabetica, dalla quale, per rimbalzo, nascerà l'uomo inteso come soggetto. Ciò che si tratta di fare, nell'etica della scrittura, è di creare una scrittura consapevole di star sempre «tracciando percorsi, di scrivere prospettive, di 'istoriarle; essa fa vedere il fare che fa»²⁰⁷. Ma questa è proprio l'impossibilità infinita del foglio-mondo: raffigurare la propria stessa incisione. Il sapere delle pratiche (ossia, l'essere consapevolmente soggetti *di* una pratica, e non soggetti *a* una pratica) consente di sopportare il silenzio derivante dal gesto sacrilego di Socrate che ha cancellato la divinità dietro la tenda di Pitagora (e anzi, ha cancellato la stessa tenda); in altre parole, si potrebbe forse dire, si tratta di imparare a sopportare il nichilismo evitando la superstizione del significato:

la pratica del foglio-mondo non consente che il pieno, il significato, divengano superstiziosamente, e proprio per ciò nichilisticamente, strumenti di ostruzione dell'evento, modi del suo mascheramento dietro una tenda posticcia²⁰⁸.

Tutto sta nella capacità di esporsi davvero alla possibilità, d'altronde e per fortuna inesauribile, dell'evento. E poi nella capacità di sopportare il nostro costitutivo 'essere in errore', che peraltro frequenta, nell'unico modo a noi possibile, i percorsi della verità²⁰⁹.

In conclusione, e per lanciare già qui il tema che ci terrà occupati nel prossimo capitolo:

potremmo parlare di questa prassi di nuovo genere, di questo metodo [la *fenomenografia*, o etica della scrittura], come di un *ethos*, cioè di un nuovo costume del sapere e di un nuovo modo di abitare nel sapere. Metodo e via [iniziativa] qui si compenetrano o tornano insieme, dopo che Parmenide li aveva separati (o cominciato a separarli)²¹⁰.

Non la scrittura della voce universale e panoramicamente infinita, ma la

²⁰⁵ *Ivi*, p. 217. Su questo tema si può utilmente consultare anche C. Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1991.

²⁰⁶ C. Sini, R. Fabbrichesi Leo, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein e la scrittura*, cit. p. 47.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 48.

²⁰⁸ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio mondo*, cit., p. 225.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 227.

²¹⁰ C. Sini, R. Fabbrichesi Leo, *Variazioni sul foglio mondo...*, cit., p. 45

scrittura dell'urgenza particolare che ora accade come evento 'finito'. Potrei dire 'scrittura simbolica' [...]. In una scrittura 'simbolica' il soggetto si iscrive nella sua stessa scrittura; non è 'fuori' ma ne partecipa nel momento stesso che la partecipa²¹¹.

b. *Il problema dell'intersoggettività*

16. L'intersoggettività come presupposto: *contra* Mead

Ricominciamo a seguire un altro testo di Sini, *Dal simbolo all'uomo*, che avevamo lasciato al termine del capitolo precedente, per addentrarci nella seconda questione scottante che abbiamo finora lasciato in sospeso: quella dell'intersoggettività. Sini scrive infatti in proposito:

la nostra pragmatica del linguaggio non può e non deve presupporre come noti e ovvi i concetti di soggetto e di intersoggettività, ma deve anzi mostrarli nel loro emergere originario, come funzioni originarie della gestualità, cioè come specifici grafemi che si vengono via via costituendo [...]. Noi dobbiamo veder sorgere la distinzione tra la relazione uomo-mondo e uomo-altro-uomo, la loro differenza specifica, come un'autonoma lievitazione interna del grande tema della risposta e del rimbalzo, con particolare riferimento al gesto o grafema vocale. Dobbiamo veder sorgere entro la nostra pragmatica l'altro come altro me stesso, e non presupporlo e inserirlo dall'esterno sulla scorta di un sapere già costituito e comune²¹².

Già in queste poche righe risuona il senso di questa sezione del nostro testo: non è qui possibile assumere la socialità umana, come fa Mead dall'alto della sua impostazione ingenuamente naturalistica, come ovviamente data; si tratta piuttosto di mettere a fuoco anche la sua genesi grazie ai movimenti 'rimbalzati' della gestualità. Ecco: quello che si tratta di fare è, in questo senso, più vicino a Husserl che a Mead, laddove il primo si sforza di fare questione dell'intersoggettività, senza darla per scontata. Sentiamo ancora Sini, in una lunga citazione che speriamo chiarificatrice degli scopi di queste pagine:

bisogna risalire alla gestualità vocale pura se vogliamo veder sorgere pragmaticamente ciò che chiamiamo soggetto e poi intersoggettività. Per fare [...] due esempi celeberrimi, nella quinta delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl (là dove Husserl, com'è noto, presenta una ricostruzione genetico-fenomenologica dell'intersoggettività) e poi in *Essere e tempo* di Heidegger non accade tale regressione al fondamento del gesto vocale originario. Husserl ha ben ragione di osservare che se noi regrediamo alla nostra più intima interiorità, proprio lì noi troviamo l'estraneo [...]; Heidegger vide bene che la ricerca husserliana, muovendo metodicamente dalla soggettività, era già in qualche misura pregiudicata da tale decisione [...]. Heidegger propone al

²¹¹ Ivi, p. 43.

²¹² C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, pp. 216-217.

contrario di assumere la soggettività già all'inizio come un con-essere, uno stare insieme, l'uno per l'altro, dei soggetti²¹³.

La posizione di Heidegger, come dovremo rilevare, non è naturalmente esente da un errore di indebita presupposizione. Qui, infatti, ad essere data per scontata, è la distinzione tra l'Esserci (*Dasein*), che è proprio dell'uomo, e l'ente «difforme dall'Esserci»: una separazione mai indagata nella sua scaturigine, che è, appunto, il gesto vocale, che Heidegger però non giunge mai a tematizzare²¹⁴. Ecco dunque indicata la direzione del nostro indagare a riguardo della soggettività: prima di proporre, più oltre in questo nostro scritto, l'idea dell'insorgenza dell'intersoggettività della gestualità originaria della voce, in una con-costituzione originaria con la soggettività, abbiamo voluto offrire un quadro, generico certamente, ma proprio per questo adatto alle nostre necessità, di due possibili 'risposte' a questa questione, che escono dall'*impasse* meadiana di presupporre indebitamente la socialità²¹⁵. Ci riferiremo brevemente anche alla posizione assunta da Jean-Luc Nancy, ma vedremo che anch'essa non potrà essere assunta come 'definitiva'.

Comunque, sia le analisi husserliane che quelle heideggeriane sono ricchissime di brillanti spunti che non mancheranno di sostenere il nostro percorso; ciononostante, il limite di entrambe è quello che enuncia Sini:

ciò che va tematizzato non è l'ego nella sua egoità, per poi mostrare, come in un gioco di prestigio, che dentro l'ego solipsistico stanno da sempre anche gli altri in tacita assemblea. Né l'intersoggettività va assunta come l'originario strato del con-essere degli Esserci misteriosamente 'difformi' dagli enti intramondani (forse perché così all'essere piace 'donarsi'). Queste, direbbe Nietzsche, non sono altro che stravaganze, sciocchezze e bizzarrie, fantasie 'umane, troppo umane'. Cioè infine 'superstizioni'.²¹⁶

§17. L'intersoggettività come derivato: il 'cilindro fenomenologico' di Husserl

In qualche modo agli antipodi rispetto alla posizione meadiana che, ricordiamolo, vuol veder sorgere la coscienza all'interno dalla naturale socialità umana, sta la posizione di Husserl²¹⁷, che il padre della fenomenologia delinea

²¹³ *Ivi*, pp. 221-223.

²¹⁴ Cfr. anche C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 29.

²¹⁵ «Bisogna risalire allo strato della gestualità vocale pura, se vogliamo veder sorgere il fenomeno del soggetto e dell'intersoggettività (cioè la relazione io-altri). Mead ha aperto e intrapreso questa feconda via, fermandosi nondimeno troppo presto e soprattutto restando preda di ingenuità e pregiudizi naturalistici, nonché dell'indebita 'azione retrograda del vero'. Errori che Husserl e Heidegger (e prima ancora Hegel) non hanno commesso, ignorando però la necessità di retrocedere nel fondamento del fenomeno originario della voce» (Ibidem).

²¹⁶ *Ivi*, p. 30.

²¹⁷ Interessante, al fine di mettere in luce la diversa impostazione tra Mead e Husserl il seguente passaggio di Ricoeur: «l'originalité de Husserl, me semble-t-il, réside dans cette progression méthodique du solipsisme à la communauté; alors que le sociologue part du

con particolare accuratezza nella quinta delle *Meditazione cartesiane*²¹⁸. In questo testo, nato – com'è noto – in seguito ad alcune conferenze tenute all'Amphitéâtre Descartes alla Sorbona di Parigi rispettivamente il 23 e il 25 ottobre 1929²¹⁹ e intitolate *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*²²⁰, Husserl delinea compiutamente (nelle prime quattro meditazioni) la 'svolta all'idealismo trascendentale', mentre nell'ultima il problema principale è quello di «uscire da una obiezione che potrebbe sembrare ben grave»: il solipsismo²²¹. Per quanto esattamente opposta non solo, come detto, all'impostazione di Mead, ma anche alle linee generali della nostra ricerca (la soggettività è propriamente ciò che si tratta qui di veder sorgere), riteniamo utile un confronto con una posizione tanto autorevole, che ha profondamente influenzato tutta la contemporaneità filosofica²²².

Dunque, ecco qual è l'intenzione di Husserl in queste pagine:

[bisogna] comprendere ed eseguire, in un concreto lavoro sistematico, il compito di esposizione fenomenologica del concetto dell'*alter ego*. Noi dobbiamo [...] intendere come, in quali intenzionalità, in quali sintesi, in quali motivazioni viene a formarsi in me il senso *alter ego* e si prova, sotto il titolo di esperienza concordante dell'estraneità, come un esistente e anzi a suo modo

groupe comme d'un fait, Husserl fonde la possibilité du lien humaine sur une première couche de processus créateurs de communauté, à savoir la communauté intentionnelle dont la nature objective est le corrélat; à son tour, cette communauté intentionnelle procède du corps à corps que nous avons appelé 'appariement', lequel représente la première transgression de la sphère du propre. Ce qui est donc important, chez Husserl, ce n'est pas ce qu'il dit *sur* la communauté, mais comment son analyse s'avance pas à pas *vers* la communauté. C'est pourquoi ce qui, pour le sociologue ou l'anthropologue, est premier, est dernier pour le phénoménologue». P. Ricoeur, *Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne*, in *A L'École de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 217.

²¹⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, Kluwer Academic Publishers, 1950; trad. it a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960, ora 1989.

²¹⁹ Ricordiamo, di passaggio, che sono questi gli anni della grande rottura con Heidegger (*Essere e tempo* è del 1927): «ancora nel 1928 Husserl mostrò una orgogliosa ammirazione per l'alunno di un tempo: «In Germania non vi è nessuno che sappia affascinare altrettanto il cuore della gioventù. E, al contempo, si tratta di una personalità totalmente disinteressata, pienamente dedita a grandi problemi». Nel 1929 però si giunse alla rottura definitiva [...]. A una lettura approfondita di *Essere e tempo* Husserl giunse solo dopo la prolusione di Heidegger nel luglio del 1929, intitolata *Che cos'è la metafisica?*. Il suo giudizio fu micidiale: «Giunsi alla dolorosa conclusione che non ho niente a che fare con questo 'profondo senso' heideggeriano, con questa geniale 'non-scientificità', rendere per sempre impossibile la quale io ho sempre considerato come il compito della mia vita». La lettura del capolavoro di Heidegger giunse dunque solo pochi mesi prima delle lezioni parigine, alle quali Husserl volle consegnare (nella forma più compiuta delle *Meditazioni cartesiane*), il senso intero della sua filosofia. Cfr. F. J. Wetz, *Edmund Husserl*, Frankfurt am Mein, Campus Verlag, 1995, trad. it. *Husserl*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 93.

²²⁰ Cfr. R. Cristin, *Presentazione*, in E. Husserl, *op. cit.*, p. VII.

²²¹ E. Husserl, *op. cit.*, p. 113.

²²² Tanto per fare qualche nome, le posizioni di J. Habermas, K.O. Apel e P. Ricoeur non sarebbero pensabili senza la fondazione fenomenologica dell'intersoggettività e, quindi in particolare, senza il testo della V meditazione cartesiana.

come esistente in sé. Queste esperienze e i loro risultati sono già fatti trascendentali della mia sfera fenomenologica²²³.

Alla prova è qui, per la fenomenologia, la capacità di

rendere conto, senza uscire dalla soggettività trascendentale dell'*ego*, del darsi degli *altri* soggetti e quindi di un mondo a noi tutti comune ed in tal senso 'oggettivo'. La Quinta Meditazione, dedicata al tema dell'intersoggettività, sarà quindi il banco di prova cruciale per la saldezza della stessa impostazione di fondo della fenomenologia trascendentale intesa come idealismo trascendentale²²⁴.

Husserl si trova in qualche modo 'costretto', per l'impostazione stessa del problema della soggettività in quanto trascendentalità dell'*ego*, *ego* trovato proprio seguendo Cartesio (il riferimento è naturalmente e evidentemente alle *Meditazioni Metafisiche*) mediante *epoché* fenomenologica, a ricercare gli altri soggetti all'interno stesso dell'io, il quale è ora propriamente una *monade*²²⁵. Si tratta insomma di «far scaturire gli altri soggetti dall'interno stesso dell'io»²²⁶ (di qui il titolo del nostro paragrafo), scongiurando in questo modo l'accusa di solipsismo. Con questa operazione il soggetto husserliano può rimanere al centro dell'orizzonte della verità, concedendo poco o nulla all'oggettività o alla trascendenza del mondo, pur senza rimanere chiuso nella propria solitudine soggettivistica. Però, come scrive Ferretti, «la 'deduzione' husserliana degli altri soggetti a partire dalla soggettività trascendentale dell'io, anche se è forse tra le più rigorose che siano state tentate, non è detto che sia anche riuscita in modo soddisfacente»²²⁷: a noi non interessa in questo momento comprendere le obiezioni che sono state mosse a Husserl, per le quali rinviamo allo stesso testo di Ferretti; qui ci preme capire come si possa veder sorgere l'intersoggettività, senza darla per scontata come fa Mead: naturalmente, si tratterà poi di 'riutilizzare', se possibile, le geniali analisi husserliane per i nostri scopi.

La guida delle analisi husserliane è costituita dai modi di darsi (sintomaticamente definiti 'ontico-noematici', in quanto si tratta di significati intenzionati dall'*ego*, riguardanti però l'essere stesso) dell'altro (*der Andere*), dell'*alter ego*, il quale, inserito nella totalità di un contesto intersoggettivo, permetterà anche la costituzione di un mondo propriamente oggettivo²²⁸.

²²³ Ivi, p. 114.

²²⁴ G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività: le Meditazioni Cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Seller, Torino 1996, p. 70

²²⁵ Ecco sintetizzata brillantemente la differenza tra l'*ego* trascendentale husserliano e l'*ego cogito* cartesiano: «in *Logica formale e trascendentale* [Husserl] chiamò l'io di Cartesio anche "primo frammento del mondo", nelle *Meditazioni Cartesiane* una "particella di mondo", e ad esso egli, come accade nella sua opera della vecchiaia *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, oppose l'*ego* assoluto, che per l'appunto non è un pezzo di mondo» (F. J. Wetz, *op. cit.*, p. 79).

²²⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 7.

²²⁷ F. J. Wetz, *Husserl*, cit., p. 18.

²²⁸ Ha ragione Ricoeur a sostenere che nelle meditazioni di Husserl l'alterità svolge la funzione che nelle meditazioni di Cartesio svolge la veracità divina: «le problème d'autrui joue le

Io ne ho esperienza [degli altri] come di oggetti mondani, ma non come mere cose naturali (sebbene sotto un certo aspetto anche come tali). Essi sono esperiti anche come esseri psichici che vivono nei rispettivi corpi naturali. Intrecciati quindi in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti psico-fisici, gli altri sono nel mondo. D'altro canto io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, come dello stesso mondo che io esperisco e che per ciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno [...]. Io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri [...]. Gli altri sono mie formazioni sintetiche private, ma costituiscono un mondo in quanto a me estraneo, come intersoggettivo, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti²²⁹.

In queste mirabili analisi sulla datità dell'alterità è già detto tutto quel che c'è sapere sull'importanza, per lo stesso Husserl, di trovare l'estraneità in ciò che è più proprio, l'egoità trascendentale. L'esser-*ego* (che non è poi altro che 'la capacità di dire io', ovvero, l'*autocoscienza*) dell'uomo è, come si vede, presupposta, ed è la relazione tra una molteplicità di egoità (l'inter-soggettività) a conferire statuto autonomo (trascendente) al mondo oggettivo: in Mead, invece, era proprio l' 'Altro generalizzato' a permettere il sorgere del Sé; la direzione era quindi opposta.

Abbiamo visto qual è la 'posta in gioco' dell'intersoggettività: si tratta ora di capire come questa possa 'nascere' (anche se essa, come vedremo, sarà più che altro già da sempre nella soggettività). Un ruolo cardine di questa comprensione è il problema del *Leib*, del corpo vivente, che Husserl affronta in uno dei passaggi più celebri e citati della sua intera produzione:

appartiene alla mia proprietà un senso di *mera natura* [...]; tra i corpi di questa natura colti in modo appartenitivo io trovo il *mio corpo* nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*) ma proprio corpo vivente (*Leib*) [...]. Al mio corpo ascrivo il campo dell'esperienza sensibile [...]. Questo corpo è la sola e unica cosa in cui io direttamente *governo* e *impero*. Se riduco appartenitivamente altri uomini ottengo corpi appartenitivi, se me come uomo ottengo il mio corpo e la mia anima, o me stesso come unità psicofisica²³⁰.

Per poter progredire nell'analisi, è necessario evidenziare l'uso del termine *alter-ego*: questo *ego* qui in questione, dice Husserl, «sono proprio io»²³¹. L'altro è sempre in me in quanto è un me rispecchiato in un altro corpo: l'*ego* che è *alter* sono proprio io. A rendere possibile questo rispecchiamento è un

même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet su lui-même.» P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 197.

²²⁹ E. Husserl, *op. cit.*, pp. 114-115.

²³⁰ Ivi, pp. 119-120, con una nostra modifica alla traduzione.

²³¹ Ivi, p. 130.

‘meccanismo’ che Husserl definisce ‘appercezione analogica’²³²:

Ammettiamo che un altro essere umano entri nel nostro campo percettivo, ridotto in senso primordiale; in tale caso, nel campo percettivo della mia natura primordiale entra un corpo fisico che, in quanto primordiale, è, naturalmente, solo un mero componente della determinazione di me stesso (*trascendenza immanente*). Poiché in questa natura e in questo mondo il mio corpo organico (*Leib*) è in effetti l'unico corpo fisico (*Körper*) che sia e che possa essere originariamente costituito come (*Leib*) corpo organico (organo fungente), allora quel corpo fisico (*Körper*) laggiù, che pure è anch'esso colto come corpo-organico (*Leib*), deve necessariamente derivare tale senso (di *Leib*) da una trasposizione appercettiva a partire dal mio proprio corpo organico (*Leib*) e, ciò, quindi, in una maniera che esclude la possibilità di comprovare in modo veramente diretto e primordiale – vale a dire mediante una vera e propria percezione – i predicati specifici della corporeità organica (*Leiblichkeit*)²³³.

In conclusione e riassumendo, dunque, «solo una somiglianza, interna alla mia sfera di primordionalità, tra quel corpo e il mio può fare del primo un *altro corpo*»²³⁴.

Naturalmente qui si tratta di una «appercezione di rassomiglianza», e non mai «di un ragionamento per analogia»²³⁵: essa è ‘verificata’ (sempre a livello percettivo, e non certo riflessivo) dalla «coerente concordanza del comportamento altrui»²³⁶. Con questo, comunque, è compiuto il primo passo verso la costituzione di una natura oggettiva (ossia, intersoggettiva), e da qui, poi, di quelle «comunità storiche che condividono valori comuni»²³⁷, per dirla con Ricoeur.

²³² Merleau-Ponty, nel già citato e fondamentale *La prosa del mondo*, critica la *paarung* husserliana, prima di proporre la sua interpretazione del problema della percezione dell'altro, interpretazione che, come accennavamo, sarà il punto di partenza anche del nostro modo di concepire la questione, anche se non la tratteremo esplicitamente proprio per la sua complessità (sul tema, comunque, si può confrontare lo scritto *Il filosofo e la sua ombra*). Egli scrive dunque: «io faccio l'altro a mia immagine. Ma *come può esserci per me un'immagine di me?* Non sono fino alla fine dell'universo, per me solo, coestensivo a tutto ciò che posso vedere, sentire, capire, immaginare? Come potrebbe esserci, su questa totalità che sono, una visione esterna? Da dove sarebbe presa? Eppure è questo che succede quando l'altro mi appare». (M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 138). Senza voler dire che *tout se tien*, ci permettiamo di far notare che il problema, qui, è lo stesso che avevamo riguardo al linguaggio, ossia è proprio ciò che ci ha tenuti occupati nel corso dell'intera sezione precedente di questo capitolo. *Questo è il problema di Wittgenstein, di Heidegger, di Peirce.*

²³³ *Ivi*, p. 131; la traduzione qui riportata è quella modificata da G. Ferretti, cfr. *op. cit.*, p. 80. In riferimento a questo passo, Ricoeur dice che «ce texte est peut-être le plus important de toute la Cinquième Méditation». P. Ricoeur, *Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne*, cit., p. 208.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ E. Husserl, *op. cit.*, p. 131.

²³⁶ G. Ferretti, *op. cit.*, p. 82.

²³⁷ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris 2004, trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005, p. 178.

Al di là delle differenze con l'impostazione meadiana, però, nelle *Meditazioni cartesiane*, e specialmente nelle pagine conclusive, si arriva ad individuare snodi teoretici in qualche modo comuni. In questo senso sicuramente è possibile interpretare il rilievo dato agli atti sociali (o atti io-tu): «lo studio di questi atti – dice infatti Husserl – per poter rendere intelligibile in senso trascendentale l'essenza di ogni socialità, costituisce un compito importante»²³⁸. Questi atti permettono lo stabilirsi «di ogni comunicazione personale umana»²³⁹, ed è solo grazie a tutti questi passaggi che si viene a creare il mondo della cultura in quanto «mondo dotato di una significatività umana – anche se intesa nel suo grado primitivo». Questo mondo di significatività primitive è l'ambiente concreto individuale (*konkrete Umwelt*)²⁴⁰, ossia quel mondo-della-vita (*Lebenswelt*) sul quale Husserl si concentra specialmente nell'opera più tarda, la *Krisis*²⁴¹. Riassumendo gli ultimi passaggi, e concludendo le nostre (poche) righe dedicate alle magistrali analisi che costituiscono le *Meditazioni cartesiane*:

per me gli *altri* non restano separati l'uno dall'altro ma costituiscono piuttosto una comunità-di-io comprendente me stesso, ove gli io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, *infine una comunità di monadi*, la quale è fatta in modo da costituire *un unico identico mondo*. In questo mondo rientrano ora tutti gli io, ma secondo l'appercezione obiettivante con il senso di *uomini*, o meglio uomini psicofisici come oggetti mondani.²⁴²

§18. Heidegger: *Mitdasein* e *Fürsorge*

Heidegger è stato il più grande allievo, e sicuramente anche il più grande 'nemico', di Husserl; la discrepanza tra il primo e il secondo si rivela in tutta la sua portata anche in un tema non proprio centrale nella riflessione di entrambi²⁴³. Anche Nancy, in un breve saggio dal titolo *Il con-essere dell'esser-ci*, scrive che il concetto di *Mitsein* e quello di *Mitdasein* «sebbene ben attestati e ripetuti nel testo dell'opera, non appartengono all'immagine originariamente pregnante del 'sistema' e della 'economia'» di Heidegger²⁴⁴. È Heidegger stesso a prendere le distanze dal maestro, già nelle ultime pagine del §25, che precede

²³⁸ E. Husserl, *op. cit.*, p. 150 (§ 58).

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Cfr. G. Ferretti, *op. cit.*, p. 94.

²⁴¹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aia 1959, trad. it. a cura di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, in part. pp. 152-171.

²⁴² E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, cit., p. 128.

²⁴³ Certo, per Husserl, come detto, le *Meditazioni Cartesiane* sono il testo fondamentale; ma Husserl diceva la stessa cosa di pressoché ogni opera, avendo espresso giudizi simili sia per *Ideen* che per la *Krisis*. In proposito cfr. le pagine dedicate a queste opere nel libro cit. di F. J. Wetz. D'altronde, Heidegger dedica, almeno in *Essere e Tempo*, alla questione dell'alterità non più di una manciata di pagine, per quanto il tema attraversi l'intera opera come una sorte di corrente carsica.

²⁴⁴ J.-L. Nancy, *Il con-essere dell'esser-ci*, trad. it. in "Idee", vol. LV, Lecce 2004, p. 45.

quello più propriamente dedicato alla tematica del con-Esserci:

l'interpretazione positiva dell'Esserci finora data vieta di partire dalla datità formale dell'io, se si vuole giungere a una soluzione fenomenicamente adeguata del problema del Chi. L'analisi dell'essere-nel-mondo ha reso chiaro che non c'è né è mai dato innanzi tutto un soggetto senza mondo. Allo stesso modo, in fondo, non è mai dato innanzi tutto un io isolato, senza gli altri. Ma la constatazione fenomenica che nell'essere-nel-mondo gli 'altri' *ci sono sempre qui con*, non ci deve indurre erroneamente a ritenere ovvia la struttura *ontologica* di questo 'dato' e a considerare la ricerca relativa come superflua. Il compito è invece proprio quello di rendere fenomenicamente visibile il modo di questo con-Esserci nella quotidianità immediata e di interpretarlo in modo ontologicamente adeguato²⁴⁵.

È evidente che qui in discussione è proprio la posizione di Husserl, che viene accusata in modo piuttosto grave (per un fenomenologo) di non essere fenomenicamente adeguata al problema. Del resto, la posizione del maestro era stata vivacemente riassunta poche righe più sopra, pur sempre senza riferimenti espliciti (ma ricordiamoci che *Essere e Tempo* è dedicato a Husserl):

che c'è di più indubitabile della datità dell'io? E questa datità non implica forse, in vista della sua elaborazione originaria, l'esclusione preliminare di qualsiasi 'dato' d'altro genere: non solo della sussistenza del 'mondo', ma anche dell'essere di altri 'io'? Può darsi che ciò che è dato in questo genere di 'dare', cioè la percezione semplice, formale e riflessiva dell'io, sia evidente. Questa cognizione apre anche l'accesso a una problematica fenomenologica autonoma che trova il suo significato fondamentale e delimitante nella «fenomenologia formale della coscienza»²⁴⁶.

La problematica dell'Altro è introdotta, nel capolavoro heideggeriano, subito dopo le magistrali analisi dell'utilizzabilità dell'ente (sull quali dovremo tornare): è nella sua appagatività che appare necessario un rimando a utilizzatori possibili. Ovviamente, il nodo centrale è il fatto che anche l'Altro non è un ente tra gli altri enti, proprio come l'Esserci:

gli altri che si 'incontrano' entro il complesso dei mezzi utilizzabili intramondani non sono pensati come se si aggiungessero alle cose innanzi tutto semplicemente-presenti [...]. Il modo di essere dell'Esserci che si incontra nel mondo è diverso dall'utilizzabile e dalla semplice-presenza [...]. Conformemente al suo modo di essere (*in quanto Esserci*) è anch'esso 'nel' mondo nel modo di essere dell'essere-nel-mondo [...]: *anch'esso ci è con*²⁴⁷.

L'essere-nel-mondo, che era stato trovato come la struttura

²⁴⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit, p. 147.

²⁴⁶ Ivi, p. 146.

²⁴⁷ Ivi, p. 148.

fondamentale²⁴⁸ di quel particolare ente che è l'Esserci, è dunque già costitutivamente un essere-con, proprio perché il mondo immediatamente alla mano (il mondo, ossia, dell'essere-nel-mondo) è necessariamente un con-mondo²⁴⁹, l'in-essere è un con-essere e l'essere-in-sé intramondano degli altri è un con-Esserci²⁵⁰. In altre parole, «la comprensione dell'essere dell'Esserci include la comprensione degli Altri, e ciò perché l'essere dell'Esserci è con-essere». Ma, com'è ben noto, in Heidegger l'essere dell'Esserci è la Cura (*Sorge*). In effetti, è proprio grazie ad essa che l'Altro 'appare'²⁵¹: «il con-Esserci degli altri è incontrato, in varie forme, a partire dall'utilizzabile intramondano. [...]. Gli altri [...] noi li incontriamo 'al lavoro', cioè, in primo luogo, nel loro essere-nel-mondo [...]. L'altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo»²⁵². Costituzione fondamentale dell'Esserci in relazione all'Altro è allora un particolare tipo di Cura, non più *Besorgen* ma *Fürsorge*, non prendersi-cura ma aver-cura²⁵³. Ad ogni modo, come scrive Gianni Vattimo,

²⁴⁸ Ivi, p. 73.

²⁴⁹ Con le parole di A. Fabris: «sebbene solo ora, nel §26 di *Essere e tempo*, questo aspetto risulti tematicamente affrontato, il mondo in cui l'esserci è risulta già da sempre un mondo condiviso: abitato insieme con lui da enti che, come l'Esserci, anch'essi 'ci sono', e 'ci sono con altri'». A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2004.

²⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 149. Anche in Husserl, si potrebbe obiettare, il mondo oggettivo è il mondo intersoggettivo. Ma non bisogna confondere: quello che Husserl chiama 'mondo oggettivo' o 'mondo intersoggettivo' (è l'intersoggettività a consentire l'oggettività) è il mondo della scienza, non certo il mondo della vita (*Umwelt, Lebenswelt*), né tantomeno quel mondo alla mano proprio dell'*In-der-welt-sein* heideggeriano. In Husserl, il mondo ambiente è solipsistico.

²⁵¹ Utilizziamo questo termine proprio con l'intento di sottolineare (e qui siamo perfettamente con Nancy, per il quale rinviamo a *infra*, §19) il fatto che l'analitica esistenziale di Heidegger è, nonostante i suoi continui riferimenti alla costitutività del con-essere per l'essere dell'Esserci, pur sempre un'analitica del singolo Esserci, e non della comunità: il punto di partenza è pur sempre una singolarità, e non una pluralità, per utilizzare i termini nanciani. Detto questo, riteniamo comunque che utilizzare il termine "solipsismo" per indicare la posizione del *Dasein* anteriormente al §26 sia esagerato: «va corretta – almeno nelle intenzioni di Heidegger – quell'impressione di solipsismo che poteva esser stata generata dalle precedenti indagini sull'essere-nel-mondo dell'esserci» (A. Fabris, *op. cit.*, p. 106). È però indubbio che, come detto prima, l'analitica sia del singolo Esserci, e che proprio queste righe abbiano procurato serrate critiche a Heidegger da pensatori come Karl Lowith e Emmanuel Levinas, nonché dalla stessa Hannah Arendt. Ad ogni modo, contro le letture talvolta appiattenti che sono state fatte di questa problematica in *Essere e tempo*, stiamo con quanto scrive A. Marini: «Heidegger pensa le relazioni d'alterità in modo assai complesso e articolato: esse non si riducono né a un'esclusiva demonizzazione dell'altro, né a una sua santificazione. L'esserci dell'altro può essere sia l'ingannatore che l'uomo di verità, sia lo sfruttatore che il liberatore. Queste possibilità si fondano nell'aver-cura e si articolano nel discorso». A. Marini, *L'esserci dell'altro in Essere e tempo. L'alterità nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger*, in "Isonomia", Urbino 2005, pp. 13-14. Marini sottolinea anche, in riferimento a un testo tardo di Heidegger, *Principi metafisici della logica*, che «l'illustrazione dell'incontro con l'Altro secondo lo schema temporale dell'in-vista-di mostra l'insostenibilità di qualsiasi tesi di carattere soggettivistico che tenti di spiegare l'alterità» (p. 26).

²⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 151.

²⁵³ Spiega bene Fabris: «nel primo caso l'esserci si procura determinate cose che gli possono essere utili, e nella sua avvedutezza si cura di ciò che lo circonda – in altre parole, come Chiodi traduce il verbo *Besorgen*, 'si prende cura' dei mezzi utilizzabili – nell'altro caso,

proprio perché nella manipolazione delle cose è sempre assieme ad altri, l'Esserci ha la tendenza a comprendere il mondo secondo l'opinione comune, a pensare quello che si pensa, a progettarsi cioè in base all'anonimo Si della mentalità pubblica²⁵⁴.

Nelle parole di Heidegger: «*innanzi tutto* 'io' non 'sono' io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri nella maniera del Si. È a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzi tutto, sono 'dato' a me 'stesso'»²⁵⁵. In un altro testo, di poco più tardo, si fa ancora più chiara la relazione tra l'Esserci e gli Altri: «nella misura in cui un uomo esiste, è, in quanto esistente, già trasposto in altri uomini, anche qualora di fatto non vi siano altri uomini nelle vicinanze. Esser-ci dell'uomo, esser-ci nell'uomo significa dunque – non esclusivamente, ma tra l'altro – esser-trasposti in altri uomini [...]. Infatti esser-ci significa: *con-essere con gli altri*»²⁵⁶.

Ecco dunque che in Heidegger è avvertito (ma non certo evitato) il problema di una scarsa attenzione dedicata al problema dell'essere-insieme, tanto che egli cerca di aggirare il problema definendo il Con-Esserci come costitutivo dell'Esserci, ma è sicuramente vero che rimane un certo sentore di soggettività ridotta al proprio *ipse*. La mossa di Heidegger sembra insomma prendere nota di un problema radicale dandone poi una soluzione *post-hoc*, dicendo che gli altri sono già sempre costitutivi del mio proprio Esserci. Senz'altro un passo più lungo di quello compiuto nel 'cilindro' husserliano, ma non ancora abbastanza profondo. Ha ragione dunque Nancy, per quanto poi anche lui ricada in un improprio 'dar per scontata' la pluralità: Heidegger si ferma in qualche modo troppo presto, tentando di uscire dal pozzo della soggettività isolata senza però comprendere adeguatamente la genesi della comunità.

Naturalmente, il grande filosofo tedesco non manca di intuizioni che, se approfondite, avrebbero (forse) potuto portare ad ulteriori analisi, ma che sicuramente torneranno utili a noi: si prendano ad esempio due geniali pensieri, che ci riavvicinano per più aspetti a Mead: «*innanzi tutto* 'io' non 'sono' io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri nella maniera del Si. È a

riguardo ai suoi simili, l'esserci ha cura di essi, cura i suoi rapporti con loro, li cura: e con "aver cura" Chiodi traduce appunto il termine heideggeriano che dice tutto ciò, *Fürsorge*» (A. Fabris, *op. cit.*, p. 107).

²⁵⁴ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 38.

²⁵⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 151. Inutile sottolineare, specie per quanto riguarda l'ultima proposizione, la sorprendente vicinanza di questa posizione con le già analizzate pagine di George Herbert Mead. Più interessante forse far notare come entrambi criticchino, seppure con termini diversissimi, la teoria dell'immedesimazione. Heidegger scrive infatti: «abbiamo scorto la ragione della possibilità della teoria erronea dell'immedesimazione e di tutto ciò che le è connesso. Questa teoria nasce dall'opinione che l'uomo, nel suo rapportarsi ad altri uomini, sia innanzitutto, per sé, un essere isolato, e che fondamentalmente sia necessario cercare un ponte che conduce dall'uno verso l'altro e viceversa» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 268).

²⁵⁶ Ivi, p. 266.

partire dal Si e in quanto Si che io, innanzi tutto, sono 'dato' a me 'stesso'²⁵⁷; e, ancora più profondamente: «è lo starsi a sentire reciproco, in cui si forma il con-essere»²⁵⁸. Improntato soprattutto a questo secondo pensiero sarà il lavoro che ci aspetta nel capitolo VI, dove dovremo veder sorgere anche la comunità dall'apertura originaria del gesto, e in particolare del gesto vocale, per certi versi rimanendo più aderenti proprio al pragmatismo di Mead che non all'esistenzialismo ontologico-fenomenico di Heidegger, o alla fenomenologia di Husserl, o, tantomeno, al decostruzionismo di Nancy (che criticheremo brevemente nel prossimo paragrafo); ad ogni modo, questi autori ci hanno insegnato la profondità che la considerazione filosofica deve raggiungere per poter essere davvero acuta, per poter davvero penetrare nei problemi dandone una interpretazione spesso complessa ma, almeno nelle nostre intenzioni, esaustiva.

§19. Nancy: *Essere singolare plurale*

Naturale prosecuzione dell'indagine portata avanti da Husserl e poi da Heidegger è il percorso di pensiero che, sul tema della 'comunità', ha intrapreso Jean-Luc Nancy: dovremo far notare però che anche il più contemporaneo e avvertito 'decostruzionismo' (per usare un termine oggi molto di moda) francese non riesce, a nostro avviso, a penetrare davvero in profondità il problema della 'società umana'. Jean-Luc Nancy, in effetti, nelle pagine di *Essere singolare plurale*, pur radicalizzando ulteriormente la posizione heideggeriana (con la quale è costantemente in dialogo, esplicito e implicito), naviga entro termini e limiti che rimangono sostanzialmente molto simili a quelli che si incontrano in *Essere e tempo*²⁵⁹, e che abbiamo visto non essere ancora sufficientemente adeguati alla problematica. Da un lato, vi è sicuramente un comprensione acuta della profondità e della complessità della questione, fin da quando, nel dialogo con Roberto Esposito posto in apertura del volume nella traduzione italiana, Nancy asserisce che c'è «una penuria di parole e di pensiero per ciò che è qui in questione: il co-»²⁶⁰, senza però addivenire a una vera genealogia della questione: il *Mitdasein* viene visto sorgere dal *Mitsein*, proprio dell'essere stesso, e non più solo dell'Esserci come avveniva in Heidegger. La pluralità è connaturale all'essere: ancora una volta, la sottile linea del 'dare per scontato' si sposta indietro, questa volta in una posizione in cui non ci saremmo mai aspettati di trovarla. Ma ciò non toglie che vedere l'essere come essere-con sia ancora una volta presupposto e non indagato.

Nancy dunque radicalizza la questione, utilizzandola anche per ribaltare, com'è tipico nel suo percorso teoretico, il cartesianesimo: «l'essenza dell'uomo sta nella sua inessenzialità, come il suo proprio nell'improprio – e dunque, io aggungerei, nel 'comune'»²⁶¹; per ribadire il concetto, con parole prese questa

²⁵⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 161

²⁵⁸ Ivi, p. 201.

²⁵⁹ Cfr. *supra*, §18.

²⁶⁰ R. Esposito & J.-L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, trad. it. *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi 2001, p. XXI.

²⁶¹ Ivi, p. XXIV. La questione del 'con', come la chiama Nancy, risulta talmente radicalizzata da

volta dallo stesso *Essere singolare plurale*: «l'essere può essere soltanto essendogli-uni-con-gli-altri, circolando nel con e come con di questa co-esistenza singolarmente plurale»²⁶². Il progetto nanciano si configura come una vera e propria riscrittura di *Essere e Tempo*:

dobbiamo riscrivere l'ontologia fondamentale (il che significa anche l'analitica esistenziale, la storia dell'essere e il pensiero dell'*Ereignis*²⁶³) e questa volta risolutamente *a partire dal singolare plurale delle origini*, ossia a partire dall'*essere-con* [...]. L'essere-con (il *Mitsein*, il *Miteinandersein* e il *Mitdasein*) è definito con chiarezza, dallo stesso Heidegger, essenziale alla costituzione del *Dasein* medesimo. Su questa base dovrebbe essere assolutamente chiaro che il *Dasein* non è 'uno', non più di quanto sia 'uomo' o 'soggetto', ma è soltanto l'uno, ogni uno, dell'uno-con-l'altro. Se questa determinazione è essenziale, essa deve acquistare ed esibire, senza riserve, una dimensione co-originaria: ma si è già osservato da più parti che questa co-originarietà, pur essendo affermata da Heidegger, cede poi il passo all'analisi del *Dasein* 'in se stesso'. Conviene dunque prendere in esame se sia possibile un'esposizione esplicita e continua della co-originarietà, e misurarne la portata rispetto all'insieme dell'impresa ontologica (e rispetto alle sue conseguenze politiche)²⁶⁴.

È pur vero che col concetto di co-ipseità, necessariamente da non intendersi come vicinanza di *ipse*²⁶⁵, Nancy riesce a radicalizzare quanto necessario il problema dell'essere-con; ma anche in questo caso tutto risulta più postulato che compreso, più dato per scontato che visto sorgere genealogicamente, come già accennavamo più sopra. Per Nancy, il 'con' coinvolge non solo l'Esserci, ma anche l'essere stesso:

Essere singolare plurale vuol dire: l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una *co-essenza*; ma una co-essenza, o *l'essere-con* – l'essere-in-tanti-con – designa a sua volta l'essenza del *co-*, o ancora meglio il *co-* (il *cum*) stesso in posizione o in

includere la stessa questione del senso: «il senso si è trasformato nel nudo nome del nostro essere-gli-uni-con-gli-altri» (*Ivi*, p. 5).

²⁶² *Ivi*, p. 7.

²⁶³ Sono questi i tre momenti in cui una certa storiografia divide l'intera evoluzione del pensiero heideggeriano: *Essere e tempo*, che è propriamente un'analitica esistenziale; la prolusione *Che cos'è metafisica?*, che inaugura il problema della storia dell'essere, e l'ultimo grande periodo della produzione di Heidegger, che in molte opere si configura come vero e proprio pensiero dell'evento (*Ereignis*), il cui testo cardine è probabilmente *In cammino verso il linguaggio*. Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit.

²⁶⁴ *Ivi*, pp. 38-39. Naturalmente il taglio che Nancy dà ai suoi pensieri, come del resto accade nella gran parte della sua produzione, assume un contorno spiccatamente politico che qui non rientra nei nostri interessi. È però interessante notare il fatto che il con-essere diventi immediatamente 'città' (cioè *polis*), cioè politica, senza che si richieda un 'contratto' a la Rousseau per passare dalla naturale socievolezza umana alla società costituita.

²⁶⁵ «Non una vicinanza o una comunità degli *ipse*, ma una co-ipseità: ecco ciò che è emerso, ma come un enigma sul quale il nostro pensiero inciampa. Nella filosofia del XX secolo, l'ontologia heideggeriana del *Mitsein* resta solo un abbozzo. La co-esistenza o comunità husserliana si limita a essere una correlazione di *ego*, e l'egologia cosiddetta solipsistica resta ancora la filosofia prima» (*Ivi*, p. 62).

guisa di essenza [...]. Si potrebbe anche dire che se l'essere è essere-con, nell'essere-con è il 'con' a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere²⁶⁶.

Heidegger era arrivato a dirlo, rendendo l'essere-con costitutivo dell'esser-ci. Nessuno, però, ha tematizzato fino in fondo il *con* come tratto essenziale dell'essere, come la sua stessa essenza singolare plurale²⁶⁷.

Questo è certamente vero: la radicalità del pensiero nanciano, come succede per tutti i temi che tocca (basti pensare al corpo), è sempre fortissima, mettendo in scacco molto spesso la superficialità di altre posizioni filosofiche. Ciò non toglie però che la sua proposta teoretica, quella di un'essenza intrinsecamente plurale dell'essere, sia certamente stimolante, ma dopotutto non riesce a scollarsi di dosso, almeno a nostro parere, una certa impressione di arbitrarità e di gratuita provocazione. Una comprensione profonda della sua proposta risulta infatti difficoltosa, a meno di non ricadere nelle posizioni di una certa simbolica romantica, e quindi tutt'altro che originali (essendo state, queste, da più parti abbondantemente criticate). Brillante il riconoscimento della costitutiva pluralità dell'origine, e del fatto che, appunto, ogni singolarità è sempre inserita in una dis-posizione (secondo il suo lessico) plurale; ma quella di Nancy appare una radicale decostruzione che, per stimolante che sia, non addivene a quella vera e propria riscrittura di *Essere e tempo* che il filosofo francese auspica andrebbe fatta: non è chiaro infatti come potrebbe essere possibile riscrivere un testo che fa dell'unicità dell'Essere e dell'Esserci la sua struttura fondamentale prendendo come punto d'avvio la tesi nanciana. Forse la riflessione nelle pagine di *Essere singolare plurale* risulta più profonda nella discussione della comunità e dell'essere-in-comune, che non nei suoi risultati ontologici.

Ad ogni modo, è impossibile non riconoscere a Nancy l'indubbia capacità di intuizioni brillanti: la citazione che segue è in qualche modo un perfetto corollario della sezione presente di questo scritto e un pertinente 'lancio' della successiva:

Sim-bolo: la parola non vuol dire altro che 'messo-con' (*syn* greco = *cum* latino) e sono proprio la dimensione, lo spazio e la natura del 'con' ad essere qui in gioco. Il 'simbolico' non è dunque un aspetto dell'essere-sociale: è questo essere stesso, da una parte, dall'altra, il simbolico non ha luogo senza (rap)presentazione: è la (rap)presentazione degli uni agli altri senza la quale essi non sarebbero gli-uni-con-gli-altri²⁶⁸.

²⁶⁶ Ivi, p. 45. In un altro punto, più concisamente: «che l'essere sia, in assoluto, essere-con: ecco ciò che dobbiamo pensare. *Con* è il primo tratto dell'essere, il tratto della singolare pluralità dell'origine o delle origini in esso» (p. 86).

²⁶⁷ Ivi, p. 50.

²⁶⁸ Ivi, p. 82.

V. IL SIGNIFICATO TRA SEGNO E SIMBOLO

«Vediamo il segno scritto, perfino lo fissiamo, ma non è esso il termine della nostra intenzione, non è esso ciò a cui si è mirato. [...] Seguendo con lo sguardo le forme complicate dei segni che si susseguono o s'intendono l'un l'altro, abbiamo di mira le oggettualità significate, "viviamo" nella coscienza del significato. Questi sono rapporti fenomenologici peculiari.»

E. Husserl, *La teoria del significato*.«

§20. Ancora *contra* Mead. Introduzione al problema del segno

Pensare, come [...] Mead, che il linguaggio sia il prodotto di una evoluzione e selezione di tipo darwiniano di segni e gesti comunicativi preesistenti significa non aver compreso la profonda e costitutiva relazione che lega segno, mondo e linguaggio. È entro la forza evocativa per molti versi misteriosa ed enigmatica della parola che anche il mondo e il segno si manifestano, divengono oggetto di visione e di considerazione²⁶⁹.

In queste parole del testo di Carlo Sini *Dal simbolo all'uomo* sta racchiuso il senso dell'attuale capitolo: non a caso dunque, né per mera ripetizione, citiamo di nuovo testualmente queste righe, con le quali già avevamo concluso il capitolo dedicato a Mead, ma proprio per sottolineare il legame diretto che mette in relazione questo capitolo con quello²⁷⁰: la critica che là avevamo appena abbozzato prende qui forma definitiva, anche grazie al confronto con altri autori, più o meno distanti dalla proposta teorica meadiana.

Come è successo per il capitolo precedente²⁷¹, infatti, anche in questo caso il nostro punto di partenza è la riflessione di Mead, ma ancora una volta ne dobbiamo criticare i risultati: come facemmo allora per l'incapacità del filosofo americano di (a) cogliere pienamente la questione, nella sua profondità filosofica, della circolarità linguistica (o 'effetto retrogrado del vero', secondo una delle 'maschere' più frequenti che questo problema assume) e di (b) porre la questione dell'intersoggettività in maniera abbastanza radicale, dobbiamo fare anche ora²⁷². Con la questione del significato, come abbiamo voluto

²⁶⁹ C. Sini, *Dal simbolo all'uomo*, cit., pp. 20-21.

²⁷⁰ Cfr. *supra*, capitolo III

²⁷¹ Cfr. *supra*, capitolo IV.

²⁷² Non abbiamo dedicato molto spazio ad un'altra critica fondamentale a Mead: quella legata al suo naturalismo ingenuo, alle quale avevamo comunque accennato nel capitolo espressamente dedicato a questo autore (cfr. *supra*, capitolo III, in part. §11) e sulla quale comunque torneremo brevemente più avanti. Si è trattato di una scelta specifica, in quanto organizzare una trattazione filosofica seria di un tema tanto vasto come quello dei rapporti tra filosofia e scienza avrebbe richiesto moltissimo spazio e energie mirate. In ogni caso, il tema di questi rapporti attraversa tutta la nostra trattazione: in ogni capitolo c'è almeno un accenno a questa problematica o un confronto con autori che portano avanti un'idea di naturalismo obiettivistico. Non si pensi che l'omissione sia risultato di superficialità: riteniamo che oggi più che mai sia continuamente necessario rimettere in discussione i rapporti tra filosofia e scienza, e che un'adeguata trattazione di questo argomento possa

chiamarla, si apre evidentemente davanti a noi la strada stessa che può condurci alla genesi dell'autocoscienza: per questo motivo abbiamo deciso di dedicare al tema un capitolo a parte, per quanto (vista la natura dell'impresa) si sarebbe benissimo potuto aggiungere tutto questo scritto come “g” al capitolo precedente.

La nostra (breve) critica alla concezione di Mead ci aprirà direttamente le porte (anche grazie ai confronti che faremo, su questo tema, con altri agguerriti filosofi) della nascita del linguaggio: tra le varie intuizioni geniali e corrette di Mead (ma già Wright, prima di lui – e forse, seppur oscuramente, addirittura Darwin – ci aveva messo sulla giusta via) c'è proprio la dipendenza immediata di autocoscienza e linguaggio. Risolvere (se così si può dire in ambito filosofico) il problema del segno, del simbolo, del *significato*, significa risolvere il problema stesso della ‘ragione umana’.

L'obiezione fondamentale sulla quale si tratta di insistere questa volta è proprio la concezione meadiana di quello che egli chiama “simbolo significativo”. Scrive Mead in *Mente, Sé e società*:

il significato è lo sviluppo di qualcosa che sussiste oggettivamente come relazione fra certe fasi dell'atto sociale; non si tratta di un'aggiunta psichica a quell'atto e neppure di un' ‘idea’ nel senso tradizionale del termine [...]. Il significato viene definito in termini di risposta [...]. I significati sono nella natura, mentre i simboli sono eredità dell'uomo [...]. Non è necessario fare ricorso agli stati psichici in quanto la natura del significato risulta implicita nella struttura dell'atto sociale e nelle relazioni tra le sue tre componenti individuali fondamentali, cioè la relazione triadica di un gesto di un individuo, la risposta a quel gesto da parte di un secondo individuo e il completamento dell'atto sociale particolare iniziato dal gesto del primo organismo²⁷³.

Come dovrebbe essere ormai evidente a questo punto del nostro cammino, questa concezione del significato è del tutto insufficiente, e quindi la stessa definizione di simbolo significativo, che a questa si riallaccia direttamente, risulta inevitabilmente inficiata da una eccessiva ingenuità realistica. Mead spesso si affida a «un concetto di “natura” di stampo naturalistico non adeguatamente fondato»²⁷⁴. Non c'è alcuna natura, infatti, al di fuori della relazione simbolica, così come non c'è uomo prima del simbolo: in queste posizioni, Mead dimostra di appellarsi ancora a idee pre-filosofiche. Si tratta di capire che non c'è il simbolo da una parte e la realtà dall'altra: se si sostiene che il simbolo sia una creazione, una «fantasia – come la chiama Sini – dell'immaginario psichico dell'uomo, di fronte al quale starebbe il mondo oggettivo delle cose»²⁷⁵, allora non si è capito, come scrivevamo all'inizio, praticamente nulla della complessità della relazione simbolica. Quello che si tratta invece di afferrare è esattamente l'opposto di ciò che sostiene Mead nelle

giovare tanto all'una quanto all'altra parte.

²⁷³ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., pp. 98-103.

²⁷⁴ C. Di Martino, *Segno, gesto, parola*, cit., p. 177.

²⁷⁵ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., pp. 29-30.

righe che abbiamo appena citato: il nocciolo della questione è che «la natura parla all'uomo tramite segni»²⁷⁶: una espressione complessa, che si tratterà appunto di comprendere nella sua profondità al di là del suo essere una 'frase a effetto'. Stessa sorte sarà destinata alla ben nota espressione, per la quale è evidente il riferimento ad Heidegger, «l'uomo dimora nel linguaggio», che faremo nostra soprattutto nel capitolo successivo.

Tornando a Mead, possiamo leggere in una nota al capitolo significativamente intitolato "La mente e il simbolo" che

i simboli rappresentano i significati di quelle cose od oggetti che sono dotati di significato; essi costituiscono porzioni determinate d'esperienza che indicano o rappresentano altre porzioni di esperienza non direttamente presenti nel momento o nella situazione in cui ciascuno di essi è in tal modo presente (o viene sperimentato immediatamente)²⁷⁷.

Ciò di cui Mead va in cerca, nella sua genealogia dell'autocoscienza, è il simbolo significativo così come noi lo concepiamo comunemente oggi: un'esistenza esterna che è immediatamente presente ma che non deve essere presa in sé stessa, secondo la definizione che dà di "simbolo" Hegel nella sua *Estetica*, definizione che abbiamo già avuto modo di citare proprio nel nostro capitolo dedicato a Mead²⁷⁸. Il fatto è che qui, ancora una volta, si assume il punto di arrivo per proiettarlo indebitamente all'indietro²⁷⁹: in questo caso il linguaggio comunicativo, il simbolo significativo, vengono assunti come realtà in sé, e ne viene ricercata la genesi immediata²⁸⁰, anziché scrutare nel passato

²⁷⁶ Ivi, p. 102

²⁷⁷ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, p. 140.

²⁷⁸ Cfr. *supra*, capitolo III, §11.

²⁷⁹ Ecco ancora una volta il nostro effetto retroattivo del vero.

²⁸⁰ Esattamente questo è quello che fa gran parte della scienza moderna. Facciamo riferimento qui a un recente testo di Enrico Bellone, *Molte nature. Saggio naturalistico sulla conoscenza*, (Cortina, Milano 2008), e in particolare al capitolo intitolato "I segni". È senz'altro vero che, come scrive lo stesso Bellone, «probabilmente non sapremo mai com'era il linguaggio parlato con cui nostri antenati, 20.000 o 50.000 anni fa, si scambiavano informazioni», poiché «i suoni e le stringhe di suoni non lasciano fossili»; ed altrettanto vero è che abbiamo alcuni resti di produzioni artistiche risalenti a simili periodi della storia umana, resti costituiti da pitture e sculture che «possiamo davvero accettare [...] siano una forma grezza di scrittura» (E. Bellone, *op. cit.*, p. 53). Tutto vero, certo (tanto che ci torneremo nel prossimo capitolo); chi potrebbe dubitare dei risultati di scienze come l'antropologia e l'archeologia? Eppure, in una certa misura, sebbene non criticando la verità del 'dato', ci sia concesso di esprimere qualche perplessità sulla correttezza 'teoretica' di queste asserzioni, perplessità che si basano sulle stesse obiezioni che abbiamo mosso alla concezione meadiana del simbolo significativo. È infatti evidente che posizioni di questo tipo assumono indebitamente che, tanto per cominciare, il linguaggio umano dell'alto paleolitico (il primo periodo di cui ci rimangono testimonianze 'scritte') servisse davvero a comunicare qualcosa: «di un fatto, però siamo abbastanza sicuri: l'arte preistorica è una forma archetipa di comunicazione che trasmette dati per mezzo di segni depositati su supporti materiali durevoli, e, quindi, è una forma linguistica che si differenzia nettamente da quella che trasmette dati per mezzo di stringhe di suoni» (p. 54). Quello di cui si sta parlando qui è, naturalmente, la nascita della scrittura, quella scrittura costituita da varie manifestazioni 'artistiche' (ci si passi il termine, certamente non idoneo) che, dicevamo prima, «possiamo

alla ricerca di quell' 'immagine ancestrale' che non somiglia per nulla al punto di arrivo, alla quale già ci siamo appellati. Il simbolo (le origini del quale noi dovremo cercare di comprendere per comprendere la genesi dell'autocoscienza), così come oggi lo intendiamo, va ridefinito, stando alla larga da definizioni affette dalla 'superstizione del significato'.

In realtà il percorso sul significato sarà tutt'altro che semplice, anche perché come scrive Carlo Sini nella terza delle sue *Figure dell'Enciclopedia Filosofica*, intitolata *L'Origine del significato. Filosofia e Etologia*: «siamo completamente sprovvisti di una comprensione filosofica del significato e del suo problema, che peraltro nella filosofia nasce e da essa deriva»²⁸¹. Infatti tradizionalmente pensiamo che solo le azioni dei 'viventi' abbiano significato (confortiamoci però: lo pensava anche Husserl, come vedremo), e che invece gli eventi 'naturali' siano privi di senso: Creuzer ci aiuterà a cambiare idea. Potremmo allora rivolgerci alla semiotica, o alla linguistica, per farci spiegare qualcosa: ma «tutte le analisi e le teorie scientifiche della relazione tra segno e significato *non* pongono il problema dell' 'interpretante'»²⁸². Infatti significante e significato, presi in sé (come vorrebbe la linguistica) non esistono: è sempre l'interpretante a porre la relazione, ed è dalla relazione che essi nascono²⁸³. All'interno di questo triangolo, tutti e tre i poli compaiono «in quanto danno segni di sé»²⁸⁴, ovvero in quanto attivano abiti di risposta. Quello che la tradizione filosofica chiama "soggetto" non è altro che l'insieme degli abiti di risposta che siamo disposti a mettere in pratica, e abbiamo già detto qualcosa sul significato. Il passo successivo coinvolge quello che Sini chiama "pensiero delle pratiche": resta da comprendere in fatti che è sempre «all'interno di una pratica definita che l'oggetto dà segno di sé»²⁸⁵. In questo discorso si presenta l'ultima e più decisiva figura della retroflessione del vero: la superstizione del significato, alla quale già abbiamo poco fa e in un paragrafo del capitolo

davvero accettare come una forma grezza di scrittura». Se prendiamo come dato di fatto incontestabile che fin da subito questa 'scrittura archetipica' serve a 'veicolare un messaggio' (per usare proprio l'espressione con cui la linguistica oggi descrive le funzioni del linguaggio), prodotto da una mente che non si sa bene dove stia e diretto a una mente altrettanto misteriosamente comparsa sulla Terra (questo, per esempio, è un errore che Mead, ben più filosoficamente consapevole di Bellone e, in generale, della scienza moderna, non commette, come già abbiamo avuto modo di evidenziare), allora evidentemente non solo la stessa capacità del segno di 'veicolare un messaggio', ma anche la capacità umana di emettere e produrre (o *di-segnare*, come diremmo noi) simboli significativi, ossia in definitiva la 'mente', rimangono sostanzialmente assunti come dati e non spiegati nella loro genesi. Parlare nei termini della nostra cultura scientifica attuale della nascita del segno è esattamente un caso di quella 'azione retrograda del vero' di cui parlavamo prima: usiamo categorie e ragionamenti logici, per spiegare la genesi del segno, *le quali però sono rese possibili dal segno stesso*.

²⁸¹ C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica "Transito Verità". Vol. 3: L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 22.

²⁸² Ivi, p. 25. Naturalmente questa posizione è debitrice al triangolo semiotico di Peirce.

²⁸³ Non è possibile dilungarci qui, ma bisogna ricordare che anche l'interpretante non è altro che un segno col suo proprio significato: *l'uomo, un segno*.

²⁸⁴ Ivi, p. 29.

²⁸⁵ Ivi, p. 36.

precedente²⁸⁶. Vediamo di capire bene di cosa si tratta:

è un abbaglio pensare che da una parte stiano tutti i possibili significati della parola “mare” e dall'altra quell'oggetto ‘reale’ che sarebbe il mare in sé. Questo abbaglio ci deriva dall'ingenua retroflessione dei significati linguistici su supposti oggetti *esistenti come tali* fuori dal linguaggio; ma ora va aggiunto che questo abbaglio non è affatto un semplice ‘errore’. Nella sua retroflessione il linguaggio, infatti, fa ciò che deve fare e che solo esso sa fare: mettere in atto una «pratica oggettivante in generale»²⁸⁷.

Naturalmente, dagli effetti della pratica linguistica non si può uscire, come già dicevamo, dato il fatto che noi stessi qui non stiamo facendo altro che usare il linguaggio. L'unica possibilità è una migliore comprensione: allora bisogna comprendere che l'evento del significato, o meglio l'evento dell'*origine del significato*, è o costitutivamente duplice, o costitutivamente indicibile, che dir si voglia. Infatti la differenza fondamentale che va considerata è quella tra l'origine del significato in quanto eventualità e il «modo del suo definirsi e tradursi ‘in verità’»²⁸⁸: anche Husserl aveva capito qualcosa di simile quando scriveva che «dobbiamo distinguere lo stato di cose affermato dal modo corrispondente nel quale esso giunge ad affermazione»²⁸⁹, anche se certo il concetto di “evento” e quello di *Sachverhalt* non sono minimamente sovrapponibili. Ma Husserl aveva capito anche un'altra cosa: che è sempre «nel pensiero stesso e solo nel pensiero che può essere compiuta a priori la separazione tra lo stesso oggetto e il pensiero dell'oggetto»²⁹⁰, e quindi anche quella, potremmo dire noi, tra evento del significato e sua trascrizione: siamo sempre già nella trascrizione. Noi ovviamente non possiamo che frequentare questa, visto che l'evento è già da sempre irrimediabilmente passato: una volta accaduto, infatti, l'evento del significato muta invariabilmente (e irrecuperabilmente) lo sfondo su cui si è stagliato, che viene necessariamente ridefinito in base alla nuova figura. Infatti «il significato *non lo si può arrestare*. Lo si può solo *trasferire (meta-pherein)*»²⁹¹ – noi potremmo forse dire: simbolizzare.

Torniamo a dire: la nostra pratica è costitutivamente ‘afflitta’ dalla superstizione del significato. E abbiamo anche detto: non si sfugge alla sua presa. Bisogna ora «ammettere con radicale franchezza che la verità ‘interna’ della descrizione filosofica che pratichiamo è anche, nello stesso tempo e nello stesso senso, non vera»²⁹². Si badi alla sfumatura di questa frase: la descrizione filosofica è stata certo ‘praticata’, come si dice, da quel Carlo Sini che nel 2004

²⁸⁶ Cfr. *supra*, §15.

²⁸⁷ C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica “Transito Verità”. Vol. 3: L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, cit., pp. 39-40.

²⁸⁸ Ivi, p. 55.

²⁸⁹ E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht – Boston – Lancaster 1987, trad. it. *La Teoria del significato*, Bompiani, Milano 2008, p. 217.

²⁹⁰ Ivi, p. 253.

²⁹¹ C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica “Transito Verità”. Vol. 3: L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, cit., p. 63.

²⁹² Ivi, p. 67.

scriveva il terzo volume della sua *Enciclopedia*; ma è la descrizione filosofica che mettiamo in opera anche noi, qui, ora, nel frequentare le sue pagine. Anche noi allora ci aggiriamo nel costitutivo essere-in-errore della nostra pratica (che è quello di ogni pratica): non è certo approntando un indice, una bibliografia e delle note molto precise e 'scientifiche' che usciremo dal nostro errore, perché non v'è da uscirne.

Torniamo però al nostro problema, quello del significato: «la sua natura è di trascolorare e transitare verso sempre nuovi sensi o contenuti di senso. Questo trascolorare transitante mostra appunto la non-verità coesistente del significato»²⁹³. Era necessario mettere qui in evidenza le caratteristiche del dire che stiamo frequentando, e di che cosa propriamente dobbiamo intendere per "significato", ma le pagine di questo testo siniano potranno dispiegare tutta la loro utilità solo nel prossimo capitolo.

Per ora, non ci resta che tornare, sempre più avvertiti del senso di ciò che facciamo, verso i nostri autori. Ricordiamoci di Wittgenstein: alla fine del *Tractatus*, se lo si è davvero capito, bisognerà buttare via il *Tractatus* stesso con le sue proposizioni messe lì come pioli, come fosse una scala che abbia ormai svolto la sua funzione. Così dovremo fare noi coi nostri autori (con tutto che considerare Husserl una scala potrebbe apparire poco rispettoso): li useremo per comprendere e per salire più in alto, ma poi li abbandoneremo, anche se naturalmente sappiamo che qualcosa di loro ci potremo dietro fino alla fine, e oltre. Ma di ciò, più avanti. Ora volgiamoci direttamente a Husserl, sperando che non si sia eccessivamente offeso per le nostre espressioni di critica.

In questo percorso ci sarà inestimabile maestro, infatti, proprio il padre della fenomenologia, che già ci è stato affianco nelle considerazioni sull'intersoggettività: in questo caso prenderemo il suo insegnamento per così dire 'filtrato' attraverso gli occhi di Derrida, che ci consentiranno di aprire nuove prospettive sui nostri discorsi futuri, pur senza abbandonare il filone centrale della nostra ricerca, che concerne, come detto, i rapporti tra il significato, il simbolo e il segno. Nel testo del paragrafo in questione²⁹⁴ non faremo riferimento se non tangenzialmente alle lezioni del semestre invernale del 1908, che abbiamo già avuto modo di citare per un confronto poco fa. Il tema che affrontano in effetti è strettamente inerente al nostro: si leggano le parole di Husserl all'inizio del testo per farsene un'idea:

ora, che cos'è questa oggettività che si chiama significato? Come si costituisce? Lo fa negli atti che conferiscono il senso o sul fondamento degli stessi? È una unità identica analoga all'unità dell'espressione, ovvero questa parola "significato" nell'usuale modo di discorrere ha, a seconda dei diversi contesti, molteplici significati, i quali, essendo riferiti tutti al rappresentare e al pensare verbale, devono essere, da parte nostra, distinti ed esaminati secondo le loro fonti fenomenologiche? Così è, in effetti²⁹⁵.

²⁹³ Ivi, p. 69.

²⁹⁴ Cfr. *infra*, §21.

²⁹⁵ E. Husserl, *La Teoria del significato*, cit., pp. 209-211.

Malgrado le evidenti affinità di contenuto, però, l'indiscutibile difficoltà del testo e il suo intreccio strettissimo con la totalità delle *Ricerche logiche* rende impossibile una discussione dettagliata – che pure sarebbe senz'altro feconda – di queste lezioni senza prima aver bene analizzato le *Ricerche Logiche* stesse per intero, obiettivo che non possiamo certo proporci in queste pagine, dove tentiamo solo un'incursione nella tematica del significato presso alcuni autori le cui considerazioni ci saranno utili nel capitolo successivo.

Proprio per volgerci allora, seguendo il titolo che abbiamo dato al nostro capitolo, dal segno (e, come vedremo, dall'indice) al simbolo ci farà da guida Georg Friedrich Creuzer²⁹⁶, filologo romantico che, come scrive Carlo Sini nella prefazione al volume che contiene la traduzione italiana del testo di Creuzer a cui ci rifaremo, solleva il problema (così come fanno anche Baeumler e Bachofen) di quale sia «il fondamento dell' 'umanismo' occidentale»²⁹⁷: la risposta che Creuzer fornisce di questa questione per molti versi ci sarà utile, ma per altri dovremo inevitabilmente contestarla; in ogni caso ci farà da guida anche verso la (teoreticamente più complessa) posizione che Heidegger assume in rapporto al problema del significato.

Potrebbe costituire un libro a sé un'indagine volta a confrontare le suggestioni di Creuzer col percorso heideggeriano, cosa che occuperebbe più spazio di quello di cui disponiamo qui. Comunque Heidegger non mancherà di segnalarci un nuovo passo sul nostro cammino, in direzione di una *significatività* già sempre aperta²⁹⁸, inaugurando una posizione in qualche modo ancora più radicale di quella creuzeriana. Leggiamo questo esempio che Carlo Sini fa (in verità in relazione allo scritto *Vom Wesen der Wahrheit*, ma comunque chiarificatore anche per noi):

solo se l'infante è originariamente libero di aprirsi alla parola, di disporsi nel linguaggio, egli potrà com-prendere il linguaggio, ap-presentarselo, conformandosi ai suoi obblighi, alle sue regole; solo in questa libertà per l'apertura della parola l'infante potrà 'accedere alla parola' e parlare. In termini di comune espressione, potremmo dire che l'infante imparerà a parlare perché, come ogni figlio dell'uomo, ha 'disposizione' per il linguaggio²⁹⁹.

²⁹⁶ Cfr. *infra*, §22.

²⁹⁷ C. Sini, *Presentazione*, in A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, vol I, a cura di G. Moretti, Spirali, Milano 1983, p. 9

²⁹⁸ Cfr. *infra*, §23.

²⁹⁹ C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1985, p. 79. Si vedrà come l'esempio del bambino tornerà anche in Merleau-Ponty: cfr. *infra*, §26. Bisogna dire che nello scritto *Vom Wesen der Wahrheit* sono contenute intuizioni che sarebbero importanti per il nostro percorso, ma onde evitare che la mole di lavoro oltrepassi il senso della trattazione siamo costretti a passare oltre. Alcune elementi però gioverà metterli in evidenza: in primo luogo, il ruolo centrale che questo testo, originariamente concepito come una conferenza del 1930, gioca nella *Kebre* heideggeriana: il giro d'anni è lo stesso di *Concetti fondamentali*, della *Lettera sull' 'umanismo'* e della prolusione *Che cos'è metafisica?*: Da più parti è stato notato che questo testo è fondamentale per comprendere la svolta (cfr. ad esempio G. D'Acunto, *Saggio Introduttivo*, in M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Armando, Roma 1999, trad. it. di *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1943). Da un punto di vista più propriamente contenutistico, invece, bisogna almeno far notare, sempre sulla scorta del testo siniano, che qui definitivamente Heidegger mette a tema «il carattere

Nella nostra trattazione, comunque, principale punto di riferimento, almeno inizialmente, sarà naturalmente *Sein und Zeit*, e in particolare alcuni capitoli centrali dell'analitica esistenziale: nostra intenzione non sarà certo quella di dare una panoramica esaustiva sul problema del significato nell'opera capitale di Heidegger, quanto piuttosto di fornire una nostra peculiare prospettiva sui temi lì trattati, prospettiva che possa aiutarci nel nostro percorso. Come vedremo anche grazie alle posizioni proposte da Di Martino, il problema sarà di intendere adeguatamente la dimensione 'prelogica' della significatività: Heidegger la intende, in questi anni, certamente anche come 'prelinguistica', una posizione che non potremo accettare. Ecco una citazione certamente chiarificatrice, tratta proprio da *Segno, gesto, parola*:

bisogna sollevare [...] una domanda: a quali condizioni è possibile la consapevolezza di una totalità di significati? A quali condizioni cioè è possibile un vero e proprio riconoscimento dell'*in-quanto* e non una semplice risposta appropriata al venire incontro dell'ente (per esempio: lancio la palla e il cane la rincorre)? Come la comprensione-interpretazione dei significati concretamente si attua? Bastano gli occhi e le mani (visione e manipolazione), oppure occorre l'apertura della parola? Non si può accontentarsi di considerare significatività e comprensione, né la loro reciprocità semplicemente come un fatto non bisognoso di essere ulteriormente indagato³⁰⁰.

Già abbiamo avuto modo, nel capitolo precedente, di prendere in considerazione le pagine di *In cammino verso il linguaggio*, dove la prospettiva è certamente ribaltata: uno dei punti di svolta, come già abbiamo avuto modo di segnalare³⁰¹ si trova nel corso del semestre invernale del 1929/'30, al quale ci rivolgeremo nel paragrafo successivo³⁰² anche attraverso la mediazione della prolusione *Was ist Metaphysik?*. Oltretutto le lezioni in questione sono probabilmente il testo in cui Heidegger si concentra maggiormente sui problemi che ci stanno a cuore, e dove continuamente viene toccata la differenza tra l'uomo e l'animale. Nel prosieguo del nostro cammino³⁰³, inoltre, non mancheremo di tornare su *Essere e tempo*, per sfruttare appieno le geniali intuizioni (spesso però forse lo stesso Heidegger non si avvede compiutamente della loro profondità) sulla nascita del segno dal mezzo e dall'utilizzabile, e nemmeno di far fruttare alcune intuizioni di *Concetti fondamentali della metafisica: mondo – finitezza – solitudine*.

Proprio questo lavoro heideggeriano ci permetterà di cogliere al balzo la possibilità di compiere un ulteriore passo in avanti, in direzione questa volta di Merleau-Ponty, autore che già altrove ha guidato, in vario modo, la nostra riflessione. In questo caso prenderemo esplicitamente a tema alcune pagine

originariamente manifestativo dell'*aisthesis* e del *nous*, 'aperti' sul mondo, sugli enti» (C. Sini, *Immagini di verità*, cit., p. 77).

³⁰⁰ C. Di Martino, *op. cit.*, pp. 64-65.

³⁰¹ Cfr. *supra*, capitolo IV, §14.

³⁰² Cfr. *infra*, §24.

³⁰³ Cfr. *infra*, capitolo VI.

centrali del capitolo «Il corpo come espressione e la parola»³⁰⁴, tratto dalla sua opera capitale *Fenomenologia della percezione*: già il titolo del capitolo ci fa capire quale sarà la direzione intrapresa. Ovviamente non ci faremo mancare, ogni qualvolta ciò sarà utile ai nostri scopi, incursioni nel resto del testo, e anche in quel *Prosa del mondo* di cui già ci siamo giovati. La direzione in cui andremo, inutile dirlo, sarà circolare: torneremo, sebbene solo per cenni, proprio a quel Darwin (ovviamente, in tutt'altro modo rispetto all'inizio!) con cui avevamo iniziato, e all'importanza che il naturalista (appunto quello il suo problema, si potrebbe dire con una battuta) aveva dato al gesto, nel suo *L'espressione delle emozioni nell'uomo e nell'animale* e nei *Taccuini M e N*³⁰⁵. Si comprenderà allora in via definitiva il senso del nostro percorso (ma confidiamo che ormai non sia comunque più necessario), e potremo quindi imbarcarci nell'originale lavoro di ricostruzione genealogica del problema dell'autocoscienza, tenendo in tasca i suggerimenti dei nostri svariati compagni di viaggio. Ma di ciò, tra una quarantina di pagine; per ora, concentriamoci su Husserl.

§21. Husserl e Derrida: il segno, la voce, la morte

Partiamo da Husserl perché, si potrebbe sostenere, in alcune delle sue pagine è esposta la più filosoficamente avvertita tra le posizioni per così dire 'standard' sui rapporti tra parola e significato. In realtà, come avremo modo di vedere, già qui (e soprattutto nelle lezioni del 1908 che considereremo a tempo debito) ci sono sufficienti indicazioni per superare, soprattutto attraverso altri autori post-fenomenologici, la stessa concezione 'standard' del segno e del suo rapporto al significato.

Le nostre considerazioni sulla posizione husserliana rispetto al significato non potranno naturalmente fare altro che prendere le mosse dalla prima delle *Ricerche logiche* (e in particolare dal suo primo capitolo, *Le distinzioni essenziali*). Ecco cosa ne scrive F. J. Wetz:

la prima delle *Ricerche Logiche*, inserita nella seconda parte e intitolata *Espressione e significato*, tratta di questioni di filosofia del linguaggio. In essa si può ancora leggere «tutto ciò che è, è 'in sé' conoscibile, e il suo essere è un essere contenutisticamente determinato, che si mostra chiaramente in queste ed in quelle 'verità in sé'». Queste si devono comporre di 'significati in sé', rispetto ai quali sarebbe estrinseco il fatto che vengano espressi o meno attraverso segni linguistici [...].

Un tempo i suoni vennero rivestiti di significato. È possibile ricondurre ad Aristotele tale interpretazione del linguaggio: secondo lo Stagirita le parole si lasciano spogliare dei loro significati come fossero meri involucri³⁰⁶.

Noi però nel nostro 'dialogo' con le pagine husserliane non ci

³⁰⁴ Cfr. *infra*, §§25 e 26.

³⁰⁵ Cfr. *supra*, §§4 e 5.

³⁰⁶ F. Wetz, *Husserl*, cit., p. 22. Interessante è notare qui come Wetz faccia ovviamente riferimento al *De Interpretatione* di Aristotele, testo su cui si concentrerà anche Heidegger non solo in *Essere e tempo*, ma anche (e lungamente) nel corso del 1929-'30.

limiteremo a leggere e commentare il testo direttamente, cosa che pure dovremo fare in più punti; invece filtreremo, però così dire, la pagina husserliana con la lettura – pure certamente discutibile, e in alcuni punti non aderentissima, com'è stato notato, al testo delle *Logische Untersuchungen* – di *La voce e il fenomeno* di Derrida, testo che reca significativamente come sottotitolo *Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*. Come vedremo, questa sovrapposizione dei due scritti ci permetterà di avvinarci nel modo più consona possibile ai nostri problemi, introducendo anche adeguatamente le riflessioni che faremo più avanti sulle pagine heideggeriane e su quelle di Merleau-Ponty. Ma non solo: l'intreccio dei due autori farà emergere tematiche fondamentali per il prossimo capitolo, come quella della *voce* o quella della *morte*. Quest'ultimo in particolare attraverserà il paragrafo su Husserl come una sorta di 'corrente carsica', pronta ad emergere ogni qualvolta i temi trattati lo permetteranno.

Com'è noto, la prima ricerca logica concentra le sue prime righe su alcune distinzioni fondamentali: tra espressione e segno, tra indice e segnale e così via. La cosa su cui occorre concentrarsi è la comprensione dei rapporti tra espressione e indice: tutto si gioca, infatti, su – per così dire – quale, tra i due, sia il 'genere' e quale la 'specie'. Scrive Derrida infatti (e avremo modo di confrontare su questa posizione Merleau-Ponty, per certi versi agli antipodi di Husserl):

ogni espressione è presa in un processo indicativo [...]. Si potrebbe dunque essere tentati di fare del segno espressivo una specie del genere 'indice'. In questo caso, di potrebbe finire col dire della parola, qualsiasi dignità od originalità si voglia ad essa accordare, che non è che una forma di gesto [...]; essa appartiene, senza oltrepassarlo, al sistema generale della significazione. Quest'ultimo si confonderebbe col sistema dell'indicazione³⁰⁷.

Avremo modo, come accennato, di trarre ulteriori considerazioni sui rapporti tra parola e gesto con Merleau-Ponty³⁰⁸; per il momento accontentiamoci di notare che una posizione di questo genere è precisamente ciò che Husserl contesta. Fin dal §1 della prima ricerca logica, infatti, si legge che «il significare non è una specie dell'esser-segno, intendendo il segno come indicazione»³⁰⁹.

Ma cosa significa qui "indicazione"? È precisamente delineare questo concetto il compito del §2 della stessa prima ricerca, nel quale si conclude che

oggetti o stati di cose qualsiasi indicano a chi ha conoscenza attuale del loro sussistere, la sussistenza di certi altri oggetti o stati di cose nel senso che la convinzione dell'essere dei primi è da lui vissuta come motivo (e precisamente

³⁰⁷ J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, cit., pp. 32-33.

³⁰⁸ Cfr. *infra*, §26.

³⁰⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 volumi, Max Niemeyer Verlag, Halle 1900 e 1901; trad. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, 2 volumi, Il Saggiatore, Milano 1968, ora 2005, p. 291.

come motivo non evidente) per la convinzione o la supposizione dell'essere dei secondi: ecco l'essenza dell'indicazione³¹⁰.

Il motivo per cui Husserl non vuole ridurre tutta l'espressione all'indicazione è presto detto, nel §3: se così fosse, si potrebbe dire, il suo progetto di una *filosofia come scienza rigorosa* verrebbe minato alle fondamenta³¹¹. Questo perché bisogna rigorosamente tener separati rimandare (caratteristica propria dell'indice) e dimostrazione (caratteristica propria del discorso logico-scientifico), anche visto che, come dice Husserl, l'indicazione ha «il carattere della *non-evidenz*»³¹². Seguiamo l'esempio che viene fatto nel testo per capire meglio ciò di cui si sta parlando:

quando diciamo che lo stato di cose A è un segnale dello stato di cose B, che l'essere dell'uno rimanda all'essere dell'altro, possiamo anche essere del tutto certi che la nostra aspettazione di trovare realmente quest'ultimo sarà soddisfatta; ma con ciò non vogliamo dire che esista un rapporto di connessione evidente ed obiettivamente necessaria tra A e B; i contenuti del giudizio non si trovano di fronte a noi in un rapporto di premesse e conclusioni³¹³.

Importante è ricordarsi che il carattere dimostrativo è uno degli elementi cardine dell'intento stesso che sottosta alle *Ricerche Logiche*.

il risultato della nostra ricerca sarà l'individuazione di una nuova scienza puramente teorica, che formi il più rilevante fondamento di ogni tecnologia

³¹⁰ Ivi, pp. 292-293.

³¹¹ Sarebbe interessante, sulla scorta di questa osservazione, tentar di comprendere meglio proprio il fatto che l'ermeneutica di Heidegger sia una fenomenologia il cui intento scientifico è venuto meno. Come dice Sini, del resto, comprendere la separazione che avviene tra Husserl e Heidegger tra gli anni '20 e gli anni '30 del secolo scorso non è solo mero interesse biografico o storiografico, ma interessa il vero e proprio 'compito del pensiero' e il futuro (ma bisognerebbe ormai dire l'attualità) della filosofia. Si potrebbe allora sostenere che in Heidegger (e poi in Merleau-Ponty) la rigosità e la scientificità del progetto filosofico fenomenologico vengano meno proprio per il fatto di far riposare l'espressione sul mostrare e sulla gestualità corporea, due cose di cui ci occuperemo nei paragrafi dedicati a questi due autori. Purtroppo non possiamo qui sviluppare ulteriormente queste considerazioni, che devono necessariamente restare sotto forma di abbozzo. In generale sui rapporti tra Husserl e Heidegger in funzione del 'compito della fenomenologia', cfr. C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Morano, Napoli 1999, ora ed. elettronica Il Dodecaedro, 2005. Qui si può leggere che «Husserl è l'ultimo filosofo della tradizione a credere ancora nella possibilità metodica della filosofia e nell'idea di una fondazione razionale assoluta di tutti i nostri saperi (p. 7), e che Heidegger «non aveva alcuna intenzione di abbandonare il terreno e l'ispirazione fenomenologici, ma [...] ne respingeva il metodo, la 'riduzione egologica', l'idea della 'scientificità rigorosa'» (p. 14): il problema è questo della 'fondazione fenomenologica', ripudiato da Heidegger e dichiarato impossibile dopo il fallimento di *Essere e tempo* (p. 17), in relazione proprio a quella venuta meno del linguaggio che lo stesso Heidegger riconoscerà nella *Lettera sull'umanesimo*, come abbiamo visto (cfr. *supra*, §14).

³¹² E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 293.

³¹³ Ivi, p. 294.

della conoscenza scientifica e possessa il carattere di una scienza a priori e puramente dimostrativa³¹⁴.

Si capisce allora perché Husserl non può accettare in nessun modo una riduzione di tutta l'espressione all'indicazione. Detto questo, però, bisogna fare un ulteriore passo avanti: ciò di cui Husserl dovrebbe ora andare in cerca è un'espressione 'pura', non contaminata dalla 'carne', per dirla con Merleau-Ponty³¹⁵, che gli consenta di tematizzare la presenza di un'espressione non indicativa. Questa espressione Husserl non può che trovarla, com'è noto, nella «vita solitaria dell'anima»³¹⁶: ma la strada è ancora lunga.

Nel §5 del testo si arriva direttamente sulle tracce dell'espressione vera e propria (non indicativa, quindi), definendola come un segno che significa (Derrida pone l'accento sulla versione originale tedesca *Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*³¹⁷): «dai segni *indicativi* – scrive Husserl – distinguiamo i segni *significativi*: le *espressioni*»³¹⁸. Vediamo cosa scrive lo stesso Derrida riguardo all'uso della parola "espressione" nelle *Untersuchungen*:

L'espressione è un'esteriorizzazione volontaria, decisa, cosciente da parte a parte, intenzionale. Non v'è espressione senza l'intenzione di un soggetto animante il segno, che gli presta una *Geistigkeit*. Nell'indicazione, l'animazione ha due limiti: il corpo del segno, che non è un soffio, e l'indicato, che è un'esistenza nel mondo. Nell'espressione, l'intenzione è assolutamente espressa perché essa anima una voce che può restare tutta interiore e perché l'espresso è una *Bedeutung*, cioè una idealità che non esiste nel mondo³¹⁹.

L'espressione, insomma, è direttamente legata e dipendente dalla intenzionalità, e questo perché non c'è significazione (quindi, rimando a una idealità) senza discorso (*Rede*): Heidegger a suo modo dirà qualcosa di simile, e del resto, com'è noto, tra tutte le opere del maestro (cosa di cui Husserl si doleva molto) proprio le *Ricerche Logiche* erano in cima alla lista delle sue preferenze.

Rimanendo a Husserl, comunque, egli sottolinea nel §9 la differenza tra il fenomeno fisico dell'espressione e gli atti che gli conferiscono un significato e la «pienezza intuitiva»³²⁰. In queste pagine Derrida riprendere quella critica di scarsa 'carnalità' alla concezione husserliana dell'espressione cui già abbiamo avuto modo di accennare. Per Derrida infatti Husserl esclude dalla

³¹⁴ Ivi, p. 100.

³¹⁵ Vedremo come anche la posizione di Heidegger potrà essere criticata, sulla scorta di Di Martino interprete di Merleau-Ponty, in quanto 'indifferente alla carne'. Cfr. *infra*, §24.

³¹⁶ Tralasciamo qui le pur interessanti critiche di Derrida al concetto di 'segno in generale' (Derrida lo chiama anche *Zeigen in generale*), in quanto esso sarebbe presupposto e misteriosamente precompreso (ossia, che sarebbe compreso il significato della funzione 'essere-al-posto-di'), per poter stabilire una distinzione tra segno come indice e segno come espressione.

³¹⁷ J. Derrida, *op. cit.*, p. 49.

³¹⁸ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 297.

³¹⁹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 51.

³²⁰ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 304.

significazione «il gioco della fisionomia, il gesto, la totalità del corpo e della segnalazione mondana, in una parola la totalità del visibile e dello spaziale come tali»³²¹: qualunque cosa non abbia in sé la marca dello spirito (*Geist*) è esclusa dalla significazione, perché non *vuole* dire nulla (ricordiamo che Derrida traduce *Bedeutung* con *voler dire*). Leggiamo direttamente la stessa *Prima Ricerca Logica* (ma anche nello stesso *La voce e il fenomeno* viene citato almeno in parte questo passo):

assumiamo il termine di espressione in un senso ristretto, dal cui ambito di validità è escluso molto di ciò che si indica come espressione nel linguaggio normale. Quando è necessario fissare terminologicamente concetti per i quali si dispone unicamente di termini equivoci si deve persino far violenza alla lingua. Per intenderci, affermiamo per il momento che ogni *discorso* e ogni parte del discorso, così come qualsiasi altro segno essenzialmente dello stesso genere, è un'espressione, senza porre il problema se il discorso sia realmente pronunciato, e quindi diretto ad una persona qualsiasi con l'intento di comunicare, oppure no. Escludiamo invece il gioco mimico e i gesti con i quali, istintivamente o comunque senza intenzione comunicativa, accompagniamo il nostro discorrere, o nei quali, anche senza il concorso delle parole, lo stato d'animo di una persona perviene ad una 'espressione' comprensibile per coloro che le stanno attorno³²².

Praticamente in queste righe Husserl sta escludendo quella *Espressione delle emozioni* cui faceva riferimento Darwin (che non sarebbe stato per nulla d'accordo con queste pagine!), e dalle quali è incominciato il nostro discorso. Ma, a parte questa incursione per sottolineare il collegamento, torniamo al testo delle *Ricerche Logiche*.

queste manifestazioni esteriori non sono espressioni nel senso dei discorsi, non formano, come questi ultimi, nella coscienza di chi si esterna, un'unità fenomenale con i vissuti esternati; in esse, io non comunico nulla ad un altro: nell'esternare questi vissuti, non ho l'intenzione di presentare esplicitamente agli altri o a me stesso, se sono solo, un 'pensiero' qualsiasi. In breve, siffatte 'espressioni' non hanno *propriamente alcun significato*³²³.

Può essere utile, anche in vista degli sviluppi futuri del nostro discorso, ampliare queste osservazioni con una citazione tratta dalla *Prefazione* che Fabio Minazzi antepone alla traduzione italiana delle lezioni husserliane del semestre estivo del 1908, dove questa capacità di conferire un significato viene definita 'coscienza del significato', e viene detta ergersi sulla 'coscienza del complesso fonetico':

la direzione intenzionale 'anima' le parole e si realizza nelle forme del

³²¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 53.

³²² E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 297-298.

³²³ Ibidem.

discorso che corrispondono a forme ed articolazioni specifiche del significato. Il che consente subito di distinguere con precisione il linguaggio logico da quello simbolico [...]. Per il segno significante il suo 'riempimento' si attua solo per adombramenti parziali e sempre successivi che instaurano un preciso processo di significazione. Invece il simbolo, per sua intrinseca natura vuole *stare al posto* della cosa simbolizzata³²⁴.

Torniamo a Derrida. Ponendo l'accento sull'importanza dell'intenzionalità nella costituzione del significato (potremmo forse dire così), egli accusa Husserl – e forse di nuovo Merleau-Ponty avrebbe sottoscritto – di ricadere in un dualismo anima-corpo (che in effetti, aggiungiamo noi, Husserl non ha neanche lontanamente pensato di dover superare: e forse neppure lo voleva) di stampo cartesiano (e forse che Husserl ha mai negato il suo debito nei confronti di Cartesio?). La pura corporeità, la visibilità (la semplice-presenza) sono allora, in quanto *Geistlos*, scrive Derrida, «letteralmente la morte»³²⁵: ecco un passaggio importante, su cui torneremo non solo nel capitolo successivo, ma anche tra poche pagine. Per ora basti notare il legame del tema della morte con quelli qui tratti:

l'indicazione, che copre fino adesso quasi tutta la superficie del linguaggio, è il processo della morte all'opera nei segni. E dal momento in cui l'altro appare, il linguaggio indicativo – altro nome del rapporto alla morte – non si lascia più cancellare³²⁶.

Fondamentale, al di là dei riferimenti al tema della 'morte', è da comprendere ora che, per Husserl, il significato (ricordiamoci che determinare la sua genesi è il nostro problema) non sta negli atti conferitori di senso (ossia nella coscienza del significato), perché questi sono «vissuti transeunti, mentre il significato stesso è un'unità ideale, intemporale, a se stessa identica come qualsiasi idea»³²⁷.

Torniamo più direttamente sulla distinzione fondamentale indice-espressione. Lo stesso Husserl infatti nel §6 sembra rendersi conto che, per dirla con Derrida, «ogni discorso, in quanto è impegnato in una comunicazione e manifesta dei vissuti, opera come indicazione»³²⁸, anche se la frase husserliana ha una valenza meno generale: «de espressioni *possono* fungere nel discorso vivente da segnali»³²⁹ (corsivo nostro). Solo qualche riga più tardi Husserl generalizzerà, quando esplicherà il fatto che la manifestazione (ossia, dice Derrida, l'indicazione) è caratteristica fondamentale di ogni discorso: «la comprensione reciproca [tra parlanti] richiede una certa correlazione degli atti psichici che si esplicano da entrambe le parti, nell'informazione e nella sua

³²⁴ F. Minazzi, *Prefazione*, in E. Husserl, *La Teoria del significato*, cit., pp. 8-9.

³²⁵ J. Derrida, *op. cit.*, p. 53.

³²⁶ Ivi, p. 61.

³²⁷ E. Husserl, *La teoria del significato*, cit., p. 221.

³²⁸ Ivi, p. 56.

³²⁹ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 299.

ricezione, ma non la loro completa uguaglianza»³³⁰. In altre parole, in ogni comunicazione interpersonale, è sempre all'opera la presupposizione, da parte di ciascuno dei parlanti, che l'altro stia 'intenzionando' la sua voce: altrimenti non ci sarebbe alcun orizzonte comune, orizzonte che è necessario per qualsiasi relazione intersoggettiva. Per dirla direttamente con Husserl:

questa comunicazione diventa possibile perché l'ascoltatore comprende anche l'intenzione di colui che parla. Ed egli può far questo in quanto coglie colui che parla come una persona che non produce meri suoni, ma che gli rivolge la parola, e che quindi, insieme ai suoni, compie anche certi atti di conferimento di senso: egli vuole rendergli noti questi atti o comunicargli il loro senso³³¹,

Bisogna cioè capire che «l'espressione funge significativamente e resta sempre qualcosa di più che un vuoto complesso fonetico»³³². Ciò che però non accade mai è che i vissuti che l'altro sta cercando di esprimere mi siano immediatamente presenti³³³, ed è precisamente per questo motivo che la comunicazione è di essenza indicativa, perché cioè la presenza del vissuto altrui è «negata alla nostra intuizione originaria»³³⁴ e sostituito da qualcosa che ad esso rimanda.

Allora possiamo fare, a questo punto, un ulteriore passo avanti: bisogna adesso pensare che «ciò che separa l'espressione dall'indice è ciò che si potrebbe chiamare la non-presenza immediata a sé del presente vivente»³³⁵. Per ritrovare la pura espressività di cui è in cerca, Husserl non può fare altro che sospendere il rapporto con l'altro, con un procedimento di *epoché* che non è senza paragoni con la riduzione alla sfera monadica del proprio nelle *Meditazioni cartesiane*: qui, nelle *Ricerche logiche*, l'annullamento dell'altro significa l'eliminazione dell'aspetto fisico della comunicazione. È così che Husserl arriva a trovare la pura espressività nella 'vita solitaria dell'anima', come avevamo anticipato. Qui, dice Derrida, la parola (intesa come segno) fa a meno di ogni esistenza, per ridursi a pura idealità: qui il vissuto «è immediatamente certo e presente a sé»³³⁶. Riassumendo allora la posizione di Husserl (dicendolo però

³³⁰ Ivi, p. 301.

³³¹ Ivi, p. 300.

³³² Ivi, p. 304.

³³³ Ci sia concesso un appunto per evidenziare la coerenza del nostro percorso: siamo tornati a quel tema dell'intersoggettività che abbiamo trattato nel capitolo IV (cfr. §§16-19, in particolare su Husserl il §17). A proposito di queste righe infatti Derrida cita le già considerate *Meditazioni cartesiane*. Si legge infatti ne *La voce e il fenomeno* che «per spiegare il carattere irriducibilmente indicativo della manifestazione, anche nel discorso, Husserl propone già dei motivi di cui la quinta delle *Meditazioni cartesiane* svilupperà minuziosamente il sistema: fuori della sfera monadica trascendentale del mio ego (*mir eigenes*), della proprietà del mio ego (*Eigenheit*), della mia presenza a me, io non ho con l'ego degli altri, con la presenza a sé dell'altro che dei rapporti di *appresentazione analogica*, di *intenzionalità mediata e potenziale*» (J. Derrida, *op. cit.*, p. 59).

³³⁴ Ivi, p. 60.

³³⁵ Ivi, p. 56.

³³⁶ Ivi, p. 65.

con *La voce e il fenomeno*):

il criterio di distinzione tra l'espressione e l'indicazione è finalmente affidato ad una descrizione molto sommaria della 'vita interiore': in questa vita interiore, non vi sarebbe indicazione perché non vi è comunicazione; non vi sarebbe comunicazione perché non vi è *alter ego*. [...] Nel linguaggio interiore [c']è soltanto una falsa comunicazione, una simulazione³³⁷.

Così Husserl stesso tematizza il problema della idealità³³⁸ dell'espressione al di là della contingenza della formazione fonetica:

se ci poniamo il problema del significato di un'espressione qualsiasi [...] non intendiamo ovviamente come espressione questa formazione fonetica *hic et nunc*, questo suono fuggevole, che non ritorna mai identico. Intendiamo l'espressione *in specie*. L'espressione rimane identica a se stessa indipendentemente da chi la pronuncia³³⁹.

Spiega Derrida che caratteristica determinante della pura idealità è la possibilità che essa venga reiterata all'infinito, ossia la sua *ripetizione*. Proprio qui riemerge il tema della morte, allorché lo stesso Derrida mette a tema la produzione del significato e la possibilità del segno di ripetersi:

il rapporto alla mia morte (alla mia scomparsa in generale) si nasconde nella determinazione dell'essere come presenza, idealità, possibilità assoluta di ripetizione.³⁴⁰ La possibilità del segno è questo rapporto alla morte. La determinazione e la cancellazione del segno nella metafisica è la dissimulazione di questo rapporto alla morte che tuttavia produceva il significato³⁴¹.

Ma torniamo sul nostro percorso principale: ora si tratta infatti di rendere esplicita la possibilità dell'idealità. Strumento fondamentale, allora, perché esistano delle idealità ripetibili è la *voce*: «tra l'idealizzazione e la voce, la complicità è indefettibile [...]: la storia dell'idealizzazione, cioè la 'storia dello spirito', o la storia semplicemente, non [è] separabile dalla storia della *phonè*»³⁴². La voce (interiorizzata, si potrebbe aggiungere per chiarezza) è l'espressione pura, ossia «un 'medium' improduttivo che viene a 'riflettere' lo strato di senso pre-espressivo. La sua sola produttività consiste nel far passare il senso nell'idealità della forma concettuale e universale»³⁴³. Ricordiamoci infatti che

³³⁷ Ivi, p. 103.

³³⁸ Ovviamente la questione dell'idealità è un punto di frizione tra Husserl e il pragmatismo: né Mead, né tanto meno Peirce, avrebbero avallato queste pagine delle *Ricerche Logiche*, per quanto un confronto approfondito su questa posizione potrebbe mantenere più punti comuni tra questi autori di quanti con ogni probabilità ci si aspetterebbe.

³³⁹ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 309.

³⁴⁰ Si noti che questa 'determinazione dell'essere' non è altro che l'intera metafisica occidentale, così come la intendono Derrida e Heidegger.

³⁴¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 79.

³⁴² Ivi, p. 109.

³⁴³ Ivi, p. 108.

per Husserl il linguaggio è un avvenimento secondario, sopraggiunto ad uno strato originario e pre-espressivo di senso; c'è un'espressione al di là del linguaggio che questo si limita ad esplicitare, per così dire. «Esiste, soprattutto nella percezione, un piano pre-espressivo del vissuto e del senso [e] questo piano di senso può sempre ricevere espressione e *Bedeutung*»³⁴⁴: Merleau-Ponty riecheggia in queste righe derridiane. Ancora, e in modo più chiaro, Derrida scrive:

Husserl crede all'esistenza di uno strato pre-espressivo e pre-linguistico del senso, che la riduzione dovrà talora svelare escludendo lo strato del linguaggio. D'altra parte, se non v'è espressione e voler-dire senza discorso, tutto il discorso non è 'espressivo'. Per quanto non vi sia nessun possibile discorso senza nucleo espressivo, si potrebbe quasi dire che la totalità del discorso è presa in una trama indicativa³⁴⁵.

Vedremo che il problema di uno strato pre-linguistico dell'espressione non solo non rimarrà isolato a queste pagine, ma che anzi sarà proprio al centro delle differenze tra Heidegger e Merleau-Ponty.

Allora, vediamo di capire bene qual è il nesso tra voce e oggettualità ideale: l'essere-ideale, non essendo fuori dal mondo (non c'è 'Iperuranio' in Husserl, si potrebbe dire con una battuta), deve essere «costituito, ripetuto ed espresso in un medium che non intacchi la presenza dell'oggetto davanti all'intuizione e la presenza a sé»³⁴⁶ di quegli stessi atti che pongono l'oggetto. Questo medium è la voce, poiché «la voce si ascolta»: con questa ovvietà filosofica (ma la filosofia è sempre e da sempre un'indagine del più prossimo, che però, come diceva Heidegger – ma già Aristotele lo sapeva –, proprio per questo non è affatto il più chiaro) Derrida ci impartisce una lezione utilissima. «I segni fonici – dice infatti – sono 'ascoltati' dal soggetto che li proferisce nella prossimità assoluta del loro presente»³⁴⁷.

A questo punto abbiamo compreso una cosa fondamentale: la prossimità costitutiva della (mia) voce. Ma ancora ci sfugge perché abbiamo dovuto seguire Husserl nella sua riduzione alla vita solitaria dell'anima: non è forse sempre *agli altri* che si parla? Ecco come spiega Derrida:

le mie parole sono 'vive' perché sembrano non lasciarmi: non cadere fuori di me, fuori dal mio respiro, in un allontanamento visibile, non cessare di appartenermi, di essere a mia disposizione, 'senza accessorio'. [... Ora] comprendiamo perché l'ipotesi del 'monologo' poteva autorizzare la distinzione tra indice ed espressione soltanto supponendo un legame essenziale tra l'espressione e la *phonè*³⁴⁸.

Riprendendo alcune considerazioni fatte poco sopra, bisogna allora

³⁴⁴ Ivi, p. 30.

³⁴⁵ Ivi, p. 46.

³⁴⁶ Ivi, p. 110.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Ivi, 110-111.

notare che il significante 'animato', per così dire, dal mio voler-dire, ossia dal significato, è assolutamente vicino a me, mi è assolutamente presente nella 'diafanità', come la chiama Derrida, della voce. In altre parole, la voce è l'unica «forma di autoaffezione pura che, nell'interiorità del proprio corpo, non richieda l'intervento di alcuna superficie di esposizione mondana. Proprio questo la rende disponibile per tutti significati, ossia atta ad essere medium improduttivo³⁴⁹ dell'idealità universale: non avendo la necessità del mondo per manifestarsi, la voce si presta ad esprimere qualunque cosa: «non esigendo l'intervento di alcuna superficie determinata nel mondo, è una sostanza significante assolutamente disponibile»³⁵⁰, dice Derrida.

Questa presenza a sé dell'atto animatore (quello della voce è l'unico caso in cui questa presenza avvenga per così dire 'senza mondo', cioè senza *ex-peau-sition*, potremmo dire con Jean-Luc Nancy) è evidentemente l'ultimo grande passo nella direzione dell'autocoscienza: con la voce, come diceva del resto anche Mead, c'è autocoscienza. Ora Derrida ci dà un'altra occasione per riflettere sul legame tra questi due 'fenomeni', questa volta per l'appunto da un punto di vista post-fenomenologico e non, se vogliamo, post-pragmatista, com'era nel caso di Mead. Ma le intuizioni de *La voce e il fenomeno* sul tema della vocalità non si fermano qui: molto da riflettere ci darà anche, sia detto *en passant*, l'asserzione: «io sono vuol dire originariamente io sono mortale. Io sono immortale è una frase impossibile»³⁵¹: ancora il tema della morte torna a emergere. Ci soffermeremo soprattutto nel prossimo capitolo, nel paragrafo dedicato alla voce³⁵², alle analisi di Derrida sull'autoaffezione della voce. Quello che qui ci importa aver messo in luce lo possiamo riassumere grossomodo nei seguenti punti.

In primo luogo per Husserl c'è uno strato di espressività pre-linguistica, non gestuale: non possiamo analizzare compiutamente questo spazio (sicuramente per farlo dovremmo prendere in considerazione molti passi soprattutto da *Idee I* e dalla *Krisis*, specialmente in riferimento al *Lebenswelt*). Basti qui notare che per intendere questo problema qualche aiuto può derivare anche da quelle già citate lezioni del 1908, soprattutto in riferimento alla trattazione che lì viene svolta della questione inerente alla costituzione degli oggetti-su-cui, costituzione resa possibile solo dagli atti di nominazione³⁵³; per dare la parola, pur nella brevità delle nostre considerazioni, direttamente a Husserl:

Ciò-che-sta-di-fronte (*Gegen-stand*) è solo quanto è pensato esplicitamente nella rappresentazione nominale [...]. Non si dà alcun pensiero

³⁴⁹ Ricordiamoci che è Husserl stesso a definire l'espressione come 'improduttiva' e 'riflettente': l'interpretazione che Derrida dà dei passaggi husserliani che abbiamo considerato si discosta dunque, naturalmente, dal sistema filosofico originale, ma, per così dire, inserendosi nelle sue intercapedini, e non dimenticandolo mai, ma anzi considerandolo sempre come un punto di partenza.

³⁵⁰ Ivi, p. 115.

³⁵¹ Ivi, p. 80.

³⁵² Cfr. *infra*, §32.

³⁵³ Cfr. E. Husserl, *La teoria del significato*, cit., p. 291.

che non sia pensiero di qualcosa; quindi non si dà alcun pensiero affermativo senza rappresentazioni nominali, attraverso le quali l'affermazione è affermazione di questo e di quello³⁵⁴.

[Una stessa] rappresentazione nominale rende possibile una doppia posizione osservativa, vale a dire quella nella quale si costituisce il suo oggetto e quella nella quale il suo oggetto è assunto in quanto pensato proprio così e così³⁵⁵.

Percepisco un oggetto-cosa, lo afferro come oggetto che ha queste e queste proprietà e parti. Ma il fatto che io lo renda soggetto è indubbiamente qualcosa di nuovo³⁵⁶.

Ogni rappresentazione nominale non rappresenta solo in maniera schietta l'oggetto, ma ha anche un 'significato', e ciò ci dice innanzitutto che rappresenta un oggetto facendolo in questo o quel modo, per esempio come oggetto così e così determinato³⁵⁷.

Particolarmente in linea con le nostre considerazioni sul nome (che tratteremo nel paragrafo dedicato a questo tema nel capitolo successivo³⁵⁸), le citazioni precedenti trovano il proprio corollario perfetto in esplicita connessione con una sfera pre-linguistica di significazione:

al pensiero in senso pregnante si arriva solo quando la rappresentazione assume forme categoriali. Le schiette percezioni che scorrono l'una nell'altra nell'unità della coscienza, passano nell'intuizione discorsiva, una coscienza-questo rende ciò che si manifesta oggetto-su-cui ed in essa vengono ora apprese parti o contrassegni di modo che si forma la coscienza "questo ha questo e questo a", oppure la coscienza è determinata così e così e simili. Tutto ciò accade anteriormente ad ogni espressione verbale, anteriormente ad ogni specifica rappresentazione verbale appartenente alle parole [...]. Se il pensiero simbolico 'assume' la pienezza dell'intuizione, se si saturano, per così dire, gli atti vuoti, abbiamo allora un pensiero intuitivo, un pensiero più o meno intuitivo con espressione verbale³⁵⁹.

Anche Franz Josef Wetz, nella sua già citata monografia su Husserl, riconosce che ai tempi delle *Ricerche Logiche* (e qualcosa, potremmo aggiungere, comincia a cambiare, almeno sui temi più direttamente legati alla filosofia del linguaggio, proprio in questo corso del 1908) per Husserl «i significati in sé sono originariamente pre-verbali. Essi sono fissati una volta per tutte e perciò [...] sono ripetibili, iterabili. Nella verbalizzazione essi divengono facilmente vaghi e confusi»³⁶⁰.

In ogni caso, il problema di uno strato di significatività pre-espressivo o

³⁵⁴ Ivi, p. 299.

³⁵⁵ Ivi, p. 301.

³⁵⁶ Ivi, p. 481.

³⁵⁷ Ivi, p. 311.

³⁵⁸ Cfr. *infra*, §45.

³⁵⁹ Ivi, p. 305.

³⁶⁰ F. J. Wetz, *Husserl*, cit., p. 22.

pre-linguistico tornerà, seppure in modi diversi, in tutti gli autori che frequenteremo: per Creuzer, ad esempio, il simbolo non è altro che lo strato originario della significazione, precedente ai linguaggi 'trasparenti'. Heidegger ovviamente insisterà sulla significatività aperta prima del linguaggio e, proprio criticando questo sulla scorta del testo di Carmine di Martino, approderemo alle fondamentali pagine di Merleau-Ponty e del suo *Fenomenologia della percezione*.

In secondo luogo, abbiamo potuto constatare come in Husserl la gestualità non sia considerata puramente espressiva, e come nelle pagine delle *Ricerche logiche* che abbiamo considerato la dimensione della gestualità sia separata dall'espressione linguistica: torneremo a lungo a considerare, soprattutto con *Fenomenologia della percezione* e *La prosa del mondo*, i rapporti tra gesto e parola³⁶¹. Abbiamo avuto modo di notare come questo permetta a Husserl di mantenere il progetto di una fenomenologia scientifica, e che (ma è un'ipotesi che richiederebbe lungo tempo per essere adeguatamente tematizzata) forse è proprio nella diversa concezione dei rapporti tra indicazione ed espressione che si può ritrovare la frattura tra la fenomenologia di Husserl, l'ermeneutica di Heidegger e l'esistenzialismo di Merleau-Ponty, in quanto gli ultimi due hanno abbandonato qualsiasi pretesa di rigorosa scientificità del progetto filosofico fenomenologico. Potremmo sintetizzare dicendo che *l'incarnazione del senso comporta lo s-fondamento della filosofia*.

In terzo luogo, e più brevemente, abbiamo visto come Derrida ponga l'accento sui rapporti tra segno, semplice presenza e la morte (intesa anche come assenza): vedremo nel paragrafo dedicato al tema del cadavere³⁶² l'importanza di queste considerazioni.

Da ultimo (ma è in realtà, come si sarà capito dalle considerazioni brevissime legate all'autocoscienza, è questo il nodo principale) abbiamo cominciato a comprendere come tutto il discorso fenomenologico sia, per Derrida, legato a doppio filo al tema della voce, tema che abbiamo già avuto modo di incontrare con Mead³⁶³ e sul quale dovremo tornare a concentrarci.

Per ora, non ci resta che continuare il nostro percorso sul problema del significato e delle sue relazioni col segno e il simbolo passando appunto dal primo al secondo, volgendoci cioè a considerare brevemente la posizione di Friederich Creuzer.

§22. Creuzer: Simbolica e mitologia

Come anticipato nel paragrafo introduttivo, come guida per il 'passaggio al simbolo' prendiamo Georg Friedrich Creuzer, filologo e archeologo tedesco³⁶⁴ autore di *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, testo cardine del romanticismo tedesco, del quale considereremo in particolare il capitolo introduttivo, intitolato (nella traduzione italiana di cui ci gioveremo, a

³⁶¹ Cfr. *infra*, §26.

³⁶² Cfr. *infra*, §46.

³⁶³ Cfr. *supra*, capitolo III.

³⁶⁴ Per un'introduzione generale alla figura di Friedrich Creuzer e alla sua opera, anche filosofica, si può utilmente consultare di F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e gremità in Friedrich Creuzer*, Led, Milano 2000.

cura di Giampiero Moretti) *Descrizione generale dell'ambito simbolico e mitico*. Il testo di Creuzer è ricco di intuizioni fondamentali³⁶⁵ che non mancheranno di indirizzare correttamente il nostro percorso, per quanto poi immancabilmente dovremo ad un certo punto staccarcene per proseguire su terreni che il filologo non ha (e forse non poteva) esplorare.

Volgiamoci dunque senz'altro alle parole stesse di Creuzer, che già nelle primissime righe dell'opera sembra consapevole dello sguardo, vittima dell'effetto retroattivo del vero, con cui generalmente si tratta di questioni relative al passato; scrive egli infatti che

noi dobbiamo descrivere un periodo ed una condizione priva di risorse della nostra stirpe che si discosta notevolmente dal [...] predominio dello spirituale nel pensiero e nell'espressione³⁶⁶.

Questo predominio è infatti tipico della società nella quale viviamo, e dal quale i greci stessi (almeno i greci precedenti ai filosofi ionici, come Creuzer scriverà più avanti) erano ben lontani. È per questo motivo, si potrebbe sostenere, che *Simbolica e mitologia* inizia con un'indagine della pedagogia nell'antichità: dovendo staccarsi dal modo di pensare teoretico, il nostro autore pensa bene, per rintracciare le radici del simbolico e del mito (scopo principale della sua trattazione), di volgersi a studiare la cultura per così dire 'in azione', e non dandosi a libere interpretazioni di 'dati di fatto', interpretazioni che risulterebbero necessariamente inficiate dal nostro proprio punto di vista (o, per dire meglio, dal punto di vista dello stesso Creuzer). Attraverso questa via d'accesso 'pratica' tutto risulta meglio comprensibile. Ed è così che l'autore può dare inizio alle sue considerazioni profonde e originali sui popoli antichi:

solamente il grandioso può destare dal torpore di un'ottusità semi-animalesca. Che cosa c'è dunque di più imponente dell'immagine? La verità di un insegnamento salutare, che andrebbe perduta lungo l'ampio percorso del concetto, raggiunge immediatamente il proprio scopo nell'immagine. [Infatti] il ragionamento, e tutto quello che richiede una pratica dialettica, era qui così poco al proprio posto che persino la più semplice proposizione del pensiero discorsivo doveva restare senza effetto³⁶⁷.

Questo metodo è «necessario nella preistoria»; proprio per le esigenze stesse di coloro che sono i destinatari dell'insegnamento: il discorso

³⁶⁵ Nonostante egli dichiari che «questo *Simbolica e mitologia* si deve attenere strettamente al proprio carattere etnografico, e non deve sconfinare nell'ambito della filosofia» (F. Creuzer, *Simbolica e mitologia*, in A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, vol II, cit., p. 92), di fatto il testo contiene considerazioni di evidente carattere filosofico, e (al di là dell'utilizzo ovviamente tale che ne facciamo qui), soprattutto nella contemporaneità esso è stato riscoperto anche in ambito estetico. Tra l'altro, come sottolinea Moretti nell'*Introduzione* al volume, le pagine creuzeriane hanno creato sconcerti (ai tempi della pubblicazione) soprattutto in ambito filologico.

³⁶⁶ Ivi, p. 9.

³⁶⁷ Ivi, pp. 10-11.

simbolico³⁶⁸ è adatto a questo scopo proprio grazie alla sua immediatezza e brevità³⁶⁹.

Ma cosa si intende esattamente per 'discorso simbolico'? Cosa lo caratterizza e lo differenzia dal discorso quotidiano (quotidiano per noi, aggiungerebbe giustamente Creuzer)? Suo proprio è la «sovraabbondanza del contenuto in confronto alla sua manifestazione»: è questo³⁷⁰ che rende il simbolo un simbolo significativo (i termini non sono di Mead, come potrebbe sembrare, ma proprio dello stesso Creuzer).

Va notato (altro punto in cui l'esposizione risulta ricca di intuizioni felici) che, come mette in evidenza Giampiero Moretti nella sua *Introduzione*, per Creuzer «il simbolo non rinvia ad altro che a se stesso»³⁷¹. In effetti, scrive Creuzer, «quell'antico metodo di insegnamento [...] era più una rivelazione che una riflessione»³⁷²: qualcosa di ulteriore e diverso da un discorso che si vorrebbe 'trasparente' rispetto alla realtà che esprime: esso dunque non rinvia a qualcosa di altro da sé, ma piuttosto *rivela*. Ecco un punto importante che segna (ci si passi il pasticcio linguistico) la differenza tra segno e simbolo: quest'ultimo, nelle parole di Sini (che si riferiscono alla tradizione greca della tavoletta spezzata che abbiamo riportato in nota poco sopra), «è anzitutto un segno poiché, come ogni segno, rimanda (il frammento rimanda all'oggetto

³⁶⁸ Può essere utile segnalare la genesi etimologica e storica del concetto di simbolo così come, qualche pagina più avanti rispetto ai passi che stiamo qui prendendo in considerazione, viene enunciata dallo stesso Creuzer: «una tradizione antichissima, considerata sacra anche in Grecia, consisteva nello spezzare una tavoletta e nel conservare le due unità separate come pegno e segno di un diritto d'ospitalità concluso. Quel frammento della tavola spezzata (tessera) veniva chiamato proprio simbolo (σύμβολον)» (*Ivi*, p. 23). In effetti l'etimologia greca è interessante per comprendere il significato della parola. Ancora Creuzer la sottolinea: «tre significati principali del verbo συμβάλλειν e del verbo συμβάλλεσθαι sono per così dire le radici di una grande copia di concetti che il greco associava con il suo σύμβολον. In primo luogo συμβάλλειν *unire, collegare, riunire quel che è diviso*; poi συμβάλλεσθαι e συμβάλλειν con il dativo della persona, *incontrarsi con qualcuno* (in tutti i sensi), *trattare qualcosa con lui, raggiungere un'unione*, infine *raffrontare la propria opinione con un caso che è dinanzi, congetturare, concludere*, in particolare *cercare di risolvere qualcosa di enigmatico*; da ciò, in uso specialmente nell'interpretazione del linguaggio degli dei e delle profezie» (*Ibidem*).

³⁶⁹ Ecco tematizzata (con grande utilità per i nostri scopi, bisogna aggiungere!) la brevità che caratterizza l'espressione simbolica: «da *risposta simbolica* era una risposta con un cenno o un gesto, un breve segno fatto col corpo; e poiché *sì o no* e simili altro non sono che un segno o un gesto pronunciati, per questo essi vennero chiamati risposte simboliche. Erano rappresentanti di un linguaggio segnico somatico la cui essenza consisteva nella *brevità* e nell'*abbreviare*. Questo *sì o no*, come quel *cenno* o gesto, si mostrò all'*udito*. Chiunque riceva un tale cenno, vede *in una volta sola*, con lo sguardo, l'intero» (*Ivi*, p. 28).

³⁷⁰ Questa sovraabbondanza di senso del simbolo, posizione accolta anche dalla contemporaneità filosofica (il riferimento obbligatorio va a P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, "Esprit" 27 (1959), n°7-8, pp. 60-76, tr. it. di I. Bertolotti, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002), è connessa in Creuzer alla natura dell'enigma (cfr. F. Creuzer, *op. cit.*, p. 48: «l'*enigma* fu un'antichissima espressione di conoscenza superiore»). Un'interessante analisi dei legami tra enigma, conoscenza e origini del pensiero occidentale è tracciata da Giorgio Colli nel suo magistrale *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, ora 2006, in particolare il capitolo quarto, "La sfida dell'enigma", pp. 47-58.

³⁷¹ G. Moretti, *Introduzione*, in A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, vol I, cit., p. 57.

³⁷² F. Creuzer, *op. cit.*, p. 12.

non ancora spezzato di cui è parte, di cui è segno), ma, a differenza di ogni segno [...], l'altro a cui rimanda il simbolo è ancora se stesso»³⁷³. Il simbolo, si potrebbe dire, rivela l'unità che lo con-teneva.

Ma, più analiticamente, il discorso simbolico cosa deve rivelare? Ecco un punto di primaria importanza, che converrà citare estesamente:

in tutti i popoli che sono dediti al culto degli elementi, in particolare presso i Greci, la cui vivace fantasia dava vita a ogni cosa, sorge presto l'idea, o, se si vuole, la fede, in una significatività dei singoli fenomeni della natura, nel fatto che questa offra dei segni e che, sebbene in maniera comprensibile solo agli iniziati, essa parli all'uomo. Non si tratta per nulla ancora del filosofema della totalità dell'universo visto come un grandioso animale (ζῷον), ed ancor meno della sublime dottrina dell'anima del mondo, però certo del germe di essa, presente anche nella rozza umanità³⁷⁴.

Come si vede, l'intuizione creuzeriana è felice: il discorso della 'rozza umanità' era simbolico, atto a esprimere la significatività che ogni fenomeno mostrava di avere. Non una materialità, dunque, che poi l'uomo rivestirebbe di valenza (appunto) simbolica, ma semmai l'opposto: tutto significa, tutto ha un senso, e, come direbbe Carlo Sini, la materia 'inerte' può sorgere solo per differenza, solo per stacco retroflesso, dalla significatività trascendentale, se vogliamo dire così. In un altro passo Creuzer torna sulla questione in modo ancora più chiaro:

uno sguardo alle composizioni poetiche ed alle religioni dei popoli, ci mostra come fatto innegabile la fede ovunque regnante in una vita universale delle cose. Particolarmente il mondo preistorico, che abbracciò ogni cosa in un pensiero semplice e schietto, era ancora del tutto all'oscuro di quella separazione di fisico e spirituale a noi familiare. Riconoscere dappertutto qualcosa di vivente era consuetudine più propria di questa mentalità. Sì, non solo vivente, ma persino umano³⁷⁵.

Ma il merito di Creuzer è anche di non fermarsi a questa pur profonda intuizione, e anzi di approfondire il discorso con sufficiente rigore filosofico (anche se, come abbiamo visto in una nota precedente, non era questa la sua intenzione – almeno non la sua intenzione dichiarata):

[...] la preghiera fu una radice essenziale dell'insegnamento antico, [e] la sua forma originaria fu l'*accennare* e il *rivelare*. Il sacerdote ammaestrava [...], *indicava* [...], *mostrava* [...], *esibiva* il contrassegno del divino, *teneva uniti* l'avvenimento raro, imprevisto, e la circostanza straordinaria. Questa istruzione sensibile, questo *mostrare* e *indicare*, costituì il primo aiuto che il più saggio offriva alla massa rozza, ma in cerca di ammaestramento. Questi discorsi non

³⁷³ C. Sini, *Immagini di verità*, cit., p. 140.

³⁷⁴ Ibidem.

³⁷⁵ Ivi, p. 35.

erano dimostrazioni, e non potevano esserlo [...], erano invece guide al divino, rivelazioni³⁷⁶.

In definitiva, l'essenza della 'propedeutica della religione più antica' è di interpretare simboli, che è poi lo stesso che dar loro forma e vita: «all'origine dell'insegnamento religioso il divino e l'umano si connettono assieme in maniera stupefacente»³⁷⁷. Infatti a questo stadio dell'evoluzione umana immagine e parola «si soccorrono e si compenetrano reciprocamente»³⁷⁸. E non è l'uomo a parlare della natura (e eventualmente *alla* natura), ma più propriamente è la natura a parlare a lui:

ciò che inaspettatamente, attraverso la vista, parlava all'uomo dalle profondità nascoste della natura, come segno o avvertimento, e si imponeva come qualcosa di straordinario, quello era un *σύμβολον*³⁷⁹.

Il significato, di cui andiamo qui (noi, non certo Creuzer!) a ricercare la genesi, sarebbe allora qualcosa di preesistente all'uomo (per così dire) e non da esso creato. Evidente è il capovolgimento operato dal filologo tedesco delle normali concezioni 'umanistiche' sul simbolo: laddove per queste esiste l'*homo animal symbolicus*, come direbbe Cassirer, che crea simboli e ne riempie il mondo, per Creuzer è piuttosto il mondo ad assalire l'uomo con i suoi segni. Dunque, il linguaggio simbolico non è semplicemente un linguaggio tra gli altri, ma è piuttosto il linguaggio della necessità naturale³⁸⁰, e questo appunto perché, come era già stato accennato nella citazione precedente e qui prende forma definitiva:

la semplice mentalità del passato accordava il linguaggio alla natura e lasciava che attraverso essa importanti verità si rivolgessero all'uomo. Non era questo certo espressione di artificiosa riflessione, sbocciava invece dal mistero di ogni esistenza, da quell'eterna e nascosta unione dell'anima con la natura stessa³⁸¹.

Inoltre (e per asserirlo Creuzer confronta in modo estremamente suggestivo un passo dall'*Iliade* con uno tratto dalla *Bahagavad Gita*), nel linguaggio simbolico stesso «vediamo in perfetta armonia idea, simbolo e parola»³⁸²: esso è dunque necessariamente anteriore (temporalmente) e superiore (qualitativamente) ai linguaggi moderni.

La prospettiva simbolica enunciata in queste pagine comincia, a nostro avviso, a scricchiolare quando Creuzer pretende di argomentare su una presunta superiorità della lingua simbolica su quella attuale:

³⁷⁶ Ivi, p. 13.

³⁷⁷ Ivi, p. 16.

³⁷⁸ Ivi, p. 18.

³⁷⁹ Ivi, p. 27.

³⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 46.

³⁸¹ Ivi, p. 47.

³⁸² Ivi, p. 61.

abbiamo [...] presentato il simbolico come la radice di ogni espressione rappresentativa, e nel contempo lo abbiamo riconosciuto in ciò come la manifestazione più alta, per così dire, il fiore di quella³⁸³.

Noi non possiamo che condividere la prima parte della citazione qui riportata, ma ci sembra che una valutazione qualitativa del tipo di quella qui esposta non solo infici in qualche misura il rigore metodologico (non dimentichiamo che gli intenti dichiarati dell'opera sono puramente etnografici), ma che oltretutto una posizione del genere riproponga tesi di derivazione magico-alchemica (ci stiamo riferendo ovviamente a idee legate da Giordano Bruno e alla sua concezione della 'originarietà' del linguaggio egizio, a cui ogni buon mago dovrebbe tornare per riuscire nei suoi scopi³⁸⁴) poco sostenibili sia nell'ambito culturale in cui *Simbolica e mitologia* venne pubblicato, sia – e anzi, a maggior ragione – nell'ambito di un discorso come quello che noi stiamo affrontando in queste pagine.

Una seconda osservazione si rende necessaria per comprendere le problematiche della genesi dell'autocoscienza in riferimento a Creuzer. Per lui il simbolo sarebbe ciò che si presenta all'uomo 'inaspettatamente' e come qualcosa di straordinario: risulta evidente che non possiamo accontentarci di questi accenni, in quanto per avere un 'inaspettato' è necessario che ci sia qualcosa che ci si aspetta, e perché qualcosa di 'straordinario' colpisca la nostra attenzione bisogna, naturalmente, che il resto del mondo e degli eventi siano 'invisibili' in quanto 'ordinari', e possano quindi fare da sfondo per l'emergere di qualcosa in figura di 'straordinario'. Non si tratta qui di una vera e propria obiezione a Creuzer, che potrebbe acconsentire a tutto ciò senza che le sue tesi vengano minimamente coinvolte; noi non possiamo però fare a meno di tenere ben ferme queste osservazioni, onde evitare di pensare che la spiegazione di *Simbolica e mitologia* possa essere la 'parola definitiva' del nostro cammino. Anche se la speculazione creuzeriana in sé non ne risente, per noi, per la genesi dell'autocoscienza, si tratta di obiezioni assolutamente fondamentali.

Ancora qualche battuta su Creuzer, con una critica che (questa volta sì) ne mina alle fondamenta l'intenzione teoretica. Ecco cosa scrive Carlo Sini in proposito:

se solo riflettiamo su ciò che Creuzer ci ha insegnato, ci accorgiamo che ogni tentativo di definizione, analisi, descrizione del simbolo [...] ritaglia il suo spazio avendo già silenziosamente definito ciò che simbolo non è; essa ha già a disposizione il mondo delle cose 'comuni' col suo linguaggio e i suoi concetti 'comuni' [...] e per differenza da tutto ciò nomina e vede il simbolo [...].

Il simbolo emerge in relazione al concettuale: è a partire dal concettuale che il simbolico si mostra. Ma il nostro Creuzer non ci ha invece dimostrato in lungo e in largo che è proprio il simbolico ciò che mostra e si mostra per

³⁸³ Ivi, p. 44.

³⁸⁴ Sull'argomento cfr. il capitolo dedicato a Bruno in P. Rossi, *Il tempo dei maghi*, Cortina, Milano 2006.

primo? [...] Non abbiamo simboli se non in quanto li commisuriamo ai concetti [...]; solo noi possiamo pronunciare questa parola e averne il concetto³⁸⁵.

Insomma, simbolo e concetto stanno sullo stesso orlo, sullo stesso limite, e noi possiamo parlare di e pensare a quello solo perché stiamo in questo; non possiamo dire “l'uomo primitivo aveva il simbolo”, perché questo ‘oggetto’ nasce solo per stacco retroflesso dalla parola che significa direttamente, dalla parola che direttamente rinvia al suo oggetto, dalla parola ‘diafana’, come diceva Derrida. Anche Creuzer insomma cade in quell'effetto retroattivo della verità³⁸⁶ e del linguaggio di cui ci siamo occupati nel capitolo precedente.

Nel concludere, vediamo ancora le parole di Sini, che potrebbero essere un perfetto corollario su come utilizzare le numerose intuizioni felici presenti nel testo di Creuzer ai nostri scopi:

L'evento simbolico, e Creuzer l'ha mostrato ampiamente, non ha originariamente nulla a che vedere con l'istituzione (sociale) di segni convenzionali, né il suo luogo di origine è da rintracciarsi nella pura materialità [...]. Il luogo originario del simbolo è assai più da ravvisarsi in quel simbolo originario che è il corpo, in quanto capacità ostensiva, indicativa, espressiva. Solo l'uomo è capace di indicare, solo per lui ha senso il gesto che indica e rivela, orienta e manifesta; egli è questo corpo eminentemente simbolico che si intreccia con il mondo: luogo della somiglianza e del segno [...]. In questo senso, il simbolo, anziché mero mezzo e prodotto convenzionale, è definibile piuttosto come voce della natura, o come segno vivente³⁸⁷.

§23. Heidegger I: la *Bedeutsamkeit* già sempre aperta. La prospettiva di *Sein und Zeit*

Seguendo il testo di Carmine Di Martino *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Merleau-Ponty*, che già ci ha guidati in passato e ancora tornerà a farlo in futuro, mettiamoci sulle tracce dell'indagine heideggeriana del significato, nei confronti della quale (contenutisticamente parlando) le considerazioni di Creuzer

³⁸⁵ C. Sini, *Dal simbolo all'uomo*, cit., pp. 95-96.

³⁸⁶ Un altro passo creuzeriano mette in luce come il nostro Autore sia sì filosoficamente consapevole della portata delle sue intuizioni, per molti versi rivoluzionarie, ma come d'altra parte l'effetto retroattivo del vero continui la sua opera indiscriminatamente. Si legge infatti a p. 74: «quei rozzi segni di popolazioni barbare, benché naturali, debbono essere chiamati una specie di balbettio nel linguaggio figurato. Sono prodotti di necessità, e perciò sono spesso anche ribelli e oscuri». Purtroppo, Creuzer non si avvede della necessità di anteporre un ‘per noi’ a questa frase, cosicché il suo discorso è profondamente inficiato da una prospettiva eurocentrica e ancora scientifica, nella misura in cui accusa, alla luce della nostra pittura, quelle manifestazioni artistiche di rozzezza (nei confronti forse di Raffaello?...). Qui naturalmente non si è ancora avvertita la lezione dello storicismo archeologico: una magistrale introduzione a questi problemi, soprattutto in riferimento all'arte classica, in R. Bianchi Bandinelli, *Introduzione all'archeologia*, Laterza, Roma-Bari 1976, ora 2007.

³⁸⁷ C. Sini, *Dal simbolo all'uomo*, cit., p. 93.

possono essere interpretate come una sorta di prolegomeni. Come già era avvenuto per il problema dell'intersoggettività, il nostro percorso si concentrerà principalmente sul testo cardine di Heidegger, attorno al quale, bene o male, gravitano anche tutti gli scritti successivi: *Essere e tempo*.

Punto di partenza allora della 'traccia' di cui siamo in cerca in questo caso è, naturalmente e ancora una volta, la speculazione husserliana: ad essa Heidegger contesta l'idea del 'dato iletico', che tanta parte rivestiva nelle *Ricerche Logiche* del maestro della fenomenologia. In Husserl i dati iletici divengono solo grazie al tramite dell'attività noetica della coscienza propriamente 'oggetti', ossia assumono un significato. Per Heidegger le cose non stanno affatto così³⁸⁸, ma, piuttosto, al contrario:

la significatività, in cui l'Esserci è già sempre immedesimato, porta con sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i 'significati', i quali a loro volta fondano la possibilità della parola e del linguaggio.³⁸⁹

Non c'è un *Ego* trascendentale³⁹⁰ che trasformerebbe i dati iletici in significati, ma piuttosto c'è una significatività già aperta, e la significatività è ciò che propriamente costituisce la struttura del mondo, ciò in cui l'Esserci, proprio perché è un Esser-ci e non un «ente difforme dall'Esserci», come chiama Heidegger gli enti non-umani, già sempre è. La comprensione (termine dai molteplici sensi in *Sein und Zeit*) è una delle caratteristiche fondamentali dell'Esserci, che è definito proprio come quell'ente che «in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere»³⁹¹:

³⁸⁸ Una motivazione filosofica al distacco di Heidegger dalle idee del maestro si può forse intravedere in queste righe, decisamente importanti anche per noi, e che abbozzano una sorta di 'critica dell'intuizione' sulla base dell'importanza della tonalità emotiva: «sul piano ontologico dobbiamo affidare fundamentalmente la scoperta primaria del mondo alla 'semplice tonalità emotiva'. L'intuizione pura, anche se penetrasse nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente-presente, non potrebbe mai scoprire qualcosa di minaccioso» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 171). Questo perché «solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso può aver paura. [...] La paura svela sempre l'Esserci nell'essere nel suo Ci.» (Ivi, p. 175). Poco più oltre si legge anche che «mostrando che ogni visione si fonda primariamente nella comprensione, si sottrae all'intuizione pura il suo primato, che noeticamente corrisponde al tradizionale primato ontologico della semplice-presenza. 'Intuizione' e 'pensiero' sono due lontani derivati della comprensione [*Verstehen*]]» (Ivi, p. 183). Naturalmente la critica all'intuizione è uno dei vari punti in cui la riflessione di Heidegger è confrontabile con quella di C. S. Peirce. Scrive Giovanni Maddalena nell'*Introduzione a C. S. Peirce, Scritti scelti*, cit.: «secondo Peirce [...] ogni nostra conoscenza è sempre mediata da altre cognizioni precedenti: l'oggetto non è un *primum* che sta fuori del pensiero semiotico, ma è un termine ideale» (pp. 12-13). Ci sia permesso di tornare a sottolineare che questa 'rottura' tra Heidegger e Husserl sul tema dell'intuizione si ricollega a quanto dicevamo sopra (§21) sulle differenze tra fenomenologia e ermeneutica in relazione alla fondazione gestuale-indicativa del discorso o meno.

³⁸⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 113.

³⁹⁰ «Se si muove da un io o da un soggetto già dati, si fallisce del tutto il contenuto fenomenico dell'Esserci» (Ivi, p. 65).

³⁹¹ Ivi, p. 24.

[c'è un] significare in cui l'Esserci dà preliminarmente a conoscere a se stesso il suo essere-nel-mondo. La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi chiamiamo significatività. Essa è ciò che costituisce la struttura del mondo, ossia di ciò in-cui l'Esserci, in quanto tale, già sempre è.³⁹²

I rapporti nella comprensione tra l'Esserci e gli 'oggetti d'uso'³⁹³ sono dunque a doppio senso: l'Esserci è costitutivamente in relazione con essi, ed è quindi in grado di comprenderli; ma d'altro canto l'Esserci può comprendere se stesso solo grazie a loro, e non potrebbe essere così se fosse isolato. Detto da Heidegger: «fa parte dell'Esserci [...] il riflettersi ontologico della comprensione del mondo sulla interpretazione dell'Esserci»³⁹⁴. Nel suo essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) l'Esserci infatti incontra gli enti non come oggetti intramondani, ossia come semplici-presenze³⁹⁵, ma come significati che rinviano l'uno all'altro, e che così facendo costituiscono ciò che Heidegger chiama "significatività" (*Bedeutsamkeit*)³⁹⁶. La capacità degli enti di rinviare ad altro da sé è data (come si legge nel §17) dal loro essere *mezz-i-per*, ossia dal loro essere degli utilizzabili (*Zubandenes*). Peculiare dell'utilizzabile è infatti la capacità di rimandare «all'*a-che* della sua impiegabilità»³⁹⁷. Sono passaggi fondamentali per il nostro lavoro, dei quali dovremo tenere debito conto anche in futuro: il mondo si offre come significatività in quanto suo proprio è di essere dato all'uomo in figura di utilizzabile, ossia, potremmo dire con termini che richiamano più Merleau-Ponty che Heidegger, in figura di riempimenti per il vuoto costituito dal corpo umano: ma avremo modo di approfondire questa espressione più avanti.

«L'Esserci – si legge nel fondamentale §18 – nella sua familiarità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'appagatività (utilizzabilità) e che così può manifestarsi nella sua inseità»³⁹⁸. Con un frase certo piuttosto aspra, ma efficace, Heidegger spiega ulteriormente che «la significatività aperta, in quanto costituzione esistenziale dell'Esserci quale essere-nel-mondo, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità di una totalità di appagatività»³⁹⁹. Importante è questo accenno alla 'possibilità', in quanto nel già

³⁹² Ivi, p. 113.

³⁹³ Dobbiamo il termine a Adriano Fabris. Cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., p. 108.

³⁹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 28-29.

³⁹⁵ Spiega Gianni Vattimo: «la semplice-presenza si rivela [...] come un modo derivato dell'utilizzabilità e della strumentalità, che è il *vero modo d'essere* delle cose» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 24).

³⁹⁶ Ancora Vattimo: «la nozione di essere-nel-mondo, attraverso la scoperta della costitutiva strumentalità delle cose, e poi del segno come coincidenza di utilizzabilità e rimandatività, si viene così a precisare; essere-nel-mondo significherà ora non tanto avere già sempre rapporto con una totalità di cose-strumenti, ma avere già sempre familiarità con una totalità di significati» (Ivi, p. 27).

³⁹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 94. Ma si legga tutto il passo, che Peirce avrebbe certamente apprezzato: «l'opera costruita non rimanda soltanto all'*a-che* della sua impiegabilità e al *di-che* del suo esser fatta: le semplici condizioni della sua costruzione implicano anche il rimando a colui che la impiega e la usa».

³⁹⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 113.

³⁹⁹ Ibidem.

citato *Vom Wesen der Wahrheit* Heidegger dirà, come glossa Carlo Sini, che «è l'esser liberi il fondamento dell'apertura del rapportarsi, apertura in cui è da vedere l'essenza della verità»⁴⁰⁰. Riassumendo comunque il percorso fin qui compiuto, con le parole stesse che Heidegger usa nella seconda parte di *Essere e tempo*:

l'esser-scoperto dell'utilizzabile e della semplice-presenza si fonda nell'apertura del mondo, perché il rilascio della rispettiva totalità di appagatività dell'utilizzabile richiede una precomprensione della significatività. Comprendendo la significatività, l'Esserci pendente-cura si rimanda, attraverso la visione ambientale preveggenza, all'utilizzabile che incontra. La comprensione della significatività, in quanto apertura del rispettivo mondo, si fonda, di nuovo, nella comprensione dell'in-vista-di al quale risale ogni scoprimento della totalità di appagatività⁴⁰¹.

Detto in altre parole, ciò significa che proprio grazie al fatto di essere già da sempre immerso in un mondo *che fa segno*, l'uomo può a sua volta produrre nuovi segni, e quindi anche simboli e significati. Il mondo è un tessuto di relazioni che solo l'ente nella modalità dell'Esserci è in grado di cogliere. Nelle parole di Di Martino, «i significati, iscritti nella significatività, sussistono come tali prima delle parole e del linguaggio [...]. Se i significati non si rivelassero preventivamente nella comprensione e non si delineassero nell'aver-a-che-fare pendente cura, le parole non potrebbero emergere e 'spettare' ai significati»⁴⁰². La prospettiva che Heidegger mette in gioco in queste pagine di *Essere e tempo* verrà poi rovesciata in testi più tardi, come quel *In cammino verso il linguaggio* a cui ci siamo già riferiti per altre indagini⁴⁰³ (non poi così lontane da queste, naturalmente, visto che anche lì si parlava, per quanto in altri termini, del linguaggio): allora Heidegger dirà infatti che non ci possono essere cose senza parole (figurarsi, dunque, significati); ora invece, addirittura, «una interrogazione sull'origine del linguaggio presuppone sempre quella sull'origine del significato»⁴⁰⁴.

Non è qui possibile soffermarci sulla concezione di Heidegger del linguaggio come *apophainesthai*⁴⁰⁵, ma qualche parola si rende necessaria sulla relazione tra situazione emotiva (*Befindlichkeit*, l'originario essere-aprente dell'uomo nei confronti del mondo⁴⁰⁶), comprensione (*Verstehen*, ossia la

⁴⁰⁰ C. Sini, *Immagini di verità*, cit., p. 79.

⁴⁰¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 354.

⁴⁰² C. Di Martino, *Segno, gesto, parola*, cit., p. 22.

⁴⁰³ Cfr. *supra*, §14.

⁴⁰⁴ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁰⁵ Per questo si può fare riferimento soprattutto a C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., ma anche al primo capitolo dello stesso testo di C. Di Martino, *Segno gesto parola*, cit., p. 26 ss., e anche, più direttamente, al complesso e tripartito §7 di *Essere e tempo*. Qualche accenno dovremo farlo comunque anche nel nostro paragrafo successivo.

⁴⁰⁶ Si confronti in proposito, per meglio comprendere il significato della *Befindlichkeit*, la seguente, illuminante citazione: «precedentemente abbiamo detto che il mondo, sempre già aperto, lascia incontrare l'ente intramondano. Questa apertura del mondo, preliminare e appartenente all'in-essere, è con-costituita dalla situazione emotiva [...]. L'essere affetti dalla

capacità di cogliere l'ente in quanto utilizzabile) e discorso (*Rede*), le tre determinazioni essenziali costitutive dell'Esserci (e solo dell'Esserci). Proprio l'ultima delle tre, *die Rede*, presuppone la significatività per poter emergere: «*die Rede*, e non *die Sprache*, è co-originaria alla situazione emotiva e alla comprensione»⁴⁰⁷. Ma cos'è il discorso?

È un modo fondamentale di attuazione dell'apertura emotivamente comprendente al mondo propria dell'Esserci. La *Sprache*, il linguaggio, invece, è una concretizzazione specifica e determinata, storica e mondana, di questa stessa attuazione. Ciò significa che l'Esserci è nel modo del discorrere anche prima e fuori del parlare linguisticamente inteso: l'uomo è ζῷον λόγον ἔχον non primariamente nel senso della fonazione, bensì in quello di un comprendere e di un mostrare che corrispondono alla rivelazione dell'ente e che possono concretarsi nella verbalizzazione. L'uomo è allora un vivente che *reden kann*, ha la facoltà del discorso, nel senso di questa originaria possibilità di rapporto comprendente al mondo⁴⁰⁸.

Eccoci tornati allora in qualche modo insieme a Creuzer, nell'approfondimento di quelle battute con cui abbiamo aperto questo paragrafo: c'è uno strato di comprensione non linguistico (Creuzer direbbe simbolico) che si attua specialmente attraverso la modalità del mostrare, e che è ciò che rende l'uomo tale. Naturalmente il nostro parallelismo non vuole appiattare le differenze, certo rilevantissime, ma proporre spunti di paragone e riflessione sui rapporti tra questi due autori.

Un ulteriore punto su cui Heidegger e Creuzer potrebbero andare d'accordo è l'importanza del corpo nel rapporto col mondo e coi significati aperti: abbiamo già considerato la posizione del secondo, e per il primo è evidente che senza il corpo non potrebbe esserci alcun prendersi cura dell'ente, che è la modalità di rapportarsi a ciò che esiste tipica dell'Esserci:

il conoscere si fonda preliminarmente in quell'esser-già-presso-il-

inutilità, dalla resistenza e dalla minacciosità dell'utilizzabile è ontologicamente possibile solo perché l'in-essere come tale è già determinato esistenzialmente in modo siffatto che, incontrandosi con l'ente intramondano, può esserne colpito. Questa possibilità di essere affetto si fonda nella situazione emotiva, come quella che, ad esempio, può rivelare la minacciosità del mondo [...]. L'affettività propria della situazione emotiva è un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura dell'Esserci al mondo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 170-171). Sull'argomento della situazione emotiva (o tonalità emotiva, a seconda delle traduzioni) non possiamo che concordare pienamente con Carlo Sini, quando sostiene che Heidegger in *Sein und Zeit* parlando di 'tonalità emotiva' ci ha offerto «un'apertura di straordinario valore, senza però condurre la sua scoperta così a fondo come sarebbe stato necessario» (C. Sini, *Immagini di verità*, cit., p. 131): vedremo ancora questo tema nel paragrafo dedicato alle lezioni del 1929/'30 quando affronteremo il tema della *noia profunda*, trattazione che non ci farà comunque mutare opinione. Del resto, questo è uno dei motivi heideggeriani che hanno giustificato la nostra critica di 'scarso approfondimento' dei problemi che muoveremo brevemente nelle pagine conclusive a questo stesso paragrafo.

⁴⁰⁷ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰⁸ Ibidem.

mondo che come tale costituisce per essenza l'essere dell'Esserci. Questo esser-già-preso non è innanzi tutto solamente un inerte stare a guardare una pura semplice-presenza. L'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, è coinvolto nel mondo di cui si prende cura⁴⁰⁹.

Il modo più immediato del commercio intramondano non è il conoscere semplicemente percettivo, ma il prendersi cura maneggiante e usante, fornito di una propria 'conoscenza'.⁴¹⁰

Qui le idee di Heidegger sono molto profonde, ma bisogna intendersi bene su ciò che si sta dicendo. Certamente le parole appena lette fondamentalmente sottolineano, sebbene in termini differenti, certo, che il 'saper come' viene prima del 'saper che'⁴¹¹. Nell'animale, potremmo concludere noi sulla base di queste osservazioni, propriamente c'è solo il 'saper come': ciò che si tratta di mostrare, nella nostra genealogia dell'autocoscienza, è questa differenza specifica nella sua genesi. Tutto questo a un primo sguardo.

Ma Heidegger non sta esattamente dicendo questo: la differenza (mai compiutamente tematizzata, tra l'altro) tra Esserci e «ente difforme dall'Esserci» non sta qui. Attenzione infatti: il 'saper che' propriamente detto è l'atteggiamento *teoretico* (Heidegger lo chiama anche «osservazione contemplativa») nato grazie a «due greci stravaganti», come diceva Husserl, ossia è l'Apollineo, per usare un termine ben noto di Nietzsche; non è qui, se questo è vero, allora, la differenza uomo-animale, tra Esserci e ente 'difforme dall'Esserci': questa differenza andrebbe ricercata ancora più a monte, ancora più originariamente. Semmai, si potrebbe più correttamente sostenere, è già all'interno del 'saper come', e cioè, in termini più direttamente affini al percorso heideggeriano, nel rapporto con l'ente, che va rintracciata questa difformità: solo per l'Esserci l'ente non si dà originariamente in figura di semplicemente-presente ma come utilizzabile, e quindi come significato, col suo potere di rimandare ad altro da sé. Interessante è anche la seguente osservazione, che potrebbe indicare una strada per una indagine genetica dell'utilizzabilità, che viene però lasciata in sospenso: «tale utilizzabilità si rende essa stessa visibile solo nel modo della sorpresa»⁴¹² – ci sia permesso di notare qui, *en passant*, la vicinanza a Creuzer, quando costui parlava di eventi 'straordinari'.

Ciò che Heidegger dovrebbe fare è di mostrare questa differenza tra l'Esserci e l'animale, e di renderla un problema genealogico: questo però non accade. La differenza è già sempre presupposta, e mai indagata, come accade del resto piuttosto frequente nella speculazione del filosofo tedesco, che, a dispetto di sue geniali intuizioni, a volte non riesce ad essere davvero profondo e radicale nelle sue analisi. In ogni caso, si rende necessario ora comprendere il

⁴⁰⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 83.

⁴¹⁰ Ivi, p. 89.

⁴¹¹ Si può leggere in *Che cos'è metafisica*: «unico tra tutti gli enti, l'uomo, chiamato dalla voce dell'essere, esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: che l'ente è» (M. Heidegger, *Was Ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1976, trad. it. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001, p. 78).

⁴¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 132.

problema del rimando: fondamentale per noi è infatti capire cosa permetta al mondo di offrirsi all'Esserci in figura di qualcosa che rimanda a qualcos'altro, e non come semplice-presenza, come accade all'animale. Il bambino, infatti, seguendo l'esempio che fa Di Martino, non tocca, in quanto 'soggetto percettivo-sensoriale', quel puro oggetto che sarebbe il corpo della madre; ma piuttosto questo gli viene incontro «fin dall'inizio, come 'segno', ovvero dotato di significato, di *in-quanto*, ed egli vi si rapporta in modo originariamente comprendente-interpretante»⁴¹³. Ecco allora la differenza: il percepire umano è una *Vernehmung* che «è già un *Verstehen*»⁴¹⁴, mentre il percepire animale Heidegger lo chiama *Benehmen*, modalità propria dell'organismo nel suo mondo-ambiente (*Umwelt*). In questo è fondamentale la nozione di appagatività (o appagamento, a seconda delle traduzioni italiane; in tedesco è *Bewandtnis*). Spiega Fabris, infatti, che

il senso del rimandare, in quanto esser rimandato a qualcosa, è dato dal suo trovar appagamento, per qualche suo aspetto, in questo qualcosa. E dunque l'essere stesso dell'utilizzabile, la sua utilizzabilità, è ciò che può venire compreso nei termini di un tale appagamento.⁴¹⁵

C'è dunque una continuità di rimandi, una rete di riferimenti: «il complesso di rimandi che, in quanto significatività, costituisce l'essenza del mondo, può essere interpretato formalmente come un sistema di relazioni»⁴¹⁶. Ma seguiamo pure ancora il testo di Fabris, utilissimo per gettar luce su questi problemi:

vi è tuttavia un punto in cui la catena dei rimandi, motivata dall'appagamento, finisce per interrompersi. Seguiamo l'esempio heideggeriano [...], che ricorda abbastanza da vicino una ben nota filastrocca da bambini. Il martello trova il suo appagamento nel martellare. Il martellare del martello trova il suo appagamento nel costruire una casa. La costruzione di una casa ha il suo appagamento nel riparare dalle intemperie. Ma in vista di che cosa si realizza tutto questo processo? [...] È l'Esserci ciò in vista di cui è orientata l'intera catena che abbiamo ricostruito. E l'Esserci, come scopo ultimo di questa totalità di appagamento, non rimanda a sua volta ad altro, bensì risulta essenzialmente riferito a sé, vale a dire in vista di se stesso.⁴¹⁷

Ecco quello che secondo noi (ma non solo, naturalmente) è il significato principale della ben nota circolarità ermeneutica di Heidegger, cui abbiamo per altri versi e in altro modo già fatto riferimento: l'essere-mondo del mondo (la mondità del mondo, *Weltlichkeit der Welt*) esiste in relazione all'esserci dell'Esserci, ma l'essere dell'Esserci dipende dal fatto che ad esso il mondo si

⁴¹³ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 45. Corsivo nostro.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., p. 96.

⁴¹⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 114.

⁴¹⁷ A. Fabris, *op. cit.*, p. 98.

dà in figura di significatività aperta. Come sempre⁴¹⁸ anche questo circolo non è vizioso, ma è anzi costitutivo della condizione umana. Uscire da questo circolo vuol dire uscire dall'umanità. Per poter uscire da questo anello bisognerebbe poter essere nell'evento del significato senza trascriverlo, cosa che abbiamo visto essere impossibile nell'introduzione a questo capitolo.

Ciò che dicemmo per Creuzer vale, con le debite proporzioni, anche per Heidegger: non possiamo tenere le dissertazioni, pure brillanti e utilissime, di *Essere e tempo* come 'parola definitiva' sul nostro percorso, in quanto ancora rimangono delle questioni insolute.

Primo problema è quello di 'dare per assodata' la presenza della significatività già sempre aperta: è questa un'obiezione che, seppure in altri termini vista la differenza di approccio, già avevamo mosso a Creuzer. Il rimando circolare all'Esserci e l'importanza del mezzo sono le principali acquisizioni del nostro riferimento ad Heidegger, ma la questione di fondo non muta.

Altro punto di frizione è il problema del significato del 'prelogico' in Heidegger, e cioè di quella dimensione (per la quale Heidegger è, per molti versi, debitore a Husserl) della significatività aperta e della utilizzabilità dell'ente. Se essa viene intesa, infatti, come sembra trasparire dal testo, anche come 'prelinguistica', noi non possiamo accettarla, come abbiamo anticipato nell'introduzione a questo capitolo⁴¹⁹. Scrive Di Martino: «come può esservi rivelazione-comprensione-sapere dell'*in-quanto*, cioè una effettiva interpretazione dell'essere dell'ente, una *Vernehmung* che sia un *Verstehen*, senza passare attraverso la mediazione del nome, fuori della apertura del linguaggio?»⁴²⁰.

Tutto il problema è se [...]l'interpretazione dell'*in-quanto* è pre-predicativa o pre-linguistica, se il conoscere qualcosa-*in-quanto*-qualcosa, l'avere a che fare comprendente l'ente in quanto ente, è un livello di esperienza precedente l'asserzione, il giudizio, o precedente l'apertura di un linguaggio e l'evento della parola. Vi può essere comprensione delle 'cose', dell'essere dell'ente, senza 'parole'? Si possono, cioè, avere 'cose' senza 'parole', in quell'avere che è dunque un 'sapere', un riconoscimento e una consapevolezza del loro significato?⁴²¹

È evidente, possiamo anticipare, *che no*. E Heidegger stesso in qualche misura lo sa, visto cosa scriverà in testi più tardi.

Al di là comunque di queste anticipazioni, il seguente passo crediamo possa contribuire a gettar luce sul nostro tortuoso percorso e sulle sue acquisizioni (soprattutto rimarcando i legami tra Creuzer e Heidegger), una luce a dire il vero molto oscura vista la difficoltà del testo:

⁴¹⁸ Cfr. *supra*, §14.

⁴¹⁹ Cfr. *supra*, §20.

⁴²⁰ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 46.

⁴²¹ Ivi, p. 49.

il pensiero iniziale è l'eco del favore dell'essere in cui si apre nella radura (*sich lichtet*)⁴²² e si lascia avvenire (*sich ereignen läßt*) quest'unica cosa: che l'ente è. Quest'eco è la risposta dell'uomo alla parola pronunciata dalla voce silenziosa dell'essere. La risposta (*Antwort*) del pensiero è l'origine della parola (*Wort*) umana, quella parola che, sola, fa sorgere il linguaggio come dizione della parola nei vocaboli. Se una volta non ci fosse un pensare (*Denken*) nascosto nel fondamento essenziale dell'uomo storico, allora questi non sarebbe mai in grado di ringraziare (*Danken*), posto che in ogni ripensare (*Bedenken*) e in ogni ringraziare (*Bedanken*) deve certo esserci un pensiero che pensi in modo iniziale la verità dell'essere. Come potrebbe mai arrivare un'umanità al ringraziare originario, se il favore dell'essere, attraverso l'aperto riferimento a se stesso, non concedesse all'uomo la nobiltà di quella povertà in cui la libertà del sacrificio nasconde il tesoro della sua essenza?⁴²³

Per riuscire a comprendere questo passo è utile (se non indispensabile) rifarsi proprio a quelle analisi delle lezioni del semestre invernale 1929/'30⁴²⁴, verso le quali il nostro percorso tende ora, poi ripubblicate in tedesco col titolo di *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, e tradotto come *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*. Qui, come si vedrà, un minor peso dato alla prospettiva legata al rimando costitutivo dell'utilizzabile consente a Heidegger una maggiore analiticità sui rapporti tra l'uomo e l'animale.

§24. Heidegger II: ζῶον λόγον ἔχον e ζῶον ἀλόγον. La prospettiva delle lezioni 1929/30

Tema fondamentale di questo corso di lezioni, come dice Di Martino, è «la differenza antropologica»: Heidegger vuole infatti tematizzare la differenza tra l'uomo e l'animale, e per sottolineare l'abisso che li separa non può fare altro che mutare prospettiva sul linguaggio, insistendo ancora sulla diversità di accesso al mondo (ossia di comprensione dell'essere) che sussiste tra l'Esserci e l'ente difforme dall'Esserci⁴²⁵. All'uomo, infatti, appartiene il poter esser-via, proprio perché ha il carattere dell'esser-ci, al contrario della pietra⁴²⁶: punto fondamentale che permette la distinzione tra i due è lo *stato d'animo*. Così scrive Heidegger:

⁴²² Può essere utile per la comprensione di questa espressione il seguente passo di *Sull'essenza della verità*: «verità significa quel velarsi rischiarante (*lichtendes Bergen*) che è il tratto fondamentale dell'essere (*Seyn*)» (M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, cit., p. 53).

⁴²³ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., pp. 82-83.

⁴²⁴ Questo corso si richiama espressamente alla lezione inaugurale *Che cos'è metafisica*, che, com'è noto, è precedente solo di pochi mesi. Quelli che sono i rapporti tra i due testi sono, a nostro avviso, cristallizzati nella seguente espressione: «la nostra domanda: che cos'è metafisica?, si è mutata nella domanda, cos'è l'uomo?» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 13).

⁴²⁵ Cfr. C. Di Martino, *op. cit.*, p. 65.

⁴²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 86.

non ci avvicineremo ad esso [al problema dello stato d'animo] fintantoché continueremo a considerare l'uomo come un qualcosa che si differenzia dalle cose materiali per il fatto di avere la coscienza, di essere un animale dotato di ragione, un *animal rationale* [...]. Questa concezione dell'uomo come essere vivente che ha in più la ragione ha condotto a un totale misconoscimento dell'essenza dello stato d'animo⁴²⁷.

Lo scopo dichiarato delle lezioni è allora, in contrapposizione a tutte le teorie – che già abbiamo avuto modo di criticare – per le quali l'uomo è un animale che ha in più la ragione, ossia il linguaggio, ossia il simbolo⁴²⁸, quello di destare lo stato d'animo fondamentale, 'movimento' che si configura dunque come vero e proprio afferrare l'Esserci in quanto Esserci. Ora qui non possiamo addentrarci nella trattazione della *noia profonda*, individuata da Heidegger come lo stato d'animo fondamentale; importante è però rendersi conto dei nessi che legano l'annoiarsi all'Esserci, ossia che rendono l'Esserci l'unico ente capace di annoiarsi. Leggiamo direttamente il testo:

[la temporalità] costituisce il fondamento della possibilità della soggettività dei soggetti, e in modo tale che l'essenza dei soggetti consiste proprio nel fatto di avere l'esser-ci, vale a dire di abbracciare già da sempre e fin da principio l'ente nella sua totalità. Poiché le cose e le persone sono circondante e compenstrate dalla temporalità, ma la temporalità è in sé ciò che autenticamente e unicamente annoia, può sorgere la legittima impressione che le cose siano noiose e che l'individuo in quanto tale sia colui che si annoia⁴²⁹.

Ecco allora che 'cartina al tornasole' della differenza tra l'uomo e l'animale è la noia, in quanto solo chi è intrinsecamente temporale (naturalmente il riferimento è alla seconda parte di *Essere e tempo*, dove si può leggere che *der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit*) e aperto al mondo può stare tra gli enti annoiandosi. Si può annoiare, detto altrimenti, solo colui che è propriamente formatore di mondo, e non certo l'animale, che è povero di mondo, o la pietra (ossia qualunque ente materiale) che un mondo non ce l'ha affatto⁴³⁰. Nel prosieguo del testo, la questione di questa triplice differenza è

⁴²⁷ Ivi, pp. 82-83.

⁴²⁸ Si legga cosa scrive Heidegger in proposito: «è un'opinione al giorno d'oggi assai diffusa che, proprio seguendo il filo conduttore dell'idea di espressione e di simbolo, sia la cultura che l'uomo possano venir colti filosoficamente in modo autentico ed esclusivo. Oggi abbiamo una filosofia dell'espressione, del simbolo, delle forme simboliche [qui ovviamente lo spunto polemico è Cassirer]. L'uomo come anima e spirito si esprime e si riflette in figure che hanno in sé un significato, e che sulla base di tale significato danno un senso all'esperienza che vi si esprime. Questo è, per sommi capi, il modello dell'odierna filosofia della cultura [...]. L'uomo viene colto a partire dall'espressione di ciò che compie. Eppure resta la questione se tale raffigurazione dell'uomo coglie e afferra il suo Esserci [...]. Questa filosofia giunge soltanto a una raffigurazione positiva dell'uomo, ma mai al suo Esserci. Non solo non vi giunge di fatto, ma non può giungervi necessariamente, perché si sbarra da sé la strada verso l'esser-ci» (*Ivi*, p. 102).

⁴²⁹ Ivi, p. 209.

⁴³⁰ Ivi, p. 232.

affrontata a partire della tesi di mezzo (anche perché la prima, che la pietra sia senza mondo, crediamo si commenti da sé), ossia quella secondo cui l'animale è povero di mondo. In queste pagine l'asserzione viene discussa anche nei suoi rapporti con la zoologia: «la proposizione non viene dalla zoologia, e neppure può venir discussa indipendentemente dalla zoologia stessa»⁴³¹. Fondamentale ciò che Heidegger dice in queste pagine sui rapporti che questa ricerca filosofica deve intrattenere coi saperi scientifici (che è un problema che tocca da vicino, ovviamente, il nostro percorso):

poiché il sapere filosofico è più generale, si suppone che sia superiore. Ma questa saccenteria del vuoto sputar sentenze non è un comprendere all'altezza della situazione, un comprendere ottenuto combattendo a partire dalle cose stesse. A questa saccenteria della pseudo-filosofia corrisponde, da parte della ricerca scientifica, l'ostinazione del richiamarsi a cosiddetti dati di fatto, il non comprendere che un dato di fatto, preso per sé, non porta a niente – ogni dato di fatto che viene condotto in campo è già sempre il risultato di una interpretazione⁴³².

Dunque tentiamo di capire: il modo di essere dell'animale, che noi chiamiamo vita, «non è senza accesso a ciò che è accanto ad esso e in mezzo al quale si trova come vivente»: l'animale, lo dicevamo, ha il suo mondo ambiente (*Umwelt*)⁴³³, ed è in esso confinato «come in un tubo che non si allarga né si restringe»⁴³⁴. L'animale ha sì un mondo, nel senso che ha accesso agli enti, ma c'è una differenza: all'animale è sottratta la possibilità di apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa. Proprio per questo, esso può essere assorbito da ciò che fa (*stordito*, dice Heidegger) in modo assoluto: l'animale non si trova in una manifestatività dell'ente. Questo è il punto cardine: «né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti»⁴³⁵. L'animale è messo «in ciclo all'interno di una molteplicità di istinti»⁴³⁶, ed «è aperto-per il disinibente, senza che questo sia un entrare in relazione con esso [l'ente] 'in quanto tale'»: essendo povero di mondo, infatti, costitutivamente l'animale non può operare su (e con) esso se non per quanto gli concede l'istinto. Noi invece possiamo comprendere l'ente poiché nel nostro non-esser-storditi, lo lasciamo essere:

del mondo fa parte la manifestatività dell'ente in quanto tale, dell'ente

⁴³¹ Ivi, p. 243.

⁴³² Ivi, p. 248. Crediamo potrebbe essere sinceramente utile far leggere questo passo a certi heideggeriani di maniera del giorno d'oggi, che continuano appunto a sparare sentenze a vanvera senza toccare minimamente il sapere scientifico: una sorta di quieto vivere filosofico? Heidegger certo non era di questo parere, e per lui il confronto, come si evince anche dalla nostra citazione, è fondamentale. Aveva compreso molto meglio le cose lui di tanti intellettuali che oggi ancora si barricano dietro i loro saperi, scientifici o filosofici che siano, continuando a far finta reciprocamente che l'altro non esista.

⁴³³ Cfr. *supra*, §20.

⁴³⁴ Ivi, p. 258.

⁴³⁵ Ivi, p. 317

⁴³⁶ *Ibidem*.

in quanto ente. Ciò implica: al mondo si accompagna questo misterioso 'in quanto', ente in quanto tale, in termini formali: 'qualcosa in quanto qualcosa': ciò all'animale è per natura precluso [...]. Dov'è la manifestatività dell'ente in quanto ente, la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell'entrarvi-in-relazione nel senso di lasciar-essere e non-essere ciò che viene incontro⁴³⁷.

Ecco dunque che ci siamo ricollegati, con queste righe, anche ai pochi accenni che abbiamo fatto, nel paragrafo precedente, all'*in-quanto* (che è di fatto un circolo di rimandi in cui una cosa finisce per rimandare a se stessa). È così che ora arriviamo al nocciolo della questione che ci interessa.

Come noi abbiamo questa possibilità (di lasciar essere la manifestatività del mondo cogliendo l'*in-quanto*)? Possiamo farlo «sempre e soltanto per mezzo della denominazione linguistica. Ma, anche senza sviluppare oltre questo punto, nella denominazione linguistica è insita già da sempre, come in ogni linguaggio, la comprensione dell'ente»⁴³⁸. Ecco qua, allora: la differenza tra l'uomo e l'animale risiede nel linguaggio, o meglio nella 'denominazione linguistica', poiché nessuna cosa è là dove la parola manca⁴³⁹: la concezione heideggeriana del linguaggio si sta progressivamente spostando, pur fondandosi sempre sulla comprensione (*Verstehen*) dell'ente. Come già abbiamo avuto modo di sottolineare, sarà soprattutto con la lettura di Hölderlin che la connessione di mondo e linguaggio diventerà fondamentale (e capovolta rispetto a *Sein und Zeit*): in questa prospettiva «il linguaggio ha a che fare con l'apertura di un mondo al cui interno l'Esserci può soggiornare»⁴⁴⁰. Ecco allora rettificata (almeno nelle intenzioni) la posizione che abbiamo avuto modo di criticare nel paragrafo precedente e in quello introduttivo a questo capitolo: scrive Di Martino infatti che

molti anni dopo *Essere e tempo*, rettificando quella che poteva apparire come un'autosufficienza pragmatica dell'occhio e della mano, della visione e della manipolazione, in quanto attuazione di una comprensione che faceva a meno di 'parlare', Heidegger scrive «solo un essere parlante, ossia pensante, può avere le mani e compiere così, attraverso la manipolazione, opere della mano»⁴⁴¹.

In *Essere e tempo* invece, «il significato, sulla base della comprensione e della preventiva immedesimazione con la significatività, si dà immediatamente nel prendersi cura, è già 'saputo' e non solo 'agito'»⁴⁴².

⁴³⁷ Ivi, p. 350.

⁴³⁸ Ivi, p. 331.

⁴³⁹ Cfr. *supra*, capitolo IV, §14.

⁴⁴⁰ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁴¹ Ivi, pp. 67-68. La citazione è tratta da M. Heidegger, *Was heisst Denken?* Niemeyer, Tübingen 1954, trad. it. *Che cosa significa pensare. Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugarco, Milano 1978, p. 108.

⁴⁴² C. Di Martino, *op. cit.*, p. 67.

Heidegger non 'vede', almeno fino al corso del 1929/'30, come il nome possa svolgere un ruolo costitutivo nella rivelazione e nella comprensione dell'*in-quanto*: il 'sapere' proprio dell'uomo è già aperto prima dell'evento del nome, lo è già da sempre e strutturalmente, e tanto basta⁴⁴³.

Nelle lezioni in questione, però, il problema comincia a presentarsi a Heidegger nella giusta prospettiva. Si può leggere infatti che

il nostro problema del mondo, secondo il quale mondo significa innanzitutto manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità, nel corso del chiarimento intrinseco di questa struttura viene ricondotto al problema del *λόγος*⁴⁴⁴.

Compito della trattazione, di qui fino alla fine, sarà dunque di ritornare alla dimensione originaria dell'*in-quanto* a partire da una interpretazione della struttura della proposizione assertoria: fondamentale in questo sarà il confronto con il *De Interpretatione*⁴⁴⁵ di Aristotele, un rapporto di cui non possiamo occuparci qui. In relazione a questo testo viene ribadita la distinzione aristotelica tra ζῷον λόγον ἔχον e ζῷον ἀλόγον.

se nell'antichità il *λόγος* rappresenta il fenomeno a partire dal quale l'uomo viene compreso nel suo carattere autentico, o se noi stessi diciamo che l'essenza dell'uomo è formatrice di mondo, ciò vuol dire che, se mai le due tesi hanno una qualche connessione, *λόγος*, linguaggio e mondo si trovano tra loro in un'intima connessione.

Possiamo dire anche: all'uomo è proprio un esser-aperto per... tale che questo esser-aperto per... ha il carattere della percezione di qualcosa in quanto qualcosa. Questo modo di riferirsi all'ente lo definiamo condotta, di contro al comportamento proprio dell'animale. Così l'uomo è un ζῷον λόγον ἔχον, l'animale invece è ἀλόγον⁴⁴⁶.

Ad aprire la dimensione della comprensibilità dell'*in-quanto* è il discorrere, poiché ogni discorso è intrinsecamente possibilità di "dare a significare qualcosa" che noi comprendiamo. È a partire dai significati già formati dal nostro rapporto col mondo che viene a crearsi un suono significativo, ossia un simbolo. Condizione ultima, dunque, di tutto il discorso fin qui fatto, è proprio la simbolicità:

Aristotele afferma: il discorso è ciò che è, cioè forma un cerchio di *comprensibilità*, se è γένεσις di un σύμβολον, se si verifica un *venir-tenuti-assieme*, nel quale è insito al contempo un *convenire*. Discorso e parola sono soltanto

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 369.

⁴⁴⁵ Ricordiamo che anche Husserl nella prima ricerca logica, come notava Wetz, ha un debito nei confronti di questo testo.

⁴⁴⁶ Ivi, pp. 390-391.

nell'accadere del simbolo, se e nella misura in cui accade un convenire e un tenere-insieme. Questo accadimento è la condizione di possibilità del discorso. Un tale accadimento manca nell'animale, che pure produce suoni. Questi suoni indicano qualcosa, come noi diciamo, danno notizia di qualcosa, eppure queste emissioni fonetiche non sono parole, non hanno significato, non possono dar nulla a significare. Ciò è reso possibile unicamente dalla genesi del simbolo⁴⁴⁷.

Ultima stoccata del geniale Heidegger, che tocca in queste pagine vette di riflessione difficilmente eguagliabili: ciò che Aristotele chiama σύμβολον «non è altro che ciò che noi oggi chiamiamo trascendenza. C'è linguaggio soltanto presso un ente che per sua essenza trascende»⁴⁴⁸. La condotta che mostra l'ente è il λόγος nella forma del λόγος ἀποφαντικός, ma questa facoltà è tale solo in quanto si fonda in un esser-libero per l'ente in quanto tale. Ma allora non è il λόγος a produrre per la prima volta un rapporto con l'ente, ma esso si fonda a sua volta su tale rapporto. In altre parole:

non soltanto il λόγος ἀποφαντικός non produce il rapporto con l'ente, non produce neppure il carattere di manifestatività dell'ente. Di *questa* come di *quello* fa già sempre e semplicemente uso, se vuole essere ciò che può essere: mostrante disvelare o velare⁴⁴⁹.

Il λόγος ἀποφαντικός si fonda su una manifestatività *pre-predicativa* o meglio verità *pre-logica*.⁴⁵⁰

L'accadimento del λόγος si fonda, per Heidegger, su tre elementi: il portarsi-incontro dell'esser-vincolante, l'integrazione e lo scoprimento dell'essere dell'ente. L'animale non ha nulla di simile: l'animale non coglie l'ente nella sua totalità, ossia non coglie *l'essere dell'ente*. Questa differenza accade con noi come accadimento fondamentale del nostro esserci⁴⁵¹: «*l'ente si trova già nella luce dell'essere*»⁴⁵².

Struttura fondamentale del triplice accadimento fondamentale è il *progetto*: «il progetto originario è quell'accadimento che rende possibile ogni progettare noto nella condotta quotidiana»⁴⁵³, e *Essere e tempo* già poneva il progettarsi (nel fine dell'utilizzabile) come capacità fondamentale dell'Esserci. Solo ora, dunque, in queste lezioni ricompare (tra l'altro, non esplicitamente) il tema dello *Zubandenes*, tema che invece nell'opera del '27 aveva una rilevanza maggiore.

Il progettare è la struttura fondamentale della formazione di mondo. Il progettare porta lontano il progettante, lontano da sé, e questo portar-lontano «ha il carattere del liberare verso il possibile»⁴⁵⁴, e noi dovremo tornare con

⁴⁴⁷ Ivi, pp. 401-402.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 419.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 435.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 436.

⁴⁵¹ Ivi, p. 457.

⁴⁵² Ivi, p. 458.

⁴⁵³ Ivi, p. 464.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 465.

attenzione sul problema dell'esser-liberi per la possibilità, anche se ne abbiamo già visto alcune linee fondamentali considerando il breve *Vom Wesen der Wahrheit*. Il progetto è dunque il raggio di luce nel possibile-possibilizzante in generale: questa luce apre la radura a cui si riferiva la difficile citazione da *Che cos'è metafisica* che chiudeva il paragrafo precedente.

Naturalmente queste righe sono fondamentali per il prosieguo del nostro percorso, e avremo modo di riutilizzare a nostro vantaggio le analisi heideggeriane cui qui abbiamo dedicato molto spazio (ma non certo abbastanza non solo ad esaurirle, ma anche semplicemente a esporle in modo esaustivo). Ciò che si tratta di comprendere ora è che la parola è un fenomeno originario, potremmo dire con Sini 'inaudito', che inaugura una nuova modalità del comprendere, propria esclusivamente dell'Esserci. Come segnala il nostro compagno di viaggio, e come già abbiamo avuto modo di anticipare nel paragrafo introduttivo a questo capitolo, Merleau-Ponty si incontrerà proprio con queste riflessioni sull'importanza del linguaggio nell'aprire i significati che l'ultimo periodo della produzione di Heidegger tematizza con grande profondità⁴⁵⁵.

§25. Merleau-Ponty I: il senso incarnato. Il chiasma pensiero-parola

Il punto fondamentale della ricerca sul linguaggio di Merleau-Ponty, ricerca che coinvolge a vario titolo tutta la sua produzione, da *La struttura del comportamento* all'incompiuto *Il visibile e l'invisibile*, si potrebbe riassumere nella locuzione 'senso incarnato', dalla quale poi si dipanano i concetti di segno e significato come suoi 'momenti astratti'⁴⁵⁶. Se, come visto, Heidegger inizialmente concepisce il linguaggio (*Sprache*) come un livello sovrapposto alla significatività (*Bedeutsamkeit*), in linea con le husserliane *Ricerche Logiche*⁴⁵⁷, anche nella riflessione successiva (e in particolare proprio in quel *In cammino verso il linguaggio* del quale abbiamo parlato) la sua riflessione soffrirà «di una certa insensibilità alla 'carne' della parola, alla incarnazione del senso»⁴⁵⁸.

All'opposto si colloca invece Merleau-Ponty, che fin dall'inizio, con il rapporto originariamente chiasmatico tra pensiero e linguaggio, tra senso e parola, pone il corpo (sia esso il *Leib* vero e proprio, o piuttosto il corpo della parola) come medium imprescindibile di qualsiasi espressione. Il problema è allora di riuscire a «dissotterrare quella 'operazione costituente' in cui pensiero e linguaggio si trovano originariamente avviluppati»⁴⁵⁹: è proprio quello, insomma, di cui andiamo in cerca noi, ossia la nascita del linguaggio e del pensiero. Merleau-Ponty ci insegna dunque una novità profonda sul nostro cammino: questi due elementi così tipici dell'umano, l'*animal rationale* e l'*animal symbolicus*, si con-costituiscono a partire da una operazione fondamentale. In altre parole, non c'è prima l'uno e poi l'altro, come vorrebbe la tradizione occidentale delle 'scienze umane', né prima l'altro e poi l'uno, come vorrebbe

⁴⁵⁵ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 85.

⁴⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 88.

⁴⁵⁸ *Ivi*, pp. 88-89.

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 90.

Creuzer (se possiamo dire così): quello che c'è, invece, è un intreccio originale e originario delle due caratterizzazioni. Bisogna insistere su questo punto: non c'è prima un pensiero che poi verrebbe ad esprimersi (o, peggio, *vorrebbe* esprimersi, come voleva Darwin) nella parola parlata, ma le due cose sorgono nello stesso momento.

Questa intima corrispondenza è il linguaggio stesso a farcela dimenticare, proprio perché (nei termini de *La prosa del mondo*): «noi tutti segretamente veneriamo l'ideale di un linguaggio che, in ultima analisi, ci libererebbe da se stesso affidandoci alle cose»⁴⁶⁰. Ecco come viene espressa questa capacità del linguaggio di 'scompare' nel seminale *Fenomenologia della percezione*:

lo straordinario del linguaggio è che esso si fa dimenticare: seguo con gli occhi le righe sul foglio, ma, a partire dal momento in cui sono preso da ciò che esse significano, non le vedo più⁴⁶².

È solo all'interno del linguaggio stesso che noi possiamo concepire un linguaggio puro, e (anche questa volta è all'opera il 'meccanismo metafisico' che Sini chiama "stacco e retroflessione") è proprio dicendo così che sorge l'idea di «una intenzione significativa e di un significato puro, vale a dire di uno strato pre-espressivo della significazione geneticamente indipendente dalla compromissione col segno»⁴⁶³. Ovviamente, noi non possiamo non pensare a Creuzer e a Heidegger. In particolare contro il primo e contro la sua 'predilezione' per la lingua simbolica (che abbiamo avuto modo di criticare anche noi) sembra andare Merleau-Ponty ancora quando scrive che

non c'è differenza fondamentale tra i modi d'espressione, non si può privilegiare uno di essi come se esprimesse una verità in sé. La parola è muta quanto la musica, la musica parlante quanto la parola. L'espressione è ovunque creatrice e l'espresso è sempre inseparabile da essa⁴⁶⁴.

Ma vediamo l'unità tra parola e pensiero così come la tematizza lo stesso Merleau-Ponty, con un esempio che non mancherà di chiarificare molteplici punti oscuri:

quando fisso un oggetto nella penombra e dico: "è una spazzola", nella mia mente non c'è un concetto della spazzola, sotto il quale sussumerei l'oggetto, e che d'altra parte si troverebbe legato, in virtù di un'associazione frequente, con la parola "spazzola", ma la parola è portatrice del senso e,

⁴⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 31.

⁴⁶¹ Capacità alla quale noi abbiamo già alluso anche nel §15.

⁴⁶² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 516. In proposito, si può confrontare anche la citazione da *La teoria del significato* di Husserl che abbiamo posto in esergo a questo capitolo.

⁴⁶³ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 502.

imponendolo all'oggetto, io ho coscienza di cogliere l'oggetto. [...] Per il fanciullo l'oggetto è conosciuto solo quando è nominato, il nome è l'essenza dell'oggetto e risiede in esso allo stesso titolo che il suo colore e la sua forma. Per il pensiero prescientifico nominare l'oggetto significa farlo esistere o modificarlo [...]. Inoltre, chi pensa riceve il pensiero dalla parola stessa⁴⁶⁵.

Diventa allora evidente la vicinanza al secondo Heidegger: laddove questi scrive che il linguaggio è «la casa dell'essere», Merleau-Ponty ribatte che «il linguaggio assomiglia alle cose e alle idee che esprime, è la fodera dell'essere, e non si concepiscono cose o idee che nascano senza parole»⁴⁶⁶. Ecco: allora bisogna convincersi a pensare

che la parola, lungi dall'essere il semplice segno degli oggetti e dei significati, abiti le cose e sia il veicolo dei significati. Così, in colui che usa parola, la parola non traduce un pensiero già fatto, ma lo compie⁴⁶⁷.

Il pensiero stesso, allora, non è altro che un discorso interiore silenzioso, come già diceva Platone (e non solo lui, se ci ricordiamo il punto di approdo delle nostre brevi analisi delle *Ricerche Logiche* di Husserl), un dialogo dell'anima con se stessa ἄνευ φωνῆ, senza voce⁴⁶⁸:

il pensiero non è nulla di interiore, non esiste fuori del mondo e fuori delle parole. A ingannarci in proposito [...] sono i pensieri già espressi e costituiti che possiamo richiamare a noi silenziosamente, e in virtù dei quali ci diamo l'illusione di una vita interiore. Ma in realtà questo preteso silenzio è ronzante di parole, questa vita interiore è un linguaggio interiore [...]. La nuova intenzione significativa conosce se stessa solo ricoprendosi di significati già disponibili, risultato di precedenti atti d'espressione [...]. Il pensiero e l'espressione si costituiscono simultaneamente [...]. La parola è un autentico gesto e contiene il proprio senso allo stesso modo in cui il gesto contiene il suo⁴⁶⁹.

La parola, infatti, non è distinta dall'atteggiamento che induce; è solo quando può sedimentare (ad esempio, nella scrittura), che essa si presenta come 'l'immagine esteriore', sensibile, di un pensiero interiore.

Con riguardo alla citazione di cui sopra, ora, com'è facile intuire data la natura del nostro percorso, è necessario affrontare il problema qui in discussione: sono proprio questi «significati già disponibili, risultato di precedenti atti d'espressione» che dobbiamo meglio comprendere per riuscire ad andare veramente in profondità ai problemi che stiamo trattando.

⁴⁶⁵ Ivi, pp. 248-249.

⁴⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 33.

⁴⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 249.

⁴⁶⁸ Platone, *Sofista*, 263e. Cfr. *supra*, §11.

⁴⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 254.

Non si può negare che la parola costituita, quale agisce nella vita quotidiana, presuppone come compiuto il passo decisivo dell'espressione. La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio⁴⁷⁰.

Per comprendere questa rottura è appunto necessario tornare a guardare il linguaggio stesso come gesto⁴⁷¹: «sia nel senso di un risalimento allo strato gestuale della parola, al suo spessore emozionale e corporeo – scrive Di Martino – sia nel senso di una assimilazione della parola agli altri gesti espressivi», poiché questo comporta anche riuscire ad ammettere che la parola stessa comporta e contiene il suo senso⁴⁷². Ed è esattamente quello che Merleau-Ponty in effetti fa poche righe più oltre, facendoci capire come il senso del gesto sia il gesto stesso⁴⁷³:

il gesto non mi fa pensare alla collera, ma è la collera stessa. Il senso del gesto non è percepito come lo è, per esempio, il colore del tappeto [...]. Il senso dei gesti non è dato ma compreso, cioè riafferato da un atto dello spettatore. Tutta la difficoltà consiste nel concepire opportunamente questo atto e nel non confonderlo con una operazione conoscitiva. La comunicazione o la comprensione dei gesti è resa possibile dalla reciprocità delle mie intenzioni e dei gesti altrui, dei miei gesti e delle intenzioni leggibili nella condotta altrui. Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo.⁴⁷⁴

Creuzer approverebbe e, come abbiamo visto nella nota precedente, riassumerebbe quanto detto dicendo che il simbolo originario è corporeo, e che non rinvia a nulla di altro da sé.

Tornando a Merleau-Ponty, comunque, bisogna comprendere che la parola, allora, è un gesto corporeo che si innesta all'interno di una molteplicità di gesti corporei, e che non è dunque assolutamente un'entità dissociata dal corpo, pura 'vocalità'. Ecco perché 'senso incarnato' (ma forse, più opportunamente, a questo punto bisognerebbe dire 'parola incarnata'): bisogna cogliere l'originaria compenetrazione di significazione visiva e significazione acustica. Di Martino riassume la dinamica di questi pensieri molto opportunamente con un chiasmo: «non si tratta solo di ridare *il corpo alla parola* (e al pensiero), ma anche e simultaneamente di ridare *la parola al corpo*»⁴⁷⁵.

§26. Merleau-Ponty II: il corpo e l'espressione. Il chiasma parola-gesto

⁴⁷⁰ Ivi, p. 255.

⁴⁷¹ È facile qui ricordare il fatto che Husserl ragionava esattamente nella direzione opposta.

⁴⁷² C. Di Martino, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁷³ Ci sia permesso un ulteriore collegamento: per Creuzer il senso del simbolo è il simbolo stesso.

⁴⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 255-256.

⁴⁷⁵ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 100.

Riguardo al primo ramo dell'opposizione di cui dice Di Martino, abbiamo visto nel paragrafo precedente cosa si deve intendere; riguardo al secondo, invece, ciò che si tratta di fare è ritornare appunto a pensare il corpo come 'simbolica generale del mondo', secondo quanto suggerivamo anche qualche riga sopra: «il corpo è quello strano oggetto che utilizza le sue proprie parti come simbolica generale del mondo e attraverso il quale, perciò, noi possiamo 'frequentare' questo mondo, 'comprenderlo' e trovargli un significato»⁴⁷⁶.

Si tratta, scrive Di Martino, di «riconsiderare il significato gestuale o emozionale delle parole, di riconoscere in esse il condensarsi di una storia di modulazioni di quella attività simbolica anonima dalla quale emergiamo»⁴⁷⁷. Dovremo insistere soprattutto nel prossimo capitolo sul problema diretto della parola, ma qui sarà sicuramente utile aggiungere ancora qualcosa sulla posizione che Merleau-Ponty assume in relazione a questo tema. Caratteristica fondamentale della parola è la sua non-definibilità costitutiva, e questo in quanto essa si «impregna di un senso che non è possibile fissare in modo assoluto»⁴⁷⁸ essendo continuamente impiegata in contesti variabili. Essa porta con sé, dunque, il proprio senso: la parola, come un quadro, deve cioè «avere per se stessa una virtù significante, senza riferimento a un significato che esiste per sé, nella mente dell'ascoltatore»⁴⁷⁹. Proprio in relazione a questa caratterizzazione della parola Merleau-Ponty è portato a distinguere due tipologie di parole:

siamo indotti a distinguere una parola secondaria, che traduce un pensiero già acquisito, e una parola originaria che anzitutto lo fa esistere per noi come per l'altro. Tutte le parole che sono divenute dei semplici indici di un pensiero univoco hanno potuto farlo solo perché dapprima hanno funto da parole originarie⁴⁸⁰.

Dire questo è come dire che nel linguaggio c'è sempre un *surplus* di senso rispetto a quello che noi 'ci abbiamo messo', o intendiamo esprimere: «il linguaggio ci oltrepassa»⁴⁸¹, asserisce Merleau-Ponty, ma non solo: «l'espressione è ovunque creatrice»⁴⁸² e «il linguaggio ci trascende, e ciononostante noi parliamo»⁴⁸³ sono frasi che esprimono la stessa problematica. *Fenomenologia della percezione* naturalmente abbonda di espressioni così: abbiamo voluto sceglierne due che potessero in generale dare un senso della presenza di questa tematica all'interno della trattazione merleau-pontiana.

Qualche pagina dopo Merleau-Ponty torna sul fondamentale rapporto (in qualche modo chiasmatico) tra parola e gesto, tra espressione e corpo:

⁴⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 316.

⁴⁷⁷ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 499.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 500.

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ Ivi, p. 501.

⁴⁸² Ivi, p. 502.

⁴⁸³ Ivi, p. 503.

quando la so, la parola [...] non è un oggetto che riconosco grazie a una sintesi di identificazione, ma un certo uso del mio apparato di fonazione, una certa modulazione del mio corpo come essere al mondo; la sua generalità non è quella dell'idea, ma quella di uno stile di condotta che il mio corpo 'comprende' in quanto è un potere di fabbricare comportamenti e in particolare fonemi⁴⁸⁴.

Ciò che Merleau-Ponty sta dicendo qui è precisamente come dire che il significato (di cui siamo noi in cerca) non è una idealità, al modo di Husserl, ma piuttosto è portato dalla parola, la quale viene «acciuffata a assunta da una potenza parlante e da una potenza motoria che mi è data con la prima esperienza del mio corpo e dei suoi campi percettivi e pratici»⁴⁸⁵.

In altri termini, prima del simbolismo del linguaggio c'è un simbolismo 'tacito', come dice Di Martino, del corpo, del gesto, dell'emozione⁴⁸⁶, del nostro essere-al-mondo (Heidegger riecheggia qui, ovviamente): «le emozioni sono soglie della correlativa rivelazione di un 'soggetto' e di un 'mondo', e non relazioni 'naturali' (istintuali) di un organismo animale a un mondo che si propone in forma di stimolo»⁴⁸⁷. Comprendere la dinamica di con-costituzione di soggetto e mondo (spirito e natura, trascendenza e immanenza) è il compito stesso dell'intero testo di Merleau-Ponty, ossia comprendere che «percepire non è esperire una moltitudine di impressioni che condurrebbero con sé ricordi capaci di completarle, bensì veder scaturire da una costellazione di dati un senso immanente, senza il quale nessun appello ai ricordi è possibile»⁴⁸⁸, uscendo così dai dualismi platonico-cartesiani.

Il problema allora qui è comprendere come si veda «scaturire da una costellazione di dati un senso immanente». Merleau-Ponty, in una delle citazioni precedenti, ha già indicato la via per uscire da questa questione: solo quando il gesto dell'altro attiva possibilità che sono anche mie (ossia, il gesto mi 'invita',

⁴⁸⁴ Ivi, p. 516.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 516-517. Sarà utile tenere presente la teoria di Peirce del significato, che non è senza affinità con questa appena delineata da Merleau-Ponty. Nel fondamentale scritto *Come render chiare le nostre idee*, infatti, enunciando la massima pragmatica, Peirce scrive: «l'intera funzione del pensiero è produrre abiti d'azione [...]. Per sviluppare il significato di una cosa non dobbiamo fare altro che determinare qualsiasi abito essa produca, giacché quello che una cosa significa è semplicemente l'abito implicato da essa [...]. Non vi è distinzione di significato che possa consistere in altro che in una possibile differenza pratica. [...] La regola [...] è come segue: considerare quali effetti, che possono concepirsi avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto.» (C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., pp. 214-215).

⁴⁸⁶ Agevola di molto la comprensione degli intenti merleau-pontiani il seguente esempio, del resto molto frequente in letteratura (come abbiamo potuto vedere, esso tornava anche nell'esemplificazione che Sini dava della posizione heideggeriana, cfr. *supra*, §20), di Di Martino: «nell'afferrare, la mano del bambino, 'e-mozionata' da una determinata emergenza di mondo in forma di afferrabile, 'risponde', con-formandosi a essa e afferrandola (si conforma alla pro-vocante mano della madre che gli si fa incontro e lo accarezza)» (C. Di Martino, *op. cit.*, p. 118).

⁴⁸⁷ Ivi, p. 112.

⁴⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 58.

dice Di Martino⁴⁸⁹) allora io afferro il senso del gesto, e così accade con la parola. L'obiezione principale è che un conto è comprendere un gesto 'naturale' come un sorriso, e un altro è comprendere un segno convenzionale: non ci possiamo fermare su questo punto, ma ciò che sta a cuore a Merleau-Ponty è proprio di far esplodere questo confine: «nell'uomo [...] tutto è fabbricato e tutto è naturale»⁴⁹⁰ dirà poche pagine più avanti.

Ci sia concessa, ora, una lunga citazione direttamente da *Fenomenologia della percezione*:

i significati disponibili, ossia i precedenti atti d'espressione, stabiliscono fra i soggetti parlanti un mondo comune al quale la parola attuale e nuova si riferisce così come il gesto si riferisce al mondo sensibile. E il senso della parola non è altro che il modo in cui essa manipola tale mondo linguistico [...]. Il problema [così] è solo rimandato: come si sono costituiti questi significati disponibili? [...] Le parole, le vocali, i fenomeni sono altrettanti modi di cantare il mondo e sono destinati a rappresentare gli oggetti, non in ragione di una somiglianza oggettiva, come credeva l'ingenua teoria delle onomatopee, ma perché ne estraggono e ne esprimono l'essenza emozionale [...]. All'origine di ogni lingua [c'è] un sistema d'espressione abbastanza ridotto, ma tale, per esempio, che non sia arbitrato chiamare luce la luce se si chiama notte la notte [...]. [Le varie lingue 'storiche'] sono più modi per il corpo umano di celebrare il mondo e, in definitiva, di viverlo. Da ciò dipenderebbe il fatto che il senso pieno di una lingua non è mai traducibile in un'altra [...]. Il linguaggio non esprime null'altro che se stesso, [...] il suo senso non è da esso separabile. I primi abbozzi del linguaggio andrebbero quindi cercati nella gesticolazione emozionale, mediante la quale l'uomo sovrappone al mondo dato il mondo secondo l'uomo⁴⁹¹.

Cominciamo allora a capire molto meglio quale senso abbia il richiamo di Merleau-Ponty a 'significati già aperti', nella differenza importante con Creuzer e con Heidegger: non 'simboli' non si sa bene come donati all'uomo, e né tanto meno una significatività già sempre aperta e un po' misteriosa come si voleva in *Essere e tempo*; qui Merleau-Ponty sta evidenziando, in un modo molto più vicino a *Concetti fondamentali della metafisica*, il fatto che la semplice presenza dell'uomo (il suo *In-der-Welt-Sein*, direbbe Heidegger) è già un operare sul mondo; per l'uomo, esistere e modificare l'ente sono tutt'uno. E fin qui, Heidegger naturalmente segue a ruota.

§27. Merleau-Ponty III: la percezione e το πρόγμα

Merleau-Ponty procede però per la sua strada già nel passo successivo: a rendere l'essere-nel-mondo dell'uomo atto a trasformare il mondo rendendolo

⁴⁸⁹ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 261.

⁴⁹¹ Ivi, pp. 258-260. La chiusura di questa citazione non può non riportarci con la memoria direttamente a Darwin e all'inizio del nostro percorso.

significativo, è la sua percezione (che naturalmente in Merleau-Ponty, come ben si sa, non è dualisticamente opposta alle 'cose in sé'). Essa cioè rende possibile qualcosa come una 'apertura originaria', per dirla con Heidegger: «la prima parola dell'umanità [...] non è stabilita in un nulla di comunicazione, perché emergeva dai comportamenti che erano già comuni e metteva radici in un mondo sensibile che già aveva smesso di essere mondo privato»⁴⁹². Infatti

nel soggetto normale i progetti polarizzano il mondo e, come per magia, vi fanno apparire mille segni che guidano l'azione, allo stesso modo in cui i cartelli guidano il visitatore in un museo. Tale funzione di 'proiezione' o di 'evocazione' (nel senso in cui il medium evoca e fa apparire un assente) è anche quella che rende possibile il movimento astratto⁴⁹³.

Nella costituzione delle cose è già all'opera una funzione simbolica che consiste nel trattare i dati sensibili come rappresentativi l'uno dell'altro, e come rappresentativi tutti insieme di un 'eidos' [...]. Non si può dire che la coscienza *ha* questo potere: essa è questo potere stesso. Dacché c'è coscienza, e perché ci sia coscienza, è necessario che ci sia un qualcosa di cui essa sia coscienza, un oggetto intenzionale⁴⁹⁴.

Però, anche qui, la coscienza va intesa bene: siamo noi, coi nostri saperi scientifici e filosofici costituiti, a dire che la coscienza è un 'io penso che': all'inizio, dice invece Merleau-Ponty, essa è propriamente «io posso», ossia l'uomo è originariamente possibilità d'azione, ossia ancora l'uomo è in grado di rispondere a un mondo che originariamente si offre in figura di manipolabile. Comprendere in modo radicale questa affermazione significa comprendere, allora, che «il mio corpo è là dove produce effetti»⁴⁹⁵. Infatti

l'esperienza motoria del nostro corpo non è un caso particolare di conoscenza, ma ci fornisce un modo di accedere al mondo e all'oggetto, una '*praktognosia*' che deve essere riconosciuta come originale e forse come originaria. Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso rappresentazioni⁴⁹⁶.

Di questo abbiamo in qualche modo esempi quotidiani: quando mi oriento al buio nella mia stanza, o meglio ancora quando, come in questo momento, le mie dita battono sorprendentemente veloci sulla tastiera ben sapendo dove si trova ogni singolo tasto, per quanto io non sarei mai in grado di ricostruire nella mia memoria o su un foglio, esplicitamente, la posizione delle singole lettere: il che significa che non ne ho una rappresentazione 'mentale', come direbbe il senso comune, vera e propria. Naturalmente, se fosse necessario questo un pianista non potrebbe mai suonare il proprio

⁴⁹² M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 63.

⁴⁹³ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 167.

⁴⁹⁴ Ibidem. Qui Merleau-Ponty è evidentemente debitore del 'la coscienza è sempre intenzionalità, cioè coscienza *d'* di derivazione husserliana.

⁴⁹⁵ Ivi, p. 334.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 195.

strumento: la memoria motoria è fondamentale in questo tipo di azioni. Ma ritorniamo al nostro discorso.

«Ogni percezione elementare è già pregna di un senso»⁴⁹⁷: ecco cosa Merleau-Ponty sta dicendo, e – si noti bene! – questo è ciò che viene detto fin dall'inizio del suo lavoro: la citazione è tratta dalle primissime pagine. La nostra ricostruzione genealogica dell'origine dell'autocoscienza ci ha portati dritti di fronte ai problemi della percezione in cui la ricerca fenomenologica ha avuto tanto ruolo. Queste considerazioni si potrebbero infatti riallacciare direttamente all'invito husserliano di tornare a *die Sache Selbst*: è la scienza infatti, secondo Merleau-Ponty, ad averci portati a considerare le sensazioni come cose⁴⁹⁸, mentre l'esperienza «mostra che vi sono già sempre insieme significativi [...]: la peculiarità del percepito è di ammettere l'ambiguità, il mosso»⁴⁹⁹. Se vogliamo prolungare il nostro parallelismo con Heidegger (anche se a volte continuare a tirare troppo avanti un paragone può condurre a forzature: dunque, bisognerà intendersi bene), possiamo dire che nella seguente citazione noi, che abbiamo orecchie filosoficamente 'avvertite' dal nostro percorso, non possiamo non sentir riecheggiare la problematica dell'*in-quanto*:

che una qualità, che una regione di rosso significhi qualche cosa, che per esempio essa sia colta come una macchia su uno sfondo, equivale a dire che il rosso non è più soltanto quel colore caldo, esperito, vissuto nel quale io mi perdo, ma che annuncia qualche altra cosa senza includerla, che esercita una funzione di conoscenza e che le sue parti compongono insieme una totalità alla quale ciascuna si collega senza abbandonare il suo posto⁵⁰⁰.

Questo, in altre parole, significa che il sentire è già una comunicazione, e anzi «quella comunicazione vitale con il mondo che ce lo rende presente come luogo familiare alla nostra vita»⁵⁰¹. Questo accade, spiega Merleau-Ponty, perché per l'uomo ogni oggetto è «lo specchio di tutti gli altri»⁵⁰², ossia è posto accanto ad altri oggetti per formare «un sistema, o un mondo»⁵⁰³, o una totalità di appagatività, direbbe Heidegger.

Già la semplice presenza di un essere vivente trasforma il mondo fisico, fa apparire qui dei 'cibi'⁵⁰⁴, altrove un 'nascondiglio', dà agli 'stimoli' un senso

⁴⁹⁷ Ivi, p. 36.

⁴⁹⁸ Sui problemi derivanti da un'interpretazione scientifico-oggettivistica dei problemi qui trattati, si confrontino con quanto detto sopra le seguenti affermazioni: «l'organismo non oppone all'analisi fisico-chimica le difficoltà di fatto di un oggetto complesso, ma la difficoltà di principio di un essere significativo» (Ivi, p. 100): bisogna capire che anche «il soggetto della geometria è un soggetto motorio. Ciò significa prima di tutto che il nostro corpo non è un oggetto» (Ivi, p. 97). Questa incomprendione è accaduta perché «la scienza classica è una percezione che dimentica le sue origini e si crede compiuta» (Ivi, p. 100).

⁴⁹⁹ Ivi, p. 128.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 47.

⁵⁰¹ Ivi, p. 96.

⁵⁰² Ivi, p. 115.

⁵⁰³ Ibidem.

⁵⁰⁴ Abbiamo iniziato questo nostro capitolo con una critica a Mead, ma naturalmente non

che essi non avevano. A maggior ragione la presenza di un uomo nel mondo animale. I comportamenti creano significati che sono trascendenti rispetto al dispositivo anatomico, e tuttavia immanenti al comportamento come tale perché esso viene comunicato e compreso. Non si può fare l'inventario di questa potenza irrazionale che crea i significati e li comunica. La parola ne è solo un caso particolare. Tutt'al più si può dire a ragione – giustificando così la posizione che di solito si riconosce al linguaggio – che, unica fra tutte le operazioni espressive, la parola è capace di sedimentare e di costituire una acquisizione intersoggettiva⁵⁰⁵.

Ancora un ulteriore passo in profondità: come può esserci una 'comunicazione' col mondo? Come è possibile che la nostra percezione manipoli il mondo attingendone il senso? Questo può accadere, spiega Merleau-Ponty, solo se «il fenomeno trova in me una eco, se si accorda con una certa natura della mia conoscenza, se l'organo che gli si fa incontro è sincronizzato con esso»⁵⁰⁶. Organo principe in tutto questo è naturalmente *la mano*, sulla quale torneremo nel prossimo capitolo⁵⁰⁷. Ecco come si può sviluppare ulteriormente questa felice intuizione:

L'oggetto che si offre allo sguardo o alla palpazione risveglia una certa intenzione motoria che mira non al movimento del corpo proprio, ma alla cosa stessa, alla quale essi sono come appesi [...]. Il duro e il molle, il granoso e il liscio, si danno non come contenuti sensoriali, ma anzitutto come un certo tipo di simbiosi, una certa maniera di penetrarci propria dell'esterno⁵⁰⁸.

dobbiamo dimenticarci i suoi insegnamenti. A quanto dice Merleau-Ponty in questo passo fa da eco perfetta l'esempio a p. 99 di *Mente, Sé e società*, cit.: «non esisterebbe cibo, non esisterebbe alcun oggetto commestibile, se non esistessero organismi capaci di digerirli». Chiosa Di Martino: «beninteso, l'animale non crea il cibo, nel senso che non crea un oggetto dal nulla, ma un oggetto non diventa 'cibo' senza rapporto con un organismo capace di digerirlo» (C. Di Martino, *Segno, gesto, parola*, cit., p. 158).

⁵⁰⁵ Ivi, p. 261. Possiamo qui solo accennare alle differenze che comunque Merleau-Ponty trova tra la parola e il gesto; ci dovremo in ogni caso tornare più avanti. Per il momento, sia sufficiente sottolineare come «se da una parte [...] la parola si iscrive in una tradizione già aperta di significati, iniziata con la prima percezione, dall'altra essa eleva, per dir così, il senso percettivo alla seconda potenza, lo riprende e lo riassume, inaugurando «un senso nuovo» (cit. da M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 63). La parola fa emergere un senso che persiste e dischiude un orizzonte di sedimentazioni che può sempre essere riattivato. Il gesto invece esprime l'effimero, poiché il suo significato dilegua, irripetibile, nello stesso momento in cui si consuma l'operazione espressiva» (C. Di Martino, *op. cit.*, p. 123). Bisognerebbe anche insistere, ma purtroppo non ci sarà possibile, sull'*idealità* dei significati linguistici (problema che abbiamo sfiorato nelle trattazioni delle pagine husserliane, nonché nel paragrafo precedente, anche se solo per un breve accenno), concetto che ci permetterebbe di tracciare percorsi interessanti tra Merleau-Ponty e Husserl: come si vede infatti il problema dell'*idealità* è direttamente connesso a quello dell'*intersoggettività* del gesto vocale nella riflessione di Mead e a quello del significato nella definizione, già ricordata, che di esso dà Peirce, sebbene in questi casi sia da intendere in modo certamente diverso da come la intende lo stesso Husserl.

⁵⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 414.

⁵⁰⁷ Cfr. *infra*, §§34-35.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 415.

Lo svolgimento dei dati sensibili sotto il nostro sguardo o sotto le nostre mani è come un linguaggio che si insegna da sé, in cui il significato è secreto dalla struttura stessa dei segni: ecco perché si può dire alla lettera che i nostri sensi interrogano le cose e che esse rispondono. Noi comprendiamo la cosa come comprendiamo un comportamento nuovo, e cioè non attraverso una operazione di sussunzione, ma riprendendo per conto nostro il modo di esistenza che i segni osservabili abbozzano davanti a noi. Un comportamento delinea un certo modo di trattare il mondo⁵⁰⁹.

Tutto questo, naturalmente, può diventare comprensibile solo se si sta sotto la luce dell'intera fenomenologia merleau-pontiana, qui decisamente vicina agli ultimi scritti di Husserl, e in particolare alla *Krisis*: è solo se comprendiamo che il mondo è il mio correlato, ossia che la cosa è il correlato del mio corpo, che possiamo comprendere che la cosa si costituisce nella presa del mio corpo su di essa, ossia non è anzitutto un significato per l'intelletto, ma una struttura accessibile all'ispezione del corpo⁵¹⁰. Infatti «noi possiamo capire solamente un mondo che noi stessi abbiamo fatto»⁵¹¹, direbbe Nietzsche, e Merleau-Ponty certamente avrebbe sottoscritto: è il soggetto stesso che costituisce il mondo, poiché «il commercio con le cose circostanti è possibile solo se prima esso le fa esistere per sé, le dispone attorno a sé e le estrae dal proprio fondo»⁵¹².

L'intera natura è la messa in scena della nostra propria vita, e non il nostro interlocutore in una sorta di dialogo [...]. Le sue articolazioni sono quelle stesse della nostra esistenza e essa si pone al termine di uno sguardo o al termine di una esplorazione sensoriale che l'investe di umanità [...]. Il percepito non è necessariamente un oggetto presente davanti a me come termine da conoscere, ma può essere una 'unità di valore' che mi è presente solo praticamente [...]. Infine, è a partire dalle cose che le nostre mani, i nostri occhi, tutti i nostri organi di senso ci appaiono come altrettanti strumenti sostituibili⁵¹³.

In ultimo, allora, a Merleau-Ponty non resta che tematizzare compiutamente la differenza uomo-animale: il comportamento animale, scrive, è proteso verso un ambiente (*Umwelt*) con dei 'centri di resistenza' (*Widerstand*)⁵¹⁴, e a tutto sottostà l'istinto come struttura fondamentale. Al contrario, invece, il comportamento umano si apre un mondo (*Welt*) e un oggetto (*Gegestand*) grazie agli utensili che esso stesso costruisce: vedremo in

⁵⁰⁹ Ivi, p. 417.

⁵¹⁰ Ibidem.

⁵¹¹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, cit., §495.

⁵¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 478-479.

⁵¹³ Ivi, p. 303.

⁵¹⁴ Questa nozione è singolarmente affine a quella di «punto focale di significatività» in Cassirer, anche se quest'ultima è riferita all'uomo: la nostra trattazione successiva, in un certo senso, tenerà proprio di esplicitare il passaggio dal centro di resistenza animale al punto focale umano. A proposito della prospettiva cassireriana, si può fare riferimento al già citato C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 57 ss.

seguito l'importanza del bastone per la nostra trattazione.⁵¹⁵

Ricapitolando, allora, per Merleau-Ponty il linguaggio non è uno strumento, un mezzo, ma «una manifestazione, una rivelazione dell'essere intimo e del legame psichico che ci unisce al mondo e ai nostri simili»⁵¹⁶. Il linguaggio esprimerebbe o, per meglio dire, è «la presa di posizione del soggetto nel mondo dei suoi significati»: tutto questo non è separabile dallo scopo dell'intera prospettiva dell'autore, di fondare sul «soggetto incarnato» il «soggetto pensante». Questo significa che quando faccio un'affermazione, ad esempio di carattere spaziale come “questa tazza è *sul* tavolo”, la preposizione “sul” non indica altro che un modo proprio del mio corpo di rapportarsi agli oggetti esterni, modo che viene ‘proiettato’ sulla tazza. E allora bisogna riconoscere che certo ogni gesto, ma in particolare

il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che l'ascoltano, una certa strutturazione dell'esperienza, una certa modulazione dell'esperienza, proprio come, per me e per l'altro, un comportamento del mio corpo investe di un certo significato gli oggetti che mi circondano [...]. Il corpo umano è definito dalla sua appropriazione, in una serie indefinita di atti discontinui, di nuclei significativi che eccedono e trasfigurano i suoi poteri naturali⁵¹⁷.

Insomma, perché ‘il miracolo si realizzi’, come si esprime Merleau-Ponty qualche riga più tardi, è necessario che

la gesticolazione fonetica utilizzi un alfabeto di significati già acquisiti, che il gesto verbale venga eseguito in un certo panorama comune agli interlocutori, come la comprensione degli altri gesti presuppone un mondo percepito comune a tutti ove il gesto si svolge e dispiega il suo senso [...]. La parola fa sorgere un senso nuovo, allo stesso modo in cui il gesto dà per la prima volta un senso umano all'oggetto⁵¹⁸.

Per dirla con *La prosa del mondo*, in righe che probabilmente riassumono con maestria per intero questi nostri paragrafi sul loro autore:

la percezione, che è avvenimento, scopre una cosa percepita che gli appare come precedente, come vera prima della percezione stessa. Se essa riafferma sempre la preesistenza del mondo è proprio perché essa è avvenimento, perché il soggetto che percepisce è già coinvolto nell'essere in virtù dei campi percettivi, dei ‘significati’, più in generale è un corpo che è fatto per esplorare il mondo. Ciò che giunge a stimolare l'apparato percettivo risveglia tra questo e il mondo una familiarità primordiale, che noi esprimiamo dicendo che il percepito esisteva prima della percezione. Tutt'a un tratto i dati

⁵¹⁵ Cfr. *infra*, §47.

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 268.

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 265.

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 266.

attuali significano ben oltre ciò che manifestano, trovano sul soggetto che percepisce un'eco smisurata, e questo è ciò che permette loro di apparire come prospettive su una cosa attuale, mentre l'esplicitazione di questa cosa andrebbe all'infinito e non saprebbe concludersi.⁵¹⁹

Con questa ultime due citazioni, si può dire, il nostro cerchio si chiude, come avevamo del resto anticipato nel paragrafo introduttivo a questo capitolo. Siamo tornati, in un colpo solo, sia al gesto vocale di Mead, sia ai problemi con cui si scontrava Darwin, il quale peraltro viene citato espressamente nella pagina di *Fenomenologia della percezione* che abbiamo preso in considerazione prima. In sostanza, attraverso il vaglio di autori filosoficamente più avvertiti siamo tornati sugli stessi passi che avevano inaugurato il nostro percorso; ma il bagaglio di considerazioni che abbiamo svolto ci è inestimabile, e ci consentirà, ora, di 'tirare le somme' (per quanto una espressione del genere possa avere senso in un lavoro filosofico), e di comprendere la genesi dell'autocoscienza mettendo a frutto tutte le considerazioni di cui ci possiamo avvalere, certi ormai di non ripetere gli stessi errori su cui sono inciampati Darwin, Wright e Mead (ma neanche in quelle, per altro molto diverse, di Heidegger e di Creuzer). «Via sulle navi, filosofi!»⁵²⁰, direbbe Nietzsche: è ora di lasciare il porto sicuro dei nostri autori, e di tentare una circumnavigazione di essi, che li possa comprendere in un lavoro unico; con meno errori possibile dovremo cioè camminare sul sentiero che loro stessi hanno battuto prima di noi portandoceli, come dicevamo nell'introduzione, 'in tasca', come fossero ciottoli atti a segnare il sentiero percorso, come fossero segnavia.

⁵¹⁹ Id, *La prosa del mondo*, cit., p. 129.

⁵²⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2000, §289.

VI. DAL GESTO ALLA PAROLA. L'UOMO NELLA GENEALOGIA DELLE SUE FIGURE

«L'essere del mezzo (Zeug), la cui essenza non si trova nella sua sussistenza oggettiva, ma nel suo essere a disposizione della mano, che fa sì che sia già sempre trascorso nel lavoro»: questa è la più decisiva figura dell'umano.

Da H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*

a. *Dell'inizio (duale)*

§28. Introduzione

Eccoci arrivati al punto conclusivo del nostro cammino, punto che è al contempo anche un nuovo inizio: ciò che si tratta ora di fare, come abbiamo in vario modo anticipato nei capitoli precedenti, è di mettere a frutto tutte le indicazioni che i nostri svariati compagni di viaggio (Darwin, Wright, Mead, Wittgenstein, Heidegger, Peirce, Merleau-Ponty, Husserl, Creuzer, Sini, Derrida e altri) ci hanno consegnato, in modo da poter delineare una 'genealogia dell'autocoscienza' che sia filosoficamente consapevole del suo stesso domandare, e che quindi eviti di cadere negli errori che già sono stati compiuti su questa strada, sia da parte del naturalismo ingenuo (per esempio darwiniano), sia da parte dello spiritualismo, che non spiega nulla col suo presupporre l'esistenza del 'fantasma nella macchina', come diceva Gilbert Ryle⁵²¹.

Dovremo, dunque, ritrovare quella 'immagine ancestrale' della coscienza di cui già abbiamo parlato, per tentare di coglierne, appunto genealogicamente, le tappe della formazione, senza affrettare i tempi (ossia, fuori di metafora, senza sperare di ritrovare l'intelligenza di Newton a un passo da quella del suo cane) e senza cascare nelle pretese impossibili dello scienziato ('dedurre' l'intelligenza di Newton da quella del suo cane), ma anzi comprendendo l'impossibilità costitutiva di ogni domanda relativa all'origine, impossibilità che non si configura però come misticheggiante richiamo al tacere, sulla scorta di Wittgenstein, o a un dire ciò che si vuole tanto-basta-chesia-innocuo, sulla scorta di certi heideggerismi di maniera molto di moda; proprio al contrario, invece, noi ci dirigeremo al parlare e anzi, ancora meglio, allo scrivere, intesi come pratica etica.

Ci sentiamo rincuorati in questa 'impossibile possibilità' per il fatto che

⁵²¹ Il riferimento è ovviamente al notissimo testo di Ryle *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949, trad. it. *Il concetto di mente*, Laterza, Roma – Bari 2007. Citiamo questo autore non a caso: pur con tutti i limiti della sua importazione teoretica (e della sua scrittura filosofica...), egli ha messo bene in evidenza la non-originarietà e la costitutiva ingenuità del fare ricorso a categorie proprie del senso comune (come 'volontà', 'immaginazione', 'intelletto' ecc.) in una indagine seria e accurata, filosofica o scientifica che sia, della mente umana: egli ha propriamente smascherato la superstizione del significato di quelle parole. Inoltre, si noti come curiosamente Merleau-Ponty usi termini simili quando dice che «l'animazione del corpo non [...] consiste nella discesa in un automa di uno spirito venuto dal di fuori» (M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Éditions Gallimard, Paris, 1964, trad. it. *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 20).

quell'origine indicibile è proprio ciò che ci origina, e quindi noi con essa abbiamo già da sempre qualcosa come un collegamento (ci abbiamo già da sempre fatto i conti, potremmo dire), un ponte che se correttamente percorso (forse bisognerebbe dire, con una parola dai molteplici riflessi, *abitato*) può fornirci indicazioni e suggestioni preziose: in noi *ne va* sempre dell'origine, si potrebbe dire parafrasando Heidegger.

Siamo già da sempre costitutivamente immersi nelle nostre pratiche di vita, nei loro molteplici intrecci, e dobbiamo riuscire a non esserne agiti, ma piuttosto dobbiamo agirle noi stessi, nella consapevolezza di abitare un circolo che non è vizioso, ma – piuttosto – vitale e fondativo di qualsiasi pratica filosofica⁵²².

Potremmo esplicitare il compito che ci aspetta seguendo le parole di Carmine Di Martino:

il tema della genesi costituisce una sorta di approdo destinato di una filosofia fenomenologica dell'esperienza, la quale, tuttavia, a differenza di qualsivoglia indagine empirica o scientifica, non può evitare di tematizzare il proprio 'fare' e di chiarire il senso della propria ricostruzione, di ciò che essa rinviene come 'stato nascente'. In quanto include questa riflessione su se stessa, una fenomenologia della genesi si pone come una genealogia.

Nella genealogia si realizza una retrospezione che mette capo a una storia, a una ricostruzione, in cui si ha di mira l'antecedente (apertura) di quella conseguente (emergenza) che noi siamo (ad esempio, del linguaggio che parliamo)⁵²³.

Come scrivevamo, dunque, punto fondamentale di una indagine che si voglia fenomenologica e filosofica è, in contrasto con la prassi scientifica⁵²⁴, il

⁵²² Stiamo ripercorrendo le conclusioni del nostro capitolo IV, b.

⁵²³ C. Di Martino, *Segno, gesto, parola. Da Mead a Merleau-Ponty*, cit., p. 10.

⁵²⁴ Come abbiamo comunque tentato di fare fino adesso, in modo esplicito o meno, il confronto con i testi scientifici rimane costante stimolo per il nostro percorso. In questo senso, nel corso di questo capitolo ci gioveremo di un confronto (scontro) con il testo di Michael C. Corballis *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio* (Cortina, Milano 2008; ed. originale *From Hand to Mouth. The Origins of Language*, Princeton University Press, Princeton 2002). L'autore, docente di psicologia dell'Università di Auckland, in Australia, e membro del Centro di ricerca in scienza cognitiva presso lo stesso ateneo, cerca, in un mirabile lavoro di sintesi tra neuroscienze, etologia, psicologia evolutivista e cognitiva, scienze del linguaggio ecc., di mostrare che le origini del linguaggio sono gestuali. Nelle parole dell'autore – che commenteremo solo dicendo che sono una perfetta sintesi dei suoi obiettivi e della sua impostazione, anche se molto ci sarebbe da contestare): «come si sono formate le relazioni tra questi suoni arbitrari che chiamiamo parole e la materia del mondo reale – un mondo reale messo a nostra disposizione largamente grazie alla vista e al tatto piuttosto che attraverso l'udito? Sembra quasi inevitabile che questa relazione abbia implicato il gesto» (*Ivi*, p. 60). Interessante notare, per 'giustificare' la scelta di questo testo come testo 'di confronto', sottolineando i punti di contatto tra i rispettivi percorsi, che tra i suoi 'precursori' egli ritrova quei Darwin, Condillac e Wundt dei quali ci siamo già a vario titolo occupati o di cui dovremo occuparci; inoltre, tra i riferimenti primari c'è lo studio della lingua dei segni, per la quale il riferimento principale è il testo formidabile di O. Sacks, *Vedere voci. Un viaggio nel mondo dei sordi*, Adelphi, Milano 1990 (ed. originale *Seeing Voices: a Journey into the Land of the Deaf*, University of California Press, Berkeley 1989), preso in

far questione della sua stessa pratica, ossia riconoscere che noi che poniamo la domanda sull'origine siamo il risultato di questa origine stessa. Ecco cosa dice in proposito Carlo Sini:

chi è 'colui' che domanda dell'origine? Lo scienziato salta tale domanda. In generale, in base ai modi della sua pratica, egli vuol sapere "come è fatto il mondo" e "come accadono le cose" (per esempio come accade l'uomo, il linguaggio, l'autocoscienza e simili)⁵²⁵.

È evidente che uno sguardo filosoficamente atteggiato non può accontentarsi del domandare dello scienziato. Il filosofo può e deve⁵²⁶ ricercare una consapevolezza che faccia questione dello stesso sguardo interrogante.

In particolare, si tratta di capire a fondo la radicalità del 'pensiero delle pratiche' come lo chiama Carlo Sini: parlare dell'origine in tutte le sue molteplici figure (appunto, il linguaggio, l'autocoscienza, il significato...) mette in mostra l'aporia in cui si trova ogni domandare genealogico, e in particolare qualsiasi impostazione diretta e ingenua del problema. Chiedersi dell'origine dell'autocoscienza come fa Darwin, infatti, significa pensare che sia possibile recuperare il senso (il significato) di eventi che hanno essi stessi dato origine al significato: ma questi eventi di senso sono presi in intrecci di pratiche nei quali non esisteva alcun 'oggetto' che si potesse chiamare "significato" (perché è proprio nel suo evento che esso emerge), intrecci ormai inevitabilmente trascorsi. La scienza si configura (nel senso proprio di *configura se stessa*) come una super-pratica onnipresente: è chiaro che possiamo parlare del *big-bang* nei termini in cui lo fa l'astronomia contemporanea solo a patto di fingere che una navicella in grado di fare viaggi temporali e contenente scienziati del XXI secolo si apposti da qualche parte (non si sa bene dove, visto che l'intero universo sarebbe nato proprio dall'esplosione), e dà lì, *oggettivamente (per noi oggi)*, registri gli eventi⁵²⁷. Bisogna invece comprendere che ogni pratica di vita, ogni intreccio di pratiche, ridefinisce a suo modo la soglia dell'evento e lo stacco del suo stesso operare. Non vi è un *big-bang* là dove non ci sono astronomi per vederlo, così come, secondo l'esempio già diverse volte richiamato di Merleau-

considerazione anche da Sini in *Distanza un segno. Semiotica e filosofia* (Cuem, Milano 2006), che, come vedremo, ci accompagnerà in molti punti. Il testo di Corballis, ad ogni modo, è ricco di informazioni interessanti e intuizioni più o meno felici. Numerosissimi sarebbero naturalmente i punti in cui si potrebbe sottolineare la nostra vicinanza alle conclusioni di Corballis, e altrettanti quelli in cui si potrebbe segnalare la nostra discrepanza: per i nostri scopi (che non sono certo quelli di una disamina, o di una critica globale, del testo) ci limiteremo a segnalare i passi particolarmente interessanti ai fini del nostro percorso.

⁵²⁵ C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia e etologia*, Cuem, Milano 1999, p. 66.

⁵²⁶ Ricordiamoci questo fatto fondamentale: non è che lo scienziato sia un fannullone, e quindi non abbia voglia di mettersi a pensare alla circolarità della sua pratica. Tutt'altro: egli non può porre questo problema, perché tutta l'efficacia della scienza deriva dall'aver messo in parentesi questi problemi filosofici.

⁵²⁷ Proprio questa è, del resto, la posizione di Corballis, esposta con una ingenuità disarmante: «tutto indica che i primi *Homo sapiens* vissuti circa 170mila anni fa erano essenzialmente moderni dal punto di vista morfologico e, presumibilmente, già capaci di capire la fisica delle particelle o i drammi di Shakespeare se solo avessero avuto la possibilità di farne esperienza» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., pp. 181-182).

Ponty (ma anche di Mead, che come abbiamo visto sottoscriverebbe appieno): non c'è cibo là dove non c'è un animale che lo mangi.

Ma cosa può allora fare il filosofo? Come si può parlare dell'origine dell'uomo senza indebitamente presupporre un mondo di 'significati in sé' ossia senza cadere nella superstizione del significato? Vediamo ancora Carlo Sini, in un'altra parte del testo già citato:

va da sé che [...] il 'lavoro genealogico' è a sua volta un modo per ridisegnare l'origine, attraverso un percorso che [...] mostrerebbe la permanente impermanenza insita nel nostro modo di praticare ciò che chiamiamo linguaggio.

La genealogia del linguaggio avrebbe cioè lo scopo di mostrare per questa via, per questo 'calvario', come si creano le condizioni e le componenti 'corporee' per lo stacco del significato linguistico così come ora lo intendiamo.⁵²⁸

Ora lo sappiamo, anche alla luce di alcune considerazioni che avevamo svolto, in via preliminare, nell'introduzione al capitolo precedente⁵²⁹: non bisogna cercare l' 'origine' in situazioni o stati di cose che precederebbero il significato stesso (stati di cose insignificanti ci possono essere solo per differenza da ciò che significa, da ciò di cui *importa*)⁵³⁰: se ci volgiamo all'indietro con lo sguardo newtoniano-darwiniano (oggi forse si dovrebbe dire "einsteiniano") cerchiamo la materia inerte da cui avrebbe origine (per caso) la mente umana, ma se ci volgiamo indietro con sguardo genealogico non possiamo vedere altro che segni e significati, ossia i risultati di una interpretazione, ossia ancora i risultati di quell'origine di cui noi stessi siamo gli effetti.

Bisogna invece metter a fuoco che l'evento dell'origine del significato (che è, ormai lo si è ben capito, il punto nodale della genetica dell'autocoscienza) è costitutivamente differente dal significato dell'evento⁵³¹ (dell'origine del significato), ma noi possiamo sempre e solo stare in questo; ma questo, a sua volta, sottostà agli intrecci di pratiche che di volta in volta rendono possibile il significato. Come si vede, ciò che qui si dice è un circolo complesso, e lo scienziato certo non può farsene carico, a meno di mandare a monte i suoi efficacissimi risultati. Ma il filosofo può e deve fare proprio questo: ed è ciò che cercheremo di fare da qui alle prossime cento pagine circa.

Cerchiamo, ora e in via preliminare, di capire il costitutivo essere-in-errore di qualsiasi pratica, situazione (forse spiacevole) cui la natura stessa del significato porta inevitabilmente: il significato infatti non può fare altro che

⁵²⁸ *Ivi*, p. 53.

⁵²⁹ Cfr. *supra*, §20.

⁵³⁰ Su questo cfr. anche la nostra critica a Creuzer alla fine del §22.

⁵³¹ Si noti che quanto stiamo dicendo ha certo degli intrecci con la nozione di *differance* teorizzata da Derrida, ma le due cose non sono sovrapponibili. Su questa nozione in Derrida cfr. il già citato *La voce e il fenomeno, introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, ma anche più direttamente il saggio *Differance*, in *Id, Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1996.

trascolorare in nuovi sensi o contesti di senso, e così facendo mostrare il carattere metaforico delle verità; qui, per quanto forse scontato, il riferimento obbligatorio è allo straordinario (seppure non tra i più noti) scritto di Nietzsche *Su verità e menzogna in senso extramurale*, dove si legge:

che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria [...], sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete⁵³².

Con riguardo particolare all'origine, lo 'scivolare' proprio del significato comporta «l'inarrestabile trasferimento di senso della verità nei suoi significati»⁵³³ e «l'originarsi sempre nuovo dell'origine»⁵³⁴, ossia il metter-*si* in figura dell'umano. È nell'infinità delle sue figure che il significato dell'uomo transita incessantemente: ogni tentativo di fermarlo (di scriverlo, di *de-scriverlo*) è già un nuovo transito avvenuto. Anche le figure dell'umano che cerchiamo nel nostro percorso⁵³⁵, forse si potrebbe dire le sue *prime* figure, non sono altro che 'artefatti narrativi'⁵³⁶.

Notiamo anche che solo all'interno di questa stessa origine, e cioè nello 'staglio' del significato, anche lo stesso supporto dello staglio emerge nella sua insignificanza di mero supporto: in altre parole, è per differenza dal significato che nasce l'insignificante, o, come è già stato detto più volte, è per differenza dallo spirito che nasce la materia. Concludiamo questo paragrafo introduttivo con un importante passo di Sini, che in qualche misura riassume le 'cautele' di cui dobbiamo farci carico nel nostro percorso:

[...] non ha senso cercare l' 'origine' in situazioni o stati di cose che precederebbero il significato (il mondo animale, la chimica organica, la chimica inorganica, il DNA e simili). Sebbene, bisogna aggiungere, si sia sempre di nuovo presi da questo abbaglio, motivato dal fatto per cui noi sappiamo che qualcosa che ora c'è non c'era prima e che ciò che c'è deriva sempre da qualcos'altro [...]. Pensare l'origine del significato a partire dall'insignificante (far derivare lo spirito dalla materia, la mente dal cervello e simili) è un

⁵³² F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Vol. III, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, ora 1991, p. 233.

⁵³³ C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica "Transito Verità". Vol. 3: L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, cit., p. 71.

⁵³⁴ Ibidem.

⁵³⁵ Notiamo, a scopo chiarificatorio, che le figure dell'umano non coincidono, come si potrebbe pensare, coi nostri paragrafi: una suddivisione di questi tipo non avrebbe senso, poiché avrebbe presupposto il poter 'congelare' una figura. In realtà le figure sfumano sempre l'una nell'altra, perché ciascuna sfuma nell'infinità di pratiche in continuo mutamento su cui si fonda.

⁵³⁶ C. Sini, *Distanza un sogno*, cit., p. 59.

atteggiamento che non si avvede che l' 'insignificante', la 'qualità materiale del segno', sono percepiti come tali solo a partire dalla figura dello STACCO (cioè dalla figura di un significato)⁵³⁷.

Per rianimare la dinamica dell' 'origine' (della cosiddetta origine del linguaggio – ora sappiamo cosa pensare di ogni problema impostato in questo modo diretto e ingenuo e perciò irresolubile), dovremmo recuperare il senso di quegli eventi, presi in contesti intrecciati di pratiche entro le quali non esisteva alcun 'oggetto' che potesse identificarsi con ciò che oggi chiamiamo "linguaggio"⁵³⁸.

§29. In principio è l'azione

Constatate queste difficoltà non eliminabili sul nostro percorso, non ci rimane che cercare un inizio, un "piccolo inizio", si potrebbe dire con riferimento al grande Husserl. E in effetti proprio in quelle conferenze delle quali il filosofo tedesco parlava in questi termini anche noi forse possiamo trovare il nostro 'piccolo inizio', laddove egli scrive che «in principio è l'azione»⁵³⁹, riprendendo, com'è noto e non a caso, le identiche parole che Goethe mette in bocca a Faust nell'interpretare l'*incipit* del *Vangelo di Giovanni*: «in principio era il Verbo» (*in principium erat Verbum*). Può essere interessante per i nostri scopi, e non mero vezzo erudito, riportare il brano goethiano: ne interpreteremo giustamente il senso se ci focalizzeremo sul particolare procedere che esso mette in mostra e per il riferimento al trascendente, a cui va dato nuovo 'peso'. A parlare è dunque proprio Faust:

[...] Impariamo a dar peso al trascendente,
che mai come nel Nuovo Testamento
rifulge di bellezza e dignità.
Sento l'impulso ad aprire il testo antico,
e finalmente con cuore sincero
a tradurre il sacro originale
nel mio amato tedesco.

Apri un volume e si mette all'opera

Sta scritto: "In principio era la parola!"
Qui già m'impunto. Chi mi aiuta a proseguire?
No, porre così in alto la parola⁵⁴⁰
non posso. Devo tradurre in altro modo,
se mi darà lo spirito la giusta ispirazione.
Sta scritto: In principio era il pensiero.
Medita bene la prima riga,
la tua penna non abbia troppa fretta!
È il pensiero che foggia e crea ogni cosa?

⁵³⁷ C. Sini, *L'origine del significato*, cit., p. 51.

⁵³⁸ *Ivi*, p. 53.

⁵³⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 183.

⁵⁴⁰ Noi potremmo dire: "no, porre così *presto* la parola non posso".

Dovrebbe essere: In principio era la forza!
 Eppure mentre sto scrivendo questo,
 già qualcosa mi avverte che non me ne accontento.
 Lo spirito mi aiuta! Di colpo vedo chiaro
 e scrivo con fiducia: In principio era l'atto! [*Im Anfang war die Tat*]⁵⁴¹

Che senso ha il riferimento di Husserl (il senso che ha l'espressione in Goethe lo lasciamo agli esperti di letteratura tedesca)? Ma soprattutto, che senso può avere ora, per noi, prendere come principio l'azione?

Per Husserl, com'è noto, il riferimento consente l'aprirsi del campo teoretico d'indagine sul mondo-della-vita: come a dire che l'azione ci consente, per così dire, di indagare quel campo di esperienza che esiste prima di qualsiasi arrivo alla coscienza e al linguaggio, il campo dell'esperienza 'pura'. Nel nostro caso (noi non possiamo certo dire così, essendo il nostro un problema genealogico e non genetico), più coerentemente coi problemi che ci poniamo, l'azione può essere interpretata come quella soglia comune all'uomo all'animale da cui è possibile partire per comprendere lo stagliarsi della loro differenza. In altre parole: caratteristico tanto dell'uomo quanto dell'animale è il poter agire *sul* mondo, *col* mondo e *nel* mondo: vedremo tornare più avanti questa frase⁵⁴².

Si faccia attenzione: in ciò che stiamo descrivendo, nella «sfera primordiale»⁵⁴³ (rubiamo questo termine a Husserl, che la usava però in tutt'altro modo), non c'è affatto di qua un mondo e di là l'animale o l'uomo che agisce; quello che c'è è il mondo della vita, appunto, il 'tutto indistinto' cui ci si potrebbe riferire con la nota formula di Hegel «la notte in cui tutte le vacche sono nere», espressione usata nella *Fenomenologia dello spirito* per riferirsi all'Assoluto di Schelling (concepito appunto come identità indifferenziata, unitotalità degli opposti): il riferimento è ovviamente critico, ma senza addentrarci in questioni relative al rapporto tra questi due filosofi cogliamo il suggerimento per poterci riferire a quella sfera della quale, in verità, non sarebbe possibile parlare (proprio perché ogni parlare si è già configurato a distanza da essa)⁵⁴⁴. Noi ne parliamo infatti stando dal lato del significato, e quindi diciamo che

⁵⁴¹ F. Goethe, *Faust*, trad. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 1994, ora 1999, p. 91, vv. 1216-1237.

⁵⁴² Cfr. *infra*, §32.

⁵⁴³ Si è scelto questo termine perché, al di fuori di pochi testi (tra cui le citate *Meditazioni Cartesiane*) husserliani, esso è pressoché un neologismo, ed è dunque privo di connotazioni. Nel senso in cui lo usiamo qui, esso significa semplicemente "sfera prima nell'ordine". Chi poi metta 'le sfere in ordine', per dirlo con una battuta, è evidente che siamo noi stessi, e che quindi la nozione è molto fragile. Capiremo comunque meglio in seguito cosa intendiamo per 'sfera primordiale', sulla scorta dell'esempio di Carlo Sini del bambino che dice "la luna mi viene dietro: sono io che la muovo" (Cfr. C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, cit., p. 150), ereditato dagli studi sugli infanti condotti da Piaget; per ora, accontentiamoci di queste poche indicazioni, sottolineando che la 'sfera primordiale' è una particolare declinazione di ciò che, nel testo citato, Sini chiama 'Lo Stesso'.

⁵⁴⁴ Potremmo forse (sulla scorta, almeno in parte, di Heidegger) scrivere 'sfera primordiale' barrandolo, per evidenziare la particolare connotazione di impossibilità che questo nome si porta dietro, così: ~~sfera primordiale~~. Abbiamo però pensato di lasciare il testo privo di questa indicazione, che a conti fatti potrebbe risultare un mero virtuosismo espositivo, sottolineando comunque la profonda circolarità del nostro modo di esprimerci.

nella sua notte tutte le vacche sono nere: nessuno, però, al suo interno, pensa o dice questo; anzi, propriamente al suo interno non c'è nessuno, non c'è niente. Husserl direbbe che c'è il «fiume eracliteo dell'esistenza»⁵⁴⁵, ossia il movimento continuo della vita vivente (della vita, appunto, in azione – Vitiello la chiama «l'inquietante motilità della vita effettiva»⁵⁴⁶): anche questa espressione è però naturalmente un problema, visto quanto abbiamo detto, ma senz'altro è un buon modo per farci capire. Proprio da qui allora partiamo, dicendo che *in principio è l'azione*. Ma si badi: l'azione è già *un* movimento *determinato* (in tedesco, nel testo goethiano, si tratta infatti di *die Tät*, correttamente tradotto come *l'atto*): e tutto quello che abbiamo scritto sull'indeterminatezza di quella 'sfera' salta per aria tra le nostre mani, così come l'Assoluto schellinghiano cade inevitabilmente sotto i colpi della dialettica hegeliana. Si ricordi infatti la critica svolta nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*:

quando [si] considera il modo in cui un qualsiasi essere determinato si trova nell'Assoluto, [...ci si] limita soltanto a dire che di questo essere si è parlato un istante fa come di un qualcosa, ma che nell'Assoluto, nello A=A, non ci sono affatto determinazioni del genere, in quanto lì tutto è uno. Ora, contrapporre alla conoscenza differenziante e compiuta, o alla conoscenza che cerca ed esige compiutezza, quest'unico sapere per cui nell'Assoluto tutto è uguale, oppure spacciare il proprio Assoluto per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere; ebbene, tutto ciò non è altro che l'ingenuità di una conoscenza vacua⁵⁴⁷.

Ecco, è con l'autorità di questi appigli e di queste precisazioni (talmente profonde da mostrare l'inadeguatezza del nostro dire) che ci permettiamo di scrivere "in principio è l'azione". Ciò che stiamo dicendo è, naturalmente, il problema dell'origine; si potrebbe dire che ciò che abbiamo chiamato 'sfera primordiale' non sia altro che la 'condizione' di questo evento (dell'origine – del significato), condizione cui fa riferimento anche lo stesso Sini:

noi sappiamo che l'origine esige una condizione. La condizione in certo modo precede l'origine, sebbene si dia a vedere sulla soglia della figura in cui l'origine si mostra, ovvero alla luce di una determinata figura del significato. Per esempio qui⁵⁴⁸ la condizione si rende visibile nello STACCO di quel significato che è agito a partire dall'evento di senso di quella pratica che chiamiamo 'filosofica', nella declinazione particolare che qui è tentata e perseguita. La condizione, poi, è ravvisabile in 'corpi' interni alla nostra pratica: il *logos*, l'ironia, l'alfabeto ecc. [...]. È alla luce della figura dell'origine che la condizione assume

⁵⁴⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 185.

⁵⁴⁶ V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, p. 146.

⁵⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, J. A. Goebhardt Verlag, Bamberg e Würzburg 1807, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 65-67.

⁵⁴⁸ La cosa vale naturalmente non solo per il testo di Sini, ma anche per le nostre proprie pagine.

appunto il senso di 'condizione'; cioè di 'materia', 'possibilità', 'mezzo' ecc.⁵⁴⁹

La citazione ci consente di introdurre il tema del corpo, perno vero e proprio della nostra trattazione: «il *logos*, l'ironia, l'alfabeto», come dice lo stesso Sini, non sono altro che corpi 'strumentali' attraverso i quali transita il significato (potremmo dire, con un'espressione ancora una volta circolare, che il corpo è corpo e condizione del significato); e del resto, come vedremo, se questi sono 'strumenti' è proprio il corpo lo strumento regio. Prima di enucleare compiutamente questa tematica, sottolineiamo ancora una volta che siamo ben consapevoli del fatto che tutte le nostre espressioni sono già una trascrizione (forse indebita) dell'evento del significato (dal quale evento nasce anche il dire che dice il significato), ma con questa 'leva', per usare la famosa immagine archimedeica, tenteremo di trovare il punto di slancio per proseguire, usando proprio il corpo come punto d'appoggio.

§30. In principio è il corpo in azione

Una volta che abbiamo capito che ci si può esprimere, con tutte le riserve del caso, dicendo "in principio è l'azione", ci accorgiamo infatti che questa formula è inevitabilmente manchevole: più corretto sarebbe dire, sulla scorta ancora una volta di Carlo Sini⁵⁵⁰, che "in principio è il corpo in azione", il corpo che si fa gesto, ossia il corpo che si protende, che si dirige verso, ossia, in altre parole, il corpo che è nel mondo. Ma questi passaggi non sono immediati. All'inizio c'è il corpo in azione, il corpo in atto, e questo corpo è esso stesso fatto di mondo⁵⁵¹, è una piega del mondo, direbbe Deleuze⁵⁵². Sempre di nuovo bisogna tenere presente questo: non è vero che è così, questa è una nostra trascrizione, un nostro 'artificio narrativo'. Che senso ha infatti dire che là dove

⁵⁴⁹ C. Sini, *L'origine del significato*, cit., p. 115.

⁵⁵⁰ Per i primi due passaggi nella costruzione di questa espressione facciamo riferimento al corso di lezioni tenuto da Carlo Sini nell' A. A. 2007/2008 presso l'Università degli Studi di Milano, ora pubblicato con qualche variazione in C. Sini *L'uomo, la macchina l'automata. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

⁵⁵¹ Si noti la diversità con l'ego trascendentalmente ridotto husserliano così com'è presentato nelle *Meditazioni Cartesiane* (cfr. nella trad. it. cit. in particolare p. 65), eppure la vicinanza. Scrive Vincenzo Vitiello in una notazione che fa comodo per i nostri scopi, evidenziando cosa il nostro 'corpo in azione' ha in comune col soggetto egologico e cosa no: «il soggetto della fenomenologia non è il soggetto psicologico, cartesiano – non è un atomo di mondo, così come il mondo non è 'un pezzo dell'io' [...]. Il soggetto fenomenologico [...] non è un termine della relazione io-mondo, ma è l'intera relazione» (V. Vitiello, *La voce riflessa*, cit., p. 110).

⁵⁵² Ma anche Heidegger sapeva che l'uomo ha il mondo nel senso che è una parte del mondo: cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 231. Merleau-Ponty, nello stesso modo, scrive che «le cose e il mio corpo sono fatti della medesima stoffa» (M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 20), e, inoltre, userà proprio il termine 'piega' in relazione alla parola, quando scrive che «la parola non è mai altro che una piega nell'immenso tessuto del parlare» (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Librairie Gallimard, Paris 1960, trad. it. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 67): e vedremo che la vicinanza corpo-parola non è casuale, se è vero che la parola non è che una concrezione del gesto vocale, grafema corporeo tra grafemi corporei.

non c'è nulla di determinato c'è un corpo che è in azione? È evidente che non ha senso dire così, non ha senso parlare di un 'corpo' se non per retroflessione dallo spirito; e, inoltre, nella 'sfera primordiale' non c'è nessuno a dire, pensare, o anche solo ad essere consapevole, di ciò che stiamo dicendo. Dire, pensare e essere consapevoli infatti saranno il punto di arrivo del nostro percorso: adesso non c'è nulla di simile. Ma allora con quale diritto avanziamo la pretesa correttezza di ciò che abbiamo scritto?

Il senso di ciò che stiamo dicendo è nel sapere che questo non è altro che una trascrizione. È il costitutivo essere-in-errore⁵⁵³ della pratica filosofica (e anzi, come si diceva, di qualsiasi pratica: ma la filosofia lo sa e ne fa questione) il disagio che sperimentiamo parlando dell'origine; è, se si vuole, l'aporia di tutte le aporie: l'uomo costantemente cerca la propria origine, la quale scivola indefinitamente all'indietro in una fuga (nel senso musicale) di pratiche intrecciate che ogni volta la ridefiniscono. "In principio è il corpo in azione" è forse la trascrizione migliore che possiamo fare proprio perché siamo consapevoli della sua 'mancanza', del fatto che è sicuramente un errore dire così, ma non si può che dire così.

Tentiamo allora di sviscerare il tema del corpo in relazione alla questione dell'origine. Prima di continuare la nostra analisi però, una nota ancora sul nostro percorso, che si rivela sempre tortuoso: infatti in particolare in questo paragrafo, come vedremo, siamo debitori dell'insegnamento di Merleau-Ponty e Heidegger, che ci hanno accompagnato nei due capitoli centrali, e ci renderemo presto conto di quanto questi filosofi abbiano visto in profondità i problemi che stiamo qui indagando. Verremo così a fare i conti definitivamente col problema del 'significato' così come lo abbiamo delineato nel capitolo precedente, e metteremo a frutto nel modo migliori i risultati li conseguiti.

Allora, dando per assodata la comprensione dei limiti e del senso del dire che stiamo qui frequentando, riprendiamo da quanto abbiamo lasciato in sospeso prima dell'incursione nella critica hegeliana a Schelling, ricollegandoci però anche alla fine del paragrafo precedente e all'inizio di questo: "in principio è il corpo in azione". Dire che in principio è un'azione 'acefala', per dire così, era corretto, e l'ulteriore passo che stiamo dicendo non è una 'aggiunta' un po' posticcia, ma proprio una 'determinazione' nel senso pieno di questo termine. Non c'è prima il corpo e poi l'azione, ma semmai viceversa. È proprio perché, come si diceva, il corpo è fatto di mondo, è una piega del mondo, che esso può muoversi. Riconosciamo che questi passaggi possono apparire oscuri e pretenziosi: tentiamo dunque di capire meglio.

Si diceva: l'azione si s-taglia da quella 'sfera primordiale' in cui ribolle il fiume eracliteo del movimento; l'azione (intesa come *die Tät*) la intendiamo dunque come una 'concrezione' determinata (da noi che qui scriviamo così, come sempre) all'interno di quel flusso transeunte che è il mondo. Ma il corpo stesso è mondo: esso dunque è in pari diritto una concrezione determinata, che agisce perché già da sempre è iscritto nel movimento, e non perché abbia

⁵⁵³ Cfr. C. Sini, *Immagine di verità*, cit., pp. 171 ss., ma anche M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, cit.

l'azione come una sua 'facoltà' o 'capacità'. Scrive Sini:

il vivente è tale (cioè vivente) in quanto mosso da continui eventi dinamici, da un *kinesis* costitutiva. Il vivente è sempre *in motu*, ovvero è l'essere in moto, rivolto a far qualcosa. [...] È solo per differenza dalla potenza (*dinamias*) e dalla passione (*kinesis*) del vivente che è possibile ritagliare e concepire movimenti non viventi, 'meccanici', 'inorganici' e simili.⁵⁵⁴

Già con questo passaggio riusciamo, almeno a nostro parere, a liberarci da alcuni fantasmi, tanto spiritualistici, quanto naturalistici: pur nell'errore della nostra pratica filosofica, la nostra consapevolezza ci aiuta non poco a costruire un cammino il più possibile coerente e sensato.

Dopo aver considerato come si possa ragionevolmente giustificare un'asserzione come "in principio è il corpo in azione", volgiamoci a considerare più ampiamente il tema del corpo, che comunque variamente tornerà a interessarci⁵⁵⁵. Per ora, ciò che è necessario è capirne bene l'originarietà: vediamo allora l'autorevole parola di Merleau-Ponty su questo complesso tema, che 'mette in fuga' innumerevoli fantasmi metafisici (nel senso deteriore del termine), dandoci anche lo slancio per un ulteriore passo avanti:

nell'uomo tutto è necessità. Non è una semplice coincidenza il fatto che l'essere ragionevole sia anche quello che sta in posizione eretta o possiede un pollice opponibile alle altre dita: lo stesso modo di esistere si manifesta in entrambe le circostanze⁵⁵⁶.

È ovvio che dire così ribalta interi secoli di storia della filosofia, per comprendere i quali è efficace la lettura del seguente passaggio tratto dai *Pensieri* di Blaise Pascal, passaggio che certamente Cartesio avrebbe sottoscritto in pieno (e che anzi sarebbe impensabile senza le sue *Meditazioni metafisiche*):

io posso benissimo concepire un uomo senza mani, senza piedi, senza testa (perché è solo l'esperienza che ci insegna che la testa è più necessaria dei piedi). Ma non posso concepire l'uomo senza pensiero: sarebbe una pietra o un bruto⁵⁵⁷.

E del resto è proprio questo passaggio di Pascal lo spunto che porta

⁵⁵⁴ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 74

⁵⁵⁵ Per vari riferimenti al tema del corpo si possono in generale segnalare il §32 di questa sezione a, i §§34-35 e il §38 della sezione b e il §42 della sezione g. Comunque, come si sarà capito, si tratta di un tema centrale nel nostro percorso: e non poteva che essere così, visto il dialogo continuo che abbiamo tentato di mantenere con la 'fenomenologia della carne', per dire così, di Merleau-Ponty, e i riferimenti ai saperi delle scienze.

⁵⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 239.

⁵⁵⁷ B. Pascal, *Les pensées*, trad. it. *Pensieri*, Fabbri, Milano 1996, §339. Si noti *en passant* che su un assunto in qualche modo identico si fondano tutti i moderni sproloqui sul 'cervello in una vasca' di derivazione analitica.

Merleau-Ponty a tracciare queste analisi. Ma torniamo al testo di *Fenomenologia della percezione*.

L'organizzazione del nostro corpo [può considerarsi] contingente [...] solo se si considerano astrattamente le mani, i piedi, la testa o l'apparato sessuale, cioè come frammenti di materia, *avulsi dalla loro funzione vivente* – solo se si forma un concetto di uomo anch'esso astratto, nel quale si fa entrare la *Cogitatio*. Se viceversa si definisce l'uomo *per la sua esperienza*, cioè per il suo modo peculiare di *plasmare il mondo*, e se si reintegrano gli 'organi' a questo tutto funzionale nel quale essi sono ritagliati, un uomo senza apparato sessuale è altrettanto inconcepibile che un uomo senza pensiero⁵⁵⁸.

Questo passaggio basterebbe già da solo a dimostrare la profondità di un filosofo come Merleau-Ponty, senza che sia necessario andare avanti a commentare: praticamente qui è riassunta buona parte del nostro cammino. Ciononostante, vediamo di capire perché abbiamo deciso di porre l'accento su alcune espressioni cardine.

§31. In principio è il corpo vivente in azione

Innanzitutto, abbiamo sottolineato “avulsi dalla loro funzione vivente”, perché esprimerci in questo modo ci consente di fare un ulteriore passo avanti: non “in principio è il corpo in azione”, ma, molto meglio, “in principio è il corpo vivente (*Leib*) in azione”. Si tratta qui di una distinzione fondamentale: il corpo di cui stiamo parlando non è il corpo (*Körper*)⁵⁵⁹ sezionato della medicina o della anatomia, non è cioè (per intenderci) il corpo ritratto da Rembrandt nel suo notissimo dipinto *Lezione di anatomia del dottor Tulp*⁵⁶⁰, ma piuttosto il corpo vivo, il corpo dell'esperienza quotidiana. Portare a concetto questa distinzione (fondamentale del resto nell'intera speculazione fenomenologica) consente di non impantanarsi in questioni naturalistiche e obiettivistiche, ma anzi di comprendere che il discorso che si sta facendo si svolge sul piano del corpo così come esso è esperito: appunto, «si definisce l'uomo per la sua esperienza», come recita la seconda frase che abbiamo evidenziato dalla citazione.

Questo corpo vivo, questo organismo nel senso pieno della parola, è vivo perché in azione: e la sua azione fondamentale, ovviamente, è proprio di ‘plasmare il mondo’. È questa un'espressione da intendere correttamente: così come quando parliamo di ‘scrittura’ non ci riferiamo semplicemente alla scrittura alfabetica, ma a qualsiasi tipo di ‘istoriazione’, anche in questo caso ‘plasmare il mondo’ non significa ovviamente e soltanto modellarlo con le mani (e non diciamo così casualmente, come si verrà sempre meglio comprendendo in seguito), ma piuttosto qualsiasi azione, e anzi qualsiasi gesto corporeo, propriamente *plasma* il mondo a sua immagine. «È prestando il suo

⁵⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 238-239. Corsivi nostri.

⁵⁵⁹ Già abbiamo avuto modo di insistere sulla differenza tra *Leib* e *Körper* considerando le *Meditazioni Cartesiane* di Husserl. Cfr. *supra*, §17.

⁵⁶⁰ Cfr. A. Pinotti, *Estetica della pittura*, Il Mulino, Bologna 2007.

corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura»⁵⁶¹, ha scritto Merleau-Ponty.

Ma ancora più radicalmente bisognerebbe dire che anche il semplice percepire il mondo lo plasma, in quanto lo pone in figura di percepibile (gli dona un «senso umano», dirà Merleau-Ponty in un passo che considereremo più avanti). Siamo così tornati, com'è chiaro, proprio a quel tema della 'percezione significante', per chiamarla così, con la quale abbiamo chiuso il capitolo precedente, tema che ora si dispiega sotto il nostro sguardo in tutta la sua ampiezza e radicalità. Ricordiamoci, riprendendo alcune considerazioni svolte proprio nel nostro §27, di quella che, almeno a nostro avviso, potrebbe essere una sorta di 'estratto' dell'intera *Fenomenologia della percezione*: «percepire è [...] veder scaturire da una costellazione di dati un senso immanente»⁵⁶². Il sentire è infatti definito, qualche pagina più tardi, come una 'comunicazione'⁵⁶³. Chiosa Andrea Bonomi nella sua *Introduzione* alla raccolta di scritti *Segni*: «l'attività percettiva [...] è, anzitutto, un *potere di articolazione* e di differenziazione»⁵⁶⁴, ossia, più direttamente, «ogni percezione, ogni azione [...], in breve ogni uso umano del corpo è già espressione primordiale»⁵⁶⁵.

Ad aver oscurato una comprensione siffatta è stata proprio la scienza, che

riesce a costruire solo una parvenza di soggettività: essa introduce sensazioni che sono cose, laddove l'esperienza mostra che vi sono già insiemi significativi. Essa esige che, come due linee reali, due linee percepite siano eguali o diseguali, che un cristallo percepito abbia un numero di facce determinato, senza vedere che la peculiarità del percepito è di ammettere l'ambiguità, il 'mosso'.⁵⁶⁶

La scienza, cioè, è quella percezione «che dimentica le sue origini e si crede compiuta»⁵⁶⁷. L'originaria significatività degli insiemi percepiti è consentita proprio dal nostro stesso corpo. Si badi a quanto dice Merleau-Ponty poco più avanti rispetto alla citazione riportata: la 'sensazione' e l' 'immagine' (così come le intende la filosofia classica empirista o, il che è lo stesso, la scienza), con cui «dovrebbe cominciare e terminare tutta la conoscenza»⁵⁶⁸, non appaiono mai alla percezione se non in un «orizzonte di

⁵⁶¹ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 17.

⁵⁶² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 58.

⁵⁶³ *Ivi*, p. 96.

⁵⁶⁴ A. Bonomi, *Introduzione*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 9.

⁵⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 96. Prosegue Merleau-Ponty dicendo che questa è «l'operazione prima che originariamente costituisce i segni come segni, fa abitare in essi ciò che è espresso [...], introduce un senso in ciò che non ne aveva» (*Ibidem*): vedere la costituzione del 'segno come segno' è proprio l'obiettivo di questo nostro percorso: la percezione, diversamente da quanto dice questo passo, ne è però solo il primo, fondamentale stadio.

⁵⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 43.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 101.

⁵⁶⁸ *Ivi*, p. 50.

senso»⁵⁶⁹. Perché questo possa accadere il soggetto deve 'essere al mondo', essere in un mondo (ovviamente non può che essere così, essendo il soggetto piega del mondo – non ci sono soggetti fuori dal mondo): essere in un mondo significa «portare attorno a sé un sistema di significati le cui corrispondenze, relazioni, partecipazioni, non abbiano bisogno di essere esplicite per essere utilizzate»⁵⁷⁰. Ma dobbiamo rinviare le considerazioni sull'essere-nel-mondo al prossimo paragrafo; per ora, basti notare che proprio quello che stiamo dicendo è ancora anteriore a ciò che normalmente si intende con il primo ramo della distinzione tra 'sapere come' e 'sapere che'⁵⁷¹: stiamo infatti parlando di un 'sapere' (inteso come *tra-scrizione* di mondo) operato dalla stessa percezione. Lasciando Merleau-Ponty per Heidegger, leggiamo quanto scrive Vitiello in relazione anche ad Aristotele, in alcune righe che riassumono esattamente quello che è il nostro punto di partenza, concernente ciò che abbiamo chiamato 'percezione significativa':

il *nous* non è una disposizione tra le altre, essendo quella che è alla base di tutte e in tutte, quella che fornisce alle altre la prospettiva – la luce: *fij* – per entro la quale possono realizzarsi. Noàj è il puro percepire che dà ad ogni pratica mondana 'ciò a cui' riferirsi. Questo 'a cui' viene poi determinato dalle singole pratiche o disposizioni secondo le specifiche modalità⁵⁷².

Il sapere della percezione è poi lo stesso corpo, comunque, che lo 'fa', mettendo in pratica il proprio saper-fare percettivo e attivo. Questa originarietà del saper-fare ("saper-percepire", come potremmo dire, e saper fare sono infatti congiunti, nel senso che non si dà percezione senza azione), è il senso ultimo di dire "in principio è l'azione"; dice Sini: «staremmo freschi se dovessimo avere un sapere per poter afferrare, succhiare, respirare, guardare ecc. La prassi non ne ha bisogno. A questi livelli essa non si istituisce in base a un sapere»⁵⁷³ – noi abbiamo detto qualcosa di molto simile poco sopra, sostenendo che sarebbe impossibile per un pianista eseguire un brano al suo strumento se dovesse avere una conoscenza 'analitica' delle note da eseguire e della disposizione dei tasti bianchi e neri del pianoforte.

Tornando più propriamente alle nostre questioni, comunque, possiamo già intravedere l'obiezione del senso comune: d'accordo, ma prima c'è un corpo, e poi esso impara a fare, o al massimo mette in pratica (*chi* metterebbe in pratica non è poi molto chiaro) moduli di comportamento innati. Ma tutto questo ha senso solo fuori dall'ambito fenomenologico-esperienziale: da questo punto di vista, invece, non c'è assolutamente un corpo che non sa fare. Il

⁵⁶⁹ Ibidem.

⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 184.

⁵⁷¹ È evidente a tutti che già a questo punto le differenze tra l'animale e l'uomo sono enormi: la percezione del mondo 'permessa' dal corpo umano non è in alcun modo simile a quella degli altri animali. Notare questo non significa dire che l'uomo stia al vertice della *scala naturae*, ma solo riconoscere la costitutiva differenza della sfera d'esperienza di un uomo e un ragno. Torneremo su queste questioni più specificamente nel §34 della sezione b.

⁵⁷² V. Vitiello, *La voce riflessa*, cit., p. 136.

⁵⁷³ C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, cit., p. 201.

corpo, il *Leib*, è quel corpo che sa muoversi, nutrirsi, riprodursi e così via, già da sempre inserito nel mondo e già da sempre a contatto con le cose del mondo. Per una risposta più articolata (e molto affine a ciò che stiamo qui dicendo), vediamo alcune parole di Sini:

L'azione non è il prodotto diretto della nostra volontà interiore superstiziosamente intesa: noi siamo sempre già presi nell'azione. Di qui l'astratta ingenuità di coloro che sono ossessionati dall'urgenza di 'fare qualcosa' e di 'darsi da fare', come se sempre non facessimo anche troppo. L'io non è soggetto delle azioni; ancor prima e ancor più è soggetto alle azioni, delle quali è l'occasionale portatore largamente inconsapevole⁵⁷⁴.

È dunque in virtù di questo saper-fare corporale (*praktognosia*, la chiama Merleau-Ponty, come abbiamo visto nel capitolo precedente) che il mondo si dà in figura di cose non come semplici presenze, ma come *práγμα*, ossia come significati agiti (per qualche senso della parola 'significato', naturalmente: questo non è che una pallida 'immagine ancestrale' di quello linguistico che intendiamo oggi. Dove c'è significato linguistico c'è già l'autocoscienza: ma il cammino è ancora lungo). «L'esistenza è indeterminata in sé in quanto è la struttura stessa per la quale ciò che non aveva senso assume un senso. [...] L'esistenza è trascendenza»⁵⁷⁵. Noi ora siamo venuti in chiaro circa il nostro punto di partenza: in principio è il corpo vivente in azione perché la sua stessa esistenza è trascendenza. Heidegger aveva capito forse più oscuramente tutto questo, ma lo aveva capito: torneremo a lui soprattutto più avanti, e a più riprese, ma già qui può esserci utile soffermarci sulle sue analisi. Certamente infatti la sua insistenza sull'essere-nel-mondo e sulla significatività già aperta è leggibile (almeno nella nostra prospettiva) in un senso di vicinanza alle posizioni merleau-pontiane, il quale del resto non fa mistero di riferirsi ampiamente alle analisi heideggeriane, sia usando egli stesso il termine tedesco *in-der-welt-sein* sia citando espressamente *Essere e tempo*. Vediamo infatti direttamente una pagina di Heidegger:

non è che l'uomo 'sia' e, oltre a ciò, abbia un rapporto col 'mondo', che occasionalmente assegna a se stesso. [...Non è che] ogni tanto gli passi per la testa di assumere una 'relazione' col mondo. Questo assumere relazioni col mondo è possibile soltanto perché l'Esserci è ciò che è in quanto essere-nel-mondo [...]⁵⁷⁶.

Questo è esattamente quello che dice Merleau-Ponty: non c'è prima un corpo-cosa (*Körper*) che poi 'trovi un senso' al mondo, ma piuttosto c'è un corpo vivo (*Leib*) che agisce nel mondo, plasmandolo secondo le sue stesse possibilità in relazione al venir-incontro-del-mondo in forma di utilizzabile. A

⁵⁷⁴ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 128.

⁵⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 238. Ricordiamoci di Goethe e del suo Faust.

⁵⁷⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 78.

costituire (per così dire) l'orizzonte di senso è allora la mia gestualità corporea, che inaugura una percezione dotata di un 'senso umano'⁵⁷⁷ in processo complesso che si tratterà ora di comprendere. Ma prima, un ultimo passaggio.

§32. In principio è il corpo vivente in azione *nel* mondo, *col* mondo e *sul* mondo

Si rende necessario a questo punto un ulteriore passaggio. Riflettendo sul corpo vivente in azione infatti veniamo rapidamente in chiaro riguardo a un'altra specificazione che la nostra descrizione può assumere: l'azione e il corpo vivente sono già da sempre e necessariamente in un mondo, come abbiamo già anticipato. Mostrare cosa questo significhi, e perché le cose stiano in questo modo sarà compito delle prossime pagine.

In primo luogo, per rendere conto di questo ulteriore passaggio rimanendo nell'ambito del discorso finora delineato potremmo dire così: proprio in quanto è esso stesso fatto di mondo, il corpo non può che muoversi nel mondo; esso è sempre inserito in un contesto, e non può mai essere preso indipendentemente da quel flusso eracliteo di cui non è altro che una concrezione. Heidegger stesso si era accorto che la caratteristica fondamentale dell'uomo (definito non a caso *esser-ci*, *Dasein*, interpretabile – tra l'altro – anche come 'esser collocato', 'esser qui', tanto che la traduzione francese del termine recita *etre-là*, *esser-là*⁵⁷⁸) è proprio l'essere-nel-mondo, quell'*in-der-welt-sein* di cui ci siamo già (brevemente) occupati in altri capitoli e da cui lo stesso Merleau-Ponty prende le mosse in più punti di *Fenomenologia della percezione*.

Rimanendo ancora ad Heidegger, vediamo che egli caratterizza l'essere dell'uomo come, per dirla con Vattimo, un rapportarsi a delle possibilità (noi diremmo possibilità d'azione); ma «concretamente questo rapportarsi non si attua in un astratto colloquio con se stesso, bensì come esistere concretamente in un mondo di cose e altre persone». In altre parole, «l'esistenza [...] trascende la realtà data in direzione della possibilità [...]. Esistenza e essere-nel-mondo sono sinonimi»⁵⁷⁹. Ma essere-nel-mondo nella forma della possibilità d'azione significa (per l'uomo) *esser-ci* nella forma del 'progetto': vedremo l'importanza della mano nell'apertura della possibilità progettuale⁵⁸⁰. Per ora, ciò che c'è (per qualche significato di questa espressione) è il corpo situato nel mondo che agisce, ossia si prende costantemente cura (*Sorge*), direbbe Heidegger. In questo prendersi cura l'Esserci è nella figura dell'esser-gettato, della *Befindlichkeit*,

⁵⁷⁷ Ecco il punto, tornando ancora sulla questione della differenza dell'uomo e dell'animale: la sfera d'esperienza del ragno non è 'insensata', o 'difettiva di mondo', come dice Heidegger, o chissà cos'altro; semplicemente essa non ha un senso umano (nonostante certi scienziati-giornalisti a volte tentino di trovarglielo), ma sicuramente ha un senso 'ragnesco' (ammesso e non concesso che abbia senso applicare il concetto umano di 'senso' alla sfera animale).

⁵⁷⁸ Ma si potrebbe anche dire, forse forzando il concetto heideggeriano, che l'Esserci è quell'essere che si concretizza in un *esser-qui*, è quel particolare 'qui' del mondo e dell'essere: ricordandoci di ciò che abbiamo detto in apertura di capitolo, allora l'uomo si può interpretare come quel 'pezzo' di mondo che *si-piega-qui*.

⁵⁷⁹ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., pp. 19-21.

⁵⁸⁰ Cfr. *infra*, §35.

spesso tradotto come 'situazione affettiva', o 'emotiva'⁵⁸¹: è grazie alla *Befindlichkeit* che si rende possibile un dirigersi-verso. Ancora molti passi faremo sulla scorta di Heidegger: per il momento fermiamoci all'identificazione della situazione emotiva. L'*e-mozione* è la concrezione della fluente *kinesis* del vivente nella quale il corpo è già da sempre immerso (qualcosa del genere avevamo detto anche a proposito dell'azione); il che significa che «gli stati d'animo sono il 'presupposto' e il 'medio' del pensare e dell'agire»⁵⁸². Abbiamo già fatto riferimento, per quanto brevemente, all'intima connessione tra il sentimento della noia profonda e la temporalità, così specificamente umana⁵⁸³.

In secondo luogo, da un punto di vista più pragmaticamente quotidiano, si può banalmente notare che caratteristico tanto dell'uomo quanto dell'animale è il poter agire *nel* mondo, *col* mondo e *sul* mondo⁵⁸⁴. Perché 'nel' mondo dovrebbe ormai essere chiaro: l'azione è sempre, oltre che determinata, anche contestualizzata. Più complesso può essere invece cogliere la reale portata del secondo e terzo ramo: agire *col* mondo e *sul* mondo. Per ora, limitiamoci allora a notare che le azione 'col mondo' o 'sul mondo' non sono altro che determinazioni della più generale azione 'nel mondo', per così dire sue specificazioni, e non 'altri tipi' d'azione che starebbero accanto alla prima.

A. Consideriamo innanzitutto l'azione 'col mondo' e tentiamo di capire: stiamo dicendo che l'azione (quell'azione *attualizzata* nel senso di determinata in un atto) che il corpo vivente svolge è sempre diretta verso il mondo; non è mai, cioè, un'azione astratta. Essa è inserita nel mondo, ma anche diretta a un mondo, il quale si deve quindi offrire in figura di agibile. A questo livello delle nostre analisi l' 'indicazione', il gesto deittico, non è ancora possibile: ci si arriverà solo molto più avanti, poiché esso è già un *segno*, cosa di cui stiamo appunto cercando la genesi e che quindi non dobbiamo indebitamente presupporre (come faceva Darwin con la mente del cane). Ciò che si ha è invece la pura manipolazione, l'azione di un organo che modella il mondo a seconda della sua propria figura, ossia rendendo il mondo il pieno del suo vuoto. Ma forse, dire così è già troppo: piuttosto, bisognerebbe esprimersi dicendo che il *movimento eracliteo si determina corporalmente in una protesione*. Insistiamo su questo.

⁵⁸¹ Anche Merleau-Ponty dice qualcosa sull'emozione che va ben compreso. In Merleau-Ponty, così come in Heidegger, l'emozione non va intesa darwinianamente come uno stato 'interiore' esprimibile, ma come qualcosa di più radicalmente originario (altrimenti, del resto, non si capirebbe nulla del nostro percorso). Così scrive Sini: «[...] Merleau-Ponty ha parlato di "senso emozionale della parola". Espressione ambigua, se intesa in termini di psicologia e di 'mondo interiore' (sia esso conscio o inconscio); apertura decisiva se l'emozione è invece intesa nel senso degli emozionali di Heidegger, cioè in termini di ontologia o di cosmologia – e vi è più di un motivo per pensare che Merleau-Ponty intendesse proprio così» (C. Sini, *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989, p. 10).

⁵⁸² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 92.

⁵⁸³ Cfr. *supra*, §24.

⁵⁸⁴ Si noti: uomo e animale possono agire nel mondo, sul mondo e col mondo, ma fanno queste cose in modo profondamente diverso. Non solo: un ragno, per stare al nostro esempio (che poi è mutuato da Sini, come vedremo) le fa in un modo molto diverso da un gatto, che a sua volta le fa in modo molto diverso da un gorilla.

Nella 'sfera primordiale' il continuo movimento si concretizza (già abbiamo detto come questo 'si' vada inteso) nel corpo e in un'azione; ma attraverso questa concretizzazione il movimento diventa un'azione determinata, e cioè quell'azione attualizzata che il corpo stesso rende possibile. Qualunque corpo vivente (come al solito, tutto questo lo diciamo noi ora *astruendo*) è collocato in un mondo, e ha la fondamentale caratteristica di agire su di esso; anche il più semplice organismo unicellulare (come il *Paramecium* – o, come potremmo anche dire per essere più aderenti al nostro percorso, i 'lombrici' di Darwin) è in grado, per la propria sopravvivenza, di portare l'acqua ad una riserva centrale chiamata vacuolo, che poi pompa nuovamente di nuovo l'acqua nell'ambiente circostante: questo non è altro che il principio dell'*alimentazione*, primo e fondamentale agire col mondo proprio di qualsiasi essere vivente (anche dei vegetali, com'è ovvio; lo stesso Darwin aveva capito qualcosa del genere quando, per ricercare le origini prime dell' 'evoluzione psicologica', si rivolgeva alle piante carnivore e al loro potere di movimento⁵⁸⁵).

B. Vediamo ora la seconda determinazione dell'agire *nel* mondo: l'agire *sul* mondo. È immediatamente chiaro a tutti, intuitivamente, cosa si intende dicendo che un corpo si sposta sul mondo: questo infatti è quell'elemento che fa resistenza, e che resistendo permette appunto il movimento. Non si può, come voleva la colomba cui faceva riferimento Kant, volare più veloce senza la resistenza dell'aria: anzi, non si volerebbe affatto⁵⁸⁶. Così, non ci può essere movimento che nel mondo, e anzi, più precisamente, sul mondo, dato che esso ci si offre come suolo (*Boden*, direbbe Husserl) e letteralmente ci sostiene. Vediamo però Heidegger, che ha dedicato qualche analisi a questo problema. Com'è noto, l'*in* dell'*in-der-welt-sein* dell'Esserci non va inteso nel senso dello stare nella toppa della chiave, o dello stare nell'acqua del pesce; è qualcosa di diverso, ma non per questo Heidegger, dicendo ciò, vuole negare all'Esserci «ogni sorta di 'spazialità'»⁵⁸⁷. Anzi, egli sostiene il contrario, con osservazioni che vanno esattamente nella nostra direzione:

anche l'Esserci ha un suo proprio 'essere nello spazio', che è però possibile solo sul fondamento dell'essere-nel-mondo in generale. Perciò l'in-essere non può essere chiarito ontologicamente nemmeno in base a una caratterizzazione ontica che su per giù dica: l'in-essere in un mondo è una qualità spirituale e la 'spazialità' dell'uomo è una proprietà della sua corporeità specifica, 'fondata' sempre nella corporeità materiale. Infatti, in questo caso, si è di nuovo dinanzi all'essere-semplicemente-presenti-insieme di una cosa

⁵⁸⁵ Il riferimento è al nostro §4.

⁵⁸⁶ «La lieve colomba, mentre nel suo facile volo fende l'aria, di cui sente la resistenza, potrebbe rappresentarsi di riuscire a ciò molto meglio ancora nello spazio privo di aria. Allo stesso modo Platone abbandonò il mondo dei sensi, poiché questo pone delle barriere tanto ristrette all'intelletto, e si avventurò al di là di esso, sulle ali delle idee, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Egli non osservò, che mediante i suoi sforzi non acquistava affatto terreno, poiché non trovava alcuna resistenza che gli servisse per così dire di fondamento, su cui potesse appoggiarsi e a cui potesse applicare le sue forze, per mettere in moto l'intelletto». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. di Giorgio Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, ora 2004, p. 53 (*Introduzione*, III, p. 32, 11-19).

⁵⁸⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 77.

qualificata come spirituale e di una corporea, lasciando daccapo nell'oscuro l'essere dell'ente risultante dalla composizione. Solo la comprensione dell'essere-nel-mondo come struttura essenziale dell'Esserci rende possibile la comprensione della spazialità esistenziale dell'Esserci⁵⁸⁸.

Noi stiamo in qualche modo tentando di fare proprio questo: uscire dal dualismo corpo-spirito (e Merleau-Ponty qui è con noi), comprendendo l'essere-*nel*-mondo dell'uomo a partire dalla determinazione del 'col' e da quella del 'sul'. Proprio riguardo a questo secondo ci stiamo ora interrogando, e seguiamo Heidegger: senza contrapporre spirito e corpo, dobbiamo comunque porre l'accento sulla 'spazialità' dell'uomo, derivante da molteplici aspetti, tra i quali c'è indubbiamente la percezione, che appunto offre all'uomo il mondo in quanto scaturigine del senso (motorio): ed è ovviamente a partire proprio da quel mio particolare modo di vivere il mondo che può sorgere il concetto di spazialità. Non c'è una spazialità che poi, tra l'altro, l'uomo abiterebbe; piuttosto, è proprio grazie al suo modo di essere nel mondo che l'uomo può camminare (anche grazie alla posizione eretta, ma di ciò più avanti) e così misurare lo spazio. Naturalmente Husserl era su una posizione molto simile quando poneva il problema dell'origine della geometria, tema sul quale non a caso Derrida e il padre della fenomenologia tornano a incontrarsi⁵⁸⁹ (com'era accaduta per il segno): spiega Sini che

senza il gesto che pone e tiene la terra a distanza nel camminarla e nel misurarla, nessuna scienza è possibile, perché ogni scienza, ogni linguaggio, anche il più formalizzato, contiene in sé il momento dell'evento simbolico come evento che si intrama con tutti i segni e che non è affatto un elemento trascurabile, accidentale e ininfluenza per il senso e la struttura della scienza medesima⁵⁹⁰.

Anche Merleau-Ponty sarebbe d'accordo, visto che scriveva in *Fenomenologia della percezione* che «il soggetto della geometria è un soggetto motorio. Ciò significa prima di tutto che il nostro corpo non è un oggetto»⁵⁹¹, ossia non è un *Körper*, come dicevamo sopra.

Per tirare le somme delle considerazioni sull'essere-*sul*-mondo dell'uomo, potremmo dire che il percorrere il suolo mediante le gambe (quelle gambe che, come dice Socrate nel *Fedone*, non lo hanno portato in prigione da sole⁵⁹²) è reso possibile dal fatto che il mondo stesso si offre in figura di suolo percorribile, e ciò accade grazie alla percettività del corpo umano⁵⁹³. In

⁵⁸⁸ Ibidem.

⁵⁸⁹ Ci stiamo riferendo naturalmente a *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl* di Derrida e all'appendice III al §9A della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Husserl, cit.

⁵⁹⁰ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 274.

⁵⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 497.

⁵⁹² Questo passo del *Fedone* è, per Sini, il luogo sorgivo della 'strategia dell'anima' che permea la cultura occidentale. Cfr. C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, cit., p. 232 ss.

⁵⁹³ È evidente quanta differenza sussista tra il percorrere il mondo su due gambe e il

riferimento proprio ad alcuni passi di Bruno che considereremo più avanti⁵⁹⁴, Sini scrive che è esattamente per via della mancanza della posizione eretta e della deambulazione umana che le scimmie non hanno un 'intelletto' come quello umano. Questo è certamente vero, ma ci torneremo più avanti, nella sezione dedicata al 'tirare le somme' (qualcosa già stiamo affrontando brevemente in nota) sulla questione (spinosa) della differenza antropologica⁵⁹⁵. Ad ogni modo, l'importanza della posizione eretta è genealogicamente fondamentale che per la caratterizzazione umana della *vista*: se non percorressimo il mondo in un certo modo, anche la nostra vista ne risentirebbe⁵⁹⁶. Scrive Sini che è stata proprio «la locomozione a rendere indispensabile la vista e questa poi, per un effetto retroflesso, è diventata uno strumento fondamentale per la formazione della socialità, cioè della relazione intersoggettiva»⁵⁹⁷.

Si noti ora, in via conclusiva, una cosa fondamentale: l'azione *nel* mondo, nelle sue specificazioni *sul* mondo e *col* mondo, è comune a tutti i viventi; e in particolare gli animali che comunemente riteniamo più vicini a noi sono in grado di svolgere queste azioni *quasi* come noi. Naturalmente tutto sta in quel quasi, e lo vedremo nella prossima sezione; ora riassumiamo brevemente ciò che queste nostre pagine hanno cercato di mettere a fuoco. *Dal movimento eracliteo viene determinandosi attraverso il corpo-nel-mondo un'azione determinata col mondo e sul mondo, e le caratteristiche di queste azioni sono diretta conseguenza delle strutture organiche e corporee che le rendono possibili.* Merleau-Ponty naturalmente aveva già capito qualcosa di molto simile, quando scriveva (con una citazione che del resto abbiamo già avuto modo di considerare brevemente) in *Fenomenologia della percezione* che

i comportamenti creano significati che sono trascendenti rispetto al dispositivo anatomico, e tuttavia immanenti al comportamento⁵⁹⁸ [...].

Se è un gesto di iniziazione, il gesto dà per la prima volta un senso umano all'oggetto⁵⁹⁹.

La prima delle due citazioni ci dovrebbe ormai essere chiara; la seconda, invece, dice qualcosa di più. Dice, cioè, che proprio il gesto 'di iniziazione' (ossia trascendentale) – sia esso di manipolazione o di 'percorsimento' – apre il significato (questo significa dare un senso umano all'oggetto): è il corpo in azione che apre i significati del mondo. C'è cibo, potremmo dire ricorrendo all'esempio di Mead che abbiamo più volte fatto

percorrere il mondo su due gambe e due braccia, come i primati. Per non parlare del percorrerlo con quattro zampe, o con mille. Si potrebbe sostenere che un mondo percorso con mille zampe non è misurabile, ma questo richiederebbe lunghe analisi in un intreccio con le neuroscienze e l'etologia degli 'animali inferiori'.

⁵⁹⁴ Cfr. *infra*, §35.

⁵⁹⁵ Cfr. *infra*, §34.

⁵⁹⁶ Condillac dirà qualcosa del genere a proposito della relazione tra vista e tatto. Cfr. *infra*, §38.

⁵⁹⁷ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 5.

⁵⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 261.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 266.

nostro, non appena c'è una bocca per morderlo; ma capiremo questo ancora meglio nella prossima sezione.

b. *Il gesto, la mano, la spaccatura*

§33. Il gesto verso l'utilizzabile

Riprendiamo le ultime considerazioni svolte. Si potrebbe dire così, per riassumere: il gesto (naturalmente qui non stiamo certo parlando ancora del gesto espressivo, che arriverà molto più tardi), qualsiasi gesto *diretto ad un oggetto* (ossia che agisce *col* mondo), apre uno spazio nuovo, uno spazio in cui può installarsi 'il senso umano', ossia in cui ci può essere un significato; ossia ancora, potremmo dire riprendendo direttamente il nostro inizio, «ogni azione è un evento di senso e un'apertura di mondo: evento che si dà i propri oggetti e che li persegue come proprio fine»⁶⁰⁰: solo molto più avanti verremo in chiaro circa la portata di questa affermazione, che compendia buona parte del cammino di questa sezione.

Ritorniamo, comunque, al 'significato' cui abbiamo oscuramente accennato, poiché lì abbiamo detto male. Com'è evidente, infatti, il significato non si può dire che 'si installi', perché non c'è nulla su cui si potrebbe installare: mondo e organo si con-costituiscono a partire da quella soglia che è il loro incontro (capiremo con maggiore precisione tutto questo più avanti). Ora conviene formulare meglio qual è la 'figura dell'umano' in cui siamo immersi a questo punto: il corpo vivente prima di tutto *si protende all'incontro col mondo, sia che questa protensione avvenga in figura di manipolabile o di 'camminabile'*⁶⁰¹.

E naturalmente quell'organo che più di ogni altro, per la sua stessa costituzione, è diretto ad un oggetto (ossia è in grado di pro-tendersi, di tendere verso qualcosa) è proprio la mano, alla quale dedicheremo ora qualche analisi anche da un punto di vista di storia della filosofia. La mano è una differenza fondamentale intercorrente tra l'uomo e l'animale, un aspetto di quel 'quasi' cui facevamo riferimento poco prima: l'azione che si determina attraverso il corpo dello scimpanzé non si determina nello stesso modo attraverso il corpo umano, in primo luogo (se si considera la manipolabilità del polo di protensione, ossia del mondo) perché la mano in questione non è la stessa⁶⁰². Vediamo di capire meglio questi passaggi.

⁶⁰⁰ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 128.

⁶⁰¹ Si noti bene: l'aver individuato nelle due determinazioni del manipolabile (agire *col* mondo) e del camminabile (l'agire *sul* mondo) le vie d'accesso alla comprensione dell'essere-nel-mondo non significa che queste siano le uniche determinazioni possibili. È evidente infatti che discorsi analoghi si possono proporre per il vedere il mondo, il sentirlo e così via.

⁶⁰² La zoologia ha lungamente considerato le differenze costitutive tra la mano dell'uomo e quella degli altri primati. A noi, in proposito, basti mettere l'accento (anticipando un punto su cui torneremo) sul fatto che la mano umana è l'unica che si è totalmente liberata dal camminare il mondo: la posizione eretta permette infatti la liberazione di quest'organo dalla funzione deambulatoria, rendendola disponibile (o almeno maggiormente disponibile) per altre azioni (ad esempio, disponibile per una diversa manipolazione). Si potrebbe dunque soffermarsi anche da un punto di vista scientifico e biologico sull'importanza della mano e sull'unicità di quest'organo, soprattutto nella sua differenza specifica dalla 'mano' del

Gli oggetti si presentano alla mia percezione già come maneggevoli, e così facendo interrogano una mano che può 'raggiungerli', dice Merleau-Ponty⁶⁰³, e qualcosa del genere pensa anche Heidegger, quando scrive

“la seggiola 'tocca' la parete”. Ma non si può, a rigor di termini, parlare di “toccare” [...]: il ‘toccare’ presuppone che la parete possa *essere incontrata* ‘dalla’ sedia. Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, fin dall'inizio, ha il modo di essere dell'in-essere, cioè solo se, già nel suo Esser-ci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelargli si al tocco e rendergli così accessibile nel suo essere semplicemente-presente⁶⁰⁴.

Per capire bene questa citazione bisogna tenere presente innanzitutto che Heidegger, come notavamo nel capitolo precedente (in particolare nel paragrafo dedicato alle lezioni del 1929\30⁶⁰⁵), definisce la pietra «priva di mondo», ossia priva di qualsiasi possibilità di incontro col mondo. L'animale, invece, è per Heidegger «povero di mondo», nel senso di «mancante di mondo»⁶⁰⁶: ovviamente allora l'animale, avendo il mondo in figura di assente (si può forse dire così), può rispondere alla sua chiamata in un modo radicalmente diverso da quello che può mettere in atto l'ente «formatore di mondo», ossia l'Esserci. Lo *Zubandenes* si offre all'ente che *ci* è, rendendogli possibile il progettarsi (ci si progetta sempre nell'*a-che* dell'utilizzabilità dell'utilizzabile). Heidegger sa bene che l'unico ente che si progetta (nel suo *ci*) è l'Esserci, e non certo l'animale, ma non possiamo aderire completamente alle posizioni di

primate. In questa sede, basti ricordare l'arcinota importanza del pollice opponibile. Inoltre, un discorso a sé potrebbe impostarsi sull'importanza delle raffigurazioni di mani nell'arte rupestre: tra gli esempi più conosciuti c'è naturalmente Lascaux. Per dare qualche riferimento, si può andare direttamente a Darwin, il quale, da brillante naturalista qual era, scrisse: «la struttura della mano può essere paragonata a quella degli organi vocali che nelle scimmie sono usati per emettere varie grida di segnale, o, come in una specie, cadenze musicali; ma nell'uomo organi vocali assai simili si sono venuti adattando attraverso gli effetti ereditari dell'uso per la pronuncia del linguaggio articolato» (C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 58). Ancora più nello specifico: «l'uomo non potrebbe aver raggiunto la sua attuale posizione di dominio nel mondo senza l'uso delle mani che sono così meravigliosamente adatte ad agire secondo il suo volere [...]. Le mani e le braccia difficilmente si sarebbero perfezionate tanto da costruire strumenti o da scagliare pietre e lance con una mira precisa fino a quando fossero state usate abitualmente per la locomozione e per reggere il peso del corpo, o [...] fino a quando fossero state particolarmente adatte a salire sugli alberi» (*Ivi*, p. 60).

⁶⁰³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 130.

⁶⁰⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 76.

⁶⁰⁵ Cfr. *supra*, §24.

⁶⁰⁶ Conviene forse qui insistere più di quanto si sia fatto sulla definizione «l'animale è povero di mondo». Dicendo questo non si intende dire che «l'animale ha poco mondo», ma nemmeno che questo gli manca del tutto. *In qualche modo*, esso gli è dato, ma gli è dato nel *modo della mancanza*. Hegel naturalmente avrebbe capito benissimo un ragionamento del genere: l'animale è povero di mondo in quanto non ce l'ha, ma nel dire così già si costituisce una relazione (sia pur negativa) tra il mondo e l'animale, relazione che rende quest'ultimo dunque *povero* di mondo, e non 'mancante' di esso come la pietra (da notare che già dire così rende la pietra a sua volta povera di mondo: ma tralasciamo per chiarezza e semplicità).

questo pensatore, che nelle sue pagine tende sempre a caratterizzare gli altri esseri viventi come 'difettivi' rispetto all'uomo. La differenza non va ricercata, a nostro parere, in una supposta inferiorità dell'animale, ma nella divergenza tra i campi esperienziali resi possibili dal corpo e dalle sue aperture gestuali.

§34. Il gatto, la scimmia, l'uomo: la differenza antropologica. Con una deriva gorgiana

Già abbiamo fatto diversi accenni in merito alla questione della distanza che separa l'uomo dall'animale, ma riteniamo fondamentale ora porla esplicitamente a tema, con riferimento proprio alla questione della *mano*. Per introdurci nel tema torniamo a considerare il grande Hegel delle pagine della *Fenomenologia dello spirito*, lì dove il filosofo tedesco fa questione proprio di quest'organo:

dopo l'organo del linguaggio [...] la mano è il mezzo migliore per la manifestazione e la realizzazione dell'uomo. La mano è l'artefice animato della fortuna dell'uomo; essa è, si può dire, ciò che l'uomo *fa*, perché nella mano, in quanto organo attivo del suo autoperfezionamento, l'uomo è presente come forza animatrice⁶⁰⁷.

Ma anche lo stesso Mead diceva qualcosa che andava esattamente nella direzione di ciò che andiamo sostenendo, quando scriveva che «la mano dell'uomo fornisce un contatto immediato che è molto più ricco di contenuto di quello della mascella o della zampa dell'animale»⁶⁰⁸: diversamente da quanto sia possibile ricavare dai testi di Heidegger, il quale, pur nella genialità delle sue analisi, si ferma a volte troppo presto (come del resto già notavamo: egli, ad esempio, non si avvede dell'originaria con-costituzione di mano e utilizzabile in profondità), è proprio 'collegando' le pagine di *Essere e tempo a Mente, Sé e società* e *Fenomenologia della percezione* che otteniamo un quadro sufficientemente chiaro di ciò di cui stiamo parlando. Anche Merleau-Ponty, infatti, era andato molto vicino a queste considerazioni, quando scriveva (in una citazione che chiarifica in qualche maniera anche il nucleo stesso della posizione filosofica che mettiamo all'opera nelle nostre pagine):

il mondo è inseparabile dal soggetto, ma da un soggetto il quale non è altro che *progetto* del mondo; il soggetto è inseparabile dal mondo, ma da un mondo che egli stesso progetta⁶⁰⁹. Il soggetto è essere-al-mondo e il mondo resta 'soggettivo' poiché la sua trama e le sue articolazioni sono delineate dal movimento di trascendenza del soggetto. Pertanto, con il mondo come culla dei significati, senso di tutti i sensi e terreno di tutti i pensieri, scopriamo il

⁶⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit, p. 435.

⁶⁰⁸ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 350.

⁶⁰⁹ Due annotazioni brevissime: in primo luogo nel termine 'progetto' riecheggia direttamente proprio Heidegger (notazione che va a sostegno della legittimità di accostare le posizioni teoriche dei due autori); in secondo luogo, sia detto *en passant*, queste righe sarebbero piaciute a Nietzsche, come vedremo in seguito. Il corsivo è nostro.

mezzo per superare l'alternativa tra il realismo e l'idealismo⁶¹⁰.

Con un parallelismo interessante, ci sia concesso di evidenziare come Chauncey Wright, il nostro pragmatista *ante-litteram* (che tanto influenzò Peirce e, sebbene indirettamente, lo stesso Mead), si esprimesse esattamente nello stesso modo, quando scriveva che «questa visione dell'origine della cognizione di *cogito* [ossia quella teorizzata nelle pagine de *L'evoluzione dell'autocoscienza*] è ugualmente opposta agli schemi dell' 'idealismo' e del 'realismo naturalistico'»⁶¹¹.

Comunque, tornando ai nostri temi, la differenza antropologica che si esplica in particolare nell'organo della mano, di cui tratteremo una breve 'storia' nel paragrafo successivo, è presto detta, in due punti che conviene tenere distinti.

A. In primo luogo, è da un lato necessario sottolineare la sua enorme lontananza dalla zampa del gatto, tanto per fare un esempio: infatti, propriamente è solo la mano, e non la zampa, ad avere la possibilità di afferrare gli oggetti. Solo la mano, con le sue caratteristiche possibilità di prensione, infatti, può de-limitare il mondo in poli d'atto, ossia operare quella spaccatura che delineremo dopo le nostre incursioni in Aristotele e in Giordano Bruno. Alla zampa il mondo non si offre in figura di manipolabile: se consideriamo sempre il nostro gatto, a lui nulla si offre con una generalità tale. Per lui esistono solo, per dire un po' ingenuamente (un discorso etologicamente più consistente avrebbe richiesto più lunghe analisi, ma confidiamo che il tema, dal punto di vista della portata filosofica, sia evidente), quelle-cose-in-forma-di-cibo (per la bocca che le mangia), quelle-cose-in-forma-di-gioco (per la zampa che fa rotolare il gomito) e così via. La mano è, invece, il primo organo a raggiungere la generalità del configurare tutto⁶¹² il mondo come manipolabile.

Questi pochi accenni sul rapporto zampa-mano dovrebbero essere riusciti, tra l'altro, anche a porre l'accento sul fatto che la sfera d'esperienza di animali più lontani dall'uomo, come (secondo il già richiamato esempio di Sini) il ragno, è talmente distante dalla nostra che non solo pensare di teorizzarla, ma anche solo tentare esperimenti come quelli dell'etologia⁶¹³ postulando che

⁶¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 549.

⁶¹¹ C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit., p. 87.

⁶¹² Esplicitare coerentemente il concetto di 'tutto' in queste affermazioni potrebbe essere complesso: è evidente che quelle-cose-in-forma-di-cibo, quelle-cose-in-forma-di-gioco e così via rappresentano *tutto* il mondo del gatto, per quanto non tutto il nostro mondo. Può forse bastare però dire così: nel nostro mondo tutto è in forma di (potenzialmente) manipolabile, mentre in quello del gatto non c'è nessun 'carattere comune' (di questo tipo, è ovvio) tra tutte le 'cose'. Ma certo, tutto questo lo diciamo noi, *astruendo*.

⁶¹³ In certi casi l'etologia stessa sembra esserne consapevole: Eibl-Eibesfeldt scrive ad esempio che «se a volte parliamo di "amore" senza differenziare [...] tra animali e uomo, lo facciamo per una più facile intelligibilità e in via di maggiore brevità, come il fisiologo parla di "fame" e "sete" anche a proposito degli animali» (I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, R. Piper & Co. Verlag, München 1970, trad. it. *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*, Adelphi, Milano 1971, ora 1996, p. 22). Dire che in sostanza le categorie etologiche e fisiologiche, se estese anche agli animali, non sono altro che metafore è una bella presa di coscienza: peccato che poi, di fatto, nel corso del suo testo (sorta di novello *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli*

possano avere per il ragno lo stesso senso che hanno per noi è un bell'esempio di pensiero completamente catturato dal suo cercare prove 'sperimentali' senza minimamente chiedersi il senso di ciò che fa⁶¹⁴. Sia detto per inciso, oltretutto, che qui non stiamo sostenendo che le differenze tra le sfere esperienziali siano diverse solo in ragione dell'organo della mano: sarebbe superstizioso pensare che i punti di frizione tra l'uomo e gli altri animali, comunque, risiedano solo (o anche 'principalmente') in un pollice opponibile o, per seguire un testo di Giordano Bruno che incontreremo più avanti, nella «grossezza o lubricità della [loro] material complessione»⁶¹⁵. Anche rimanendo ancorati al semplice punto di vista corporeo-empirico che qui stiamo indagando, i punti di differenza, se di punti si può parlare, sono infiniti, com'è del resto assolutamente evidente.

Questi 'punti di frizione' diventano di una quantità più ragionevole se consideriamo invece il nostro 'parente più prossimo', come avrebbe forse detto Darwin: i primati, che mantengono alcune differenze fondamentali pur nella generale maggior vicinanza all'essere umano.

B. Volgiamoci allora a considerare il secondo lato del problema, cogliere il quale è certamente più complesso: stiamo parlando della differenza (tuttavia fondamentale) che sussiste tra la mano dell'uomo e quella del primate. Il gorilla può afferrare, e apparentemente può afferrare qualunque cosa: è anzi certo così. Ma la sua mano mantiene alcune caratteristiche di divergenza.

La prima, com'è evidente, è legata a doppio filo ad un'altra caratteristica fondamentale dell'uomo, la posizione eretta. Prima di considerare l'intreccio di questi due elementi, si consideri brevemente il fatto che certamente l'articolazione della mano e la posizione eretta sono le due caratteristiche fondamentali di differenza tra l'uomo e gli altri primati (tra i quali per altro rimangono numerose variabili specie-specifiche)⁶¹⁶, ma non certo le uniche;

animali, come vedremo) Eibl-Eibesfeldt faccia conto di non averlo mai scritto.

⁶¹⁴ Riportiamo qui una citazione piuttosto lunga che speriamo possa essere chiarificatrice di ciò che intendiamo quando sosteniamo che il campo di esperienza di un ragno è completamente diverso dal nostro: «si è per esempio calcolato che il ragno *cupiennius salei* ha a disposizione circa 6400 movimenti per tessere la sua tela. Li compie in serie, inflessibilmente, anche se viene in vario modo disturbato. Per esempio se [...] il ragno viene trasferito dalla tela che sta tessendo a un'altra tela incompleta, [egli] non tiene affatto conto della nuova situazione e delle sue necessità, ma continua la sua serie di operazioni come se si trovasse ancora sul vecchio bozzolo. Sono indubbiamente esempi impressionanti, ma perché sia possibile ricavarne davvero qualche luce, bisognerebbe prima poter chiarire che cosa e come, o in quali situazioni, un animale può controllare operativamente, e in questo senso 'conoscere', ciò che fa [...]. Si immagini questo esempio fantastico. Supponiamo che un 'essere' di cui non posso rendermi conto e avere esperienza per me significativa (un marziano invisibile o qualcosa del genere) sostituisca nella notte il mio computer con un altro del tutto simile. Per quello che sono in grado di constatare, è il mio stesso computer, dove tutto funziona come prima, compresi i segnali della memoria. Ma l'essere invisibile (e dispettoso) ha tolto completamente la memoria del nuovo computer: cosa di cui non posso in alcun modo accorgermi (tutto per me, dicevamo, funziona come prima). Ecco allora che io riprendo il mio lavoro mattutino, allegro e laborioso, partendo da dove l'avevo lasciato e procedendo imperterriti sino alla stampa di fogli che risulteranno naturalmente del tutto bianchi. Ora cosa penserà l'essere invisibile?» (C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica "Transito Verità". Vol. 3., cit., pp. 158-159).*

⁶¹⁵ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, Sellerio, Palermo 1994, p. 114, oppure cfr. *infra*, §34.

⁶¹⁶ Se ci si rende conto di quanto le variazioni corporee influenzino le sfere d'esperienza

giusto per fornire un elenco indicativo, andrebbero considerati: il particolare prognatismo dell'essere umano, frutto di milioni di anni di evoluzione delle strutture ossee del cranio e della mandibola; gli stessi denti (che, tanto per capirci 'filosoficamente' senza rischiare di affogare nella messe dei dati empirici, modificano radicalmente il rapporto col cibo, basilare a tutti i livelli della cultura umana e in particolare nelle sue espressioni magiche, come aveva ben capito Lévi-Strauss); l'assenza, nell'uomo, di pelliccia⁶¹⁷; e così molti altri elementi. Leroi-Gourhan mette a fuoco come «stazione eretta, faccia corta, mano libera durante la locomozione e possesso di utensili movibili sono veramente i criteri fondamentali per distinguere l'uomo»⁶¹⁸. Insisteremo in particolare sulla congiunzione di posizione eretta e mano libera, che insieme formano, per esprimerci così un po' ingenuamente, un'unità formidabile, dalla quale comincia l'avventura dell'intelligenza umana. Potremmo suggellare questo passaggio richiamando proprio il principio di Chauncey Wright: «nuovi usi di

relative a ciascuna specie animale, si vedrà subito che l'esperienza del gorilla, nonostante le sue analogie, è necessariamente profondamente distante dalla nostra: nessun ricercatore, per quanto volenteroso, potrà insegnare il linguaggio umano (una nostra costruzione, dunque) a un animale che ha una mano diversa dalla nostra, che si regge anche sulle 'braccia' (o zampe anteriori), che ha una vita sociale diversa dalla nostra e così via. Parafrasando Darwin, che scriveva che «l'idea di un cane dotato di facoltà elevate pur non avendo mani e voce [...] è assurda» (C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., p. 80), possiamo dire che sperare che un primate parli senza avere la posizione eretta, la nostra vita sociale ecc (parli proprio usando il nostro linguaggio, che il ricercatore – umano – gli insegna) è un'assurdità. Del resto, anche Corballis nota che, nonostante alcuni interessanti successi, «si è rapidamente dimostrato futile [...] il tentativo di insegnare alle scimmie a parlare davvero» (C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., p. 43). Dietro a tutti questi pur lodevoli tentativi, fatti certo nel nome della conoscenza, si cela una profonda mancanza di comprensione del problema, nonostante il fatto innegabile che, in certi casi, le scoperte avvenute siano fondamentali e molto affascinanti. Inoltre, se si considera appunto la distanza tra la sfera d'esperienza di un primate e dell'uomo in relazione alle varianti corporee, si riuscirà anche forse a intravedere quale distanza deve esistere tra l'esperienza di un cane e la nostra. Vi figurate, allora, il ragno cui ci riferivamo sopra?

⁶¹⁷ Corballis tratteggia, per spiegare la mancanza di pelliccia nell'*homo sapiens*, una teoria (discussa ma comunque accreditata), alternativa a quella della savana, per comprendere meglio l'interazione uomo-ambiente nella nascita del bipedismo. Se fino agli anni '70 circa era data per assodata la teoria per cui, col ritirarsi della foresta in seguito ai cambiamenti climatici, il trasformarsi del territorio in savana avrebbe favorito la 'discesa dagli alberi' dei primati e il successo evolutivo della posizione eretta, negli ultimi anni si è avanzata la possibilità che in realtà, per realizzare il bipedismo, sia necessario il concorso anche di zone paludose e acquose, ipotizzando così che gli ominidi addirittura nuotassero, e che per questo motivo persero il pelo. Nelle parole dell'autore: «vi sono molti punti che corroborano la tesi che considera il bipedismo come un adattamento originato dal muoversi in acque basse e forse anche dal nuotare» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., p. 103). Riportiamo questo non solo a titolo di 'curiosità scientifica', ma per sottolineare ancora quanto una differenza apparentemente insignificante nel corpo rifletta (e sia il riflesso) di fondamentali variazioni nel rapporto uomo-ambiente (si prendano queste considerazioni sia nella loro valenza scientifica, sia nel loro significato filosofico non-empirico, più affine al nostro percorso).

⁶¹⁸ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Editions Albin Michael, Paris 1964, trad. it. *Il gesto e la parola*, in 2 voll., Einaudi, Torino 1977, p. 26. Questo testo accompagnerà per tutto il nostro percorso alla ricerca della genesi dell'umano, anche se sotteraneamente.

vecchie funzioni»⁶¹⁹.

Per poter attuare quella particolare 'spaccatura' gestuale che caratterizza l'esperienza dell'essere umano (come vedremo tra non molto), la mano infatti deve possedere una caratteristica fondamentale: dev'essere *libera*, e per questo ci vuole proprio il concorso della posizione eretta⁶²⁰.

Tenendo fermo quanto abbiamo detto prima circa l'importanza di innumerevoli altre caratteristiche corporee nella definizione della possibilità di dare un 'senso umano' alle cose, come diceva Merleau-Ponty, possiamo allora individuare un primo e fondamentale elemento di differenza dal primate nella strutturazione che collega posizione eretta e mano, rendendo quest'ultima libera. Tentiamo di capire cosa stiamo qui suggerendo: stando in piedi la mano si 'rende libera', non essendo più occupata dal suolo, che prima attraversava camminando: allora, proprio perché libera, la mano può diventare vuoto di qualunque pieno: essa può cioè *per prima* essere quella presenza che, manifestandosi da sé, nasconde ciò che si manifesta⁶²¹. Essa «ha l'assente dentro di sé, per sua costituzione e natura»⁶²². In questo senso si può allora dire che tutta la gestualità umana, sorgente proprio dalla mano come primo organo indicatore (e modificatore di mondo; Heidegger direbbe: possessore di un mondo) è un indicare. Anche Merleau-Ponty sottolinea la fondamentale importanza del passaggio prensione-indicazione, scrivendo in *Fenomenologia della percezione* che «la distinzione tra il *Greifen*⁶²³ e lo *Zeigen*⁶²⁴ sarebbe quella tra il fisiologico e lo psichico, tra l'esistenza in sé e l'esistenza per sé», aggiungendo però anche la fondamentale restrizione «se si considerano il *Greifen* e lo *Zeigen* come due maniere di riferirsi all'oggetto e due tipi di essere al mondo»⁶²⁵, ossia solo se il corpo è *Leib* e non ridotto a puro oggetto (*Körper*) come nella pratica

⁶¹⁹ Si noti che questa è una forma in embrione (o, se si vuole, generalizzata – e quindi filosofica) di ciò che oggi i biologi sogliono chiamare *exaptation*. Così la definisce il nostro Corballis: «quei fenomeni evolutivi che consentono a strutture che svolgono una certa funzione di diventare competenti anche per altre» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., p. 189).

⁶²⁰ Oltre a quanto detto sulla 'teoria acquatica', in generale sulla posizione eretta si può consultare il capitolo IV (*Su due piedi*) del testo di Corballis, pp. 91-112.

⁶²¹ Per questa formulazione cfr. C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., ma anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §7. Ci torneremo comunque anche più avanti nel testo.

⁶²² C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 38. In origine, nel testo di Sini, queste espressioni sono riferite alla 'parola': il parallelismo non è casuale. Come la parola, infatti, la mano è una articolazione di mondo; anzi, entrambe sono 'la prima articolazione' del mondo, ciascuna nel suo senso peculiare. E non a caso entrambe, appunto, portano l'assente dentro di sé.

⁶²³ Letteralmente "afferrare", "prendere", ma anche "ghermire". Dante ne fa un calco: «I' vidi Elettra con molti compagni\ tra' quali conobbi Ettor ed Enea,\ Cesare armato con li occhi grifagni» (Dante, *Divina Commedia*, *Inf.* IV 121-123). Eugenio Camerini, nel suo commento, parafrasa proprio con "ghermire": cfr. l'edizione pubblicata da European Book, Milano 2005, p. 34.

⁶²⁴ "Additare", "indicare".

⁶²⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 177. Nella pagina successiva specifica: «la fisiologia meccanicistica o la psicologia intellettualistica livellano il comportamento e cancellano la distinzione fra il movimento astratto e quello concreto, tra lo *Zeigen* e il *Greifen*. Tale distinzione potrà essere mantenuta *solo se per il corpo ci sono più modi di essere corpo, per la coscienza più modi di essere coscienza*» (*Ivi*, p. 178; il corsivo è dello stesso Merleau-Ponty).

scientifico. Questa è un'indicazione fondamentale, che può aiutare a comprendere la posizione in cui si situa la nostra indagine sugli argomenti che stiamo trattando, spinosi perché in bilico tra il propriamente filosofico-trascendentale e lo scientifico-empirico. Conciliare le due cose è utile e stimolante, confonderle (e soprattutto confonderne le metodologie di lavoro) invece renderebbe il percorso del tutto insensato.

Torniamo dunque alle nostre considerazioni: abbiamo detto che la presa della mano umana si può configurare come un originario indicare proprio in virtù del suo non essere occupata da nulla, rendendosi così libera ad ospitare (letteralmente) dentro di sé qualunque cosa, della quale assume la *forma*. Si faccia attenzione: non c'è qui alcun indicare empirico 'col dito', o meglio non è necessario che ci sia: ciò che stiamo delineando è una struttura trascendentale di 'incontro col mondo', sulla quale qualsiasi tipo di manipolazione umana riposa⁶²⁶. Si potrebbe analizzare lungamente quando e come sorge, nel bambino, la capacità di indicare, ossia di fare gesti 'astratti', come li chiamava Merleau-Ponty, ma non è questo ciò che qui ci interessa: la mano umana *indica* anche quando prende, in un certo senso.

Evidentemente, invece, per la zampa le cose non vanno così, essa non è libera per un bel niente: è attaccata al suolo e non può liberarsene, pena la totale 'inefficienza', se vogliamo esprimerci così, dell'animale. Si noti, almeno di passaggio, che Sini estende la dinamica della 'spaccatura' – come la chiameremo noi nella prossima sezione – anche al camminare, ossia ai piedi. Si legge infatti in *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*:

il mio camminare non è affatto un camminare nel mondo [...], ma è letteralmente un farsi strada, un farsi strada *di* mondo o 'mondano', anche se l'abitualità della operazione me ne sottrae la consapevolezza. Passo per passo, mattone per mattone del selciato, il piede e il terreno [*Boden*, avevamo detto noi con Husserl] si con-costituiscono e si rimbalzano determinandosi come

⁶²⁶ Proprio quella 'empirica' è invece la prospettiva di Corballis, che qui scrive alcune notazioni utili, che riportiamo, anche qui, senza commento, a puro scopo integrativo e di confronto: «a differenza dei gesti prodotti dai bambini [...] i gesti degli scimpanzé sono solo di rado triadici. Un gesto triadico comporta un terzo oggetto in aggiunta all'emittente e al ricevente. Fin da un'età molto precoce i bambini fanno gesti per indicare oggetti distanti da loro. Inoltre, gli individui a cui rivolgono i gesti sono anch'essi sovente a distanza, mentre gli scimpanzé tipicamente gesticolano a diretto contatto fisico. Un'eccezione, comunque, è costituita dall'additare [...]: agli scimpanzé si può insegnare a indicare in modo triadico oggetti fuori dalla loro portata» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., pp. 75-76). Una sola notazione: in realtà non c'è eccezione, dato che lo scimpanzé (Corballis tende a fare una certa confusione su questo punto) non addita mai in cattività, ma sempre e solo dopo un *training* imposto dall'uomo. Dunque, lo scimpanzé non indica nel senso vero della parola. In generale, comunque, su questo punto cfr. *ivi*, pp. 77-84, ricco di dati interessanti coerentemente messi in relazione gli uni con gli altri ed analizzati. Si notino, tra l'altro, le fondamentali considerazioni svolte da Corballis sull'attività del *lanciare* come caratteristica (nella sua particolare efficienza) dell'uomo: naturalmente l'autore non ne coglie la portata filosofica che può avere il tema, e anche noi dobbiamo necessariamente lasciarlo in forma di accenno: si consideri, comunque, la particolare dinamica pieno-vuoto che il lanciare un sasso (al quale la mano si è precedentemente *con-formata*, per dire stando un po' in bilico tra considerazione genealogica e scientifica) mette in atto.

terreno e come piede, estraneità e appartenenza, interno ed esterno⁶²⁷.

Noi possiamo certo pienamente condividere la prima parte della citazione (nella quale risuona, come non possiamo non cogliere noi che abbiamo orecchie addestrate dal percorso compiuto, la posizione che Heidegger esplicita in *Essere e tempo*), ma la seconda misconosce la caratteristica propria della mano di essere libera dal terreno ed essere quindi disponibile all'incarnazione della dinamica segnica: è solo in virtù della mano che la dinamica della spaccatura può estendersi anche al rapporto piede\suolo, la cui distinzione è dunque meno originaria. Se non si comprende questo, risulta poi a nostro avviso difficile determinare compiutamente uno scarto tra l'uomo e il primate⁶²⁸, come abbiamo tentato di fare (sempre tenendo presente da una parte che il nostro percorso è genealogico e non storico-empirico, e dall'altra che, comunque, la differenza si sviluppa a livello esistenziale e non certo di singolo organo). Il piede non è libero come la mano, e quindi non è l'interno proprio di nessun esterno: il piede e il suolo sono la stessa cosa, lo stesso 'intero di partenza', fino a che non c'è la mano a dire che il suolo sta là dove quella stessa mano (che del resto in questa stessa dinamica si costituisce) si poggia per evitare che sbattiamo il naso quando cadiamo. È però sicuramente vero che anche il camminare, come si dice nelle prime righe citate, disegna il mondo, ossia lo 'scrive' e lo 'mappa' in figura di sentieri percorribili, se vogliamo dire così. A supporto del nostro discorso, un'osservazione *en passant*: sui muri delle caverne che ospitano pitture rupestri si trovano pitture di vario tipo (sia in negativo che in positivo) delle mani, ma non dei piedi, i quali erano evidentemente troppo occupati a sorreggere gli uomini per poter essere usati come 'pennelli', si potrebbe dire con una battuta.

Al di là di queste osservazioni sulle differenze nell'originarsi della spaccatura, sulla quale torneremo comunque più ampiamente a tempo debito, notiamo che è proprio collegandolo al tema della mano che noi possiamo ora declinare a modo nostro quel richiamo heideggeriano alla libertà che il filosofo tedesco tracciava anche nella conferenza poi ripubblicata col titolo *Vom Wesen der Wahrheit*, testo che abbiamo già molto brevemente considerato⁶²⁹. Vediamo in proposito alcune parole di Carlo Sini su questa conferenza, che abbiamo già riportato ma che è comunque utile richiamare alla memoria:

solo se l'infante è originariamente libero di aprirsi alla parola [noi potremmo dire, forzando il testo, "aprirsi alla dinamica della mano"], di dis-

⁶²⁷ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 186.

⁶²⁸ Per continuare nel nostro confronto con il testo di Corballis, si noti che anche questo autore insiste sulla peculiarità della mano rispetto al piede, sottolineando (nella sua prospettiva giustamente storico-empirica, cioè scientifica) che «in molti primati, compresi i nostri parenti più stretti scimpanzé e bonobo, anche il piede ha il pollice opponibile, ma questo carattere noi l'abbiamo perso quando abbiamo assunto la posizione eretta, circa 5 o 6 milioni di anni fa» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., p. 61). Naturalmente Corballis è anni luce dall'afferrare la profondità della struttura (e della libertà) della mano umana.

⁶²⁹ Cfr. *supra*, §20, in part. nota 31.

porsi nel linguaggio, egli potrà com-prendere il linguaggio, ap-presentarselo, conformandosi ai suoi obblighi, alle sue regole; solo in questa libertà per l'apertura della parola l'in-fante potrà 'accedere alla parola' e parlare. In termini di comune espressione, potremmo dire che l'infante imparerà a parlare perché, come ogni figlio dell'uomo, ha 'disposizione' per il linguaggio⁶³⁰.

È l'esser liberi il fondamento dell'apertura del rapportarsi, apertura in cui è da vedere l'essenza della verità⁶³¹.

E del resto, nelle pagine di *In cammino verso il linguaggio*, la connessione tra dire e mostrare viene in primo piano, in un passaggio ricchissimo:

ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (*die Sage*) in quanto Mostrare (*die Zeige*). Il mostrare proprio di questo non si basa su qualche segno, ma tutti i segni traggono origine da un mostrare nel cui ambito e per i cui fini [soltanto] acquistano la possibilità d'esser segni⁶³².

Ma questo è esattamente quello che stiamo dicendo noi: la mano, libera per indicare (mostrare), inaugura l'originale dinamica segnica dalla quale poi possono scaturire tutti i segni (ossia qualsiasi possibilità di qualcosa di stare per qualcos'altro). Anche Creuzer aveva capito qualcosa del genere, quando metteva l'accento sulla caratteristica facoltà 'mostrativa' del discorso simbolico⁶³³.

In conclusione e prima di passare a considerare una breve storia del concetto di mano, cerchiamo di comprendere meglio un altro problema, che sembra porre in scacco il nostro discorso. Enunciamolo, allora: se si è detto, come si è detto, che l'animale sorge per negatività dall'uomo, ossia che l'animalità si definisce solo per 'stacco retroflesso' dall'uomo, che senso ha parlare di "differenza antropologica"? Che senso ha porre a tema una distanza che è l'uomo stesso a porre? Chi si domanda così, però, non ha capito ancora nulla della pratica filosofica che tentiamo qui di frequentare, di mettere all'opera. Qualsiasi domanda sull'altro dall'uomo ha sempre e inavvertitamente già posto l'uomo, in quanto siamo certo uomini noi che la domanda la poniamo. Ma – e qui sta il punto vero – se qualcosa fosse totalmente trascendente, ossia non definito in relazione negativa (o per stacco retroflesso, come dice Sini) dall'uomo, sarebbe anche totalmente non-relazionato a noi. Ma per indagare qualcosa bisogna già sempre averne una pre-comprensione, direbbe Heidegger, e noi, più umilmente, possiamo dire che bisogna già sempre sapere ciò che si cerca per poterlo *riconoscere* (non usiamo questo termine a caso: certo Hegel riecheggia nel nostro discorso). E allora, una volta che si è capita questa questione (certo circolare), che del resto Nietzsche aveva perfettamente colto quando scriveva che «possiamo capire solo un mondo che noi stessi abbiamo fatto»⁶³⁴, si dovrebbe essere giunti a chiarezza anche sul

⁶³⁰ C. Sini, *Immagini di verità*, cit., p. 79.

⁶³¹ *Ivi*, p. 89.

⁶³² M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 199.

⁶³³ Cfr. *supra*, §22.

⁶³⁴ F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast ed Elizabeth Förster-*

fatto che la nostra domanda (sulla differenza antropologica) ha senso proprio perché abita questo circolo, proprio perché lo stacco retroflesso ci consente l'apertura di un ponte verso l'animale; se non fosse così, esso sarebbe totalmente altro, totalmente inconoscibile e, quindi, indicibile, come voleva Wittgenstein. Gorgia in fondo aveva le sue ragioni, e capiamo bene cosa voleva dire se a “essere” sostituiamo “il totalmente trascendente rispetto all'uomo”: «il totalmente altro non è; se anche fosse, non sarebbe conoscibile; se anche fosse conoscibile, non se ne potrebbe parlare»⁶³⁵. Si potrebbe chiedere con una battuta: Wittgenstein conosceva forse Gorgia? Al di là di questo, comunque, bisogna evidenziare che, come dicevamo già in paragrafi precedenti⁶³⁶, il circolo dell'Esserci umano anche in questo caso non è vizioso, ma consustanziale all'apertura di qualsiasi possibilità che l'Esserci stesso abbia di porre domande.

§35. Per una storia della mano: Aristotele e Giordano Bruno

Volgiamoci allora, come annunciato, a considerare brevemente come la mano sia stata considerata nella storia della filosofia: è infatti indubbio che (talvolta più, talvolta meno oscuramente) l'importanza di questo organo tipicamente umano emerga qua e là come fosse un fiume sotterraneo in molti autori. Luogo principale di questa ‘rivalutazione della mano’ è naturalmente il *De Anima* di Aristotele: già lo Stagirita infatti reputa la mano «strumento degli strumenti» o organo degli organi (ceir ÓrganÒn ἄριστον ἢ ἄλλων)⁶³⁷,

Nietzsches, cit., §495, ma anche *infra*, §40.

⁶³⁵ Così si esprime, con maggiore precisione, George B. Kerferd: «nella seconda parte del trattato *Sulla Natura* si esprime il parere che, anche se le cose esistono, non è possibile per gli uomini né conoscerle né pensarle né comprenderle; nella terza parte si sostiene che, anche se le si potesse afferrare, rimarrebbero incomunicabili ad altri» (G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. trad. it. *I sofisti*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 106). Il nostro avvicinare l'essere così come lo intende Gorgia al totalmente altro naturalmente non è solo un'assonanza utile per i nostri scopi, ma un collegamento teoretico profondo che potrebbe aiutarci non solo a comprendere meglio svariati temi del nostro discorso, ma anche a interpretare Gorgia in un modo molto originale, anche nei confronti del classico *Encomio di Elena*. A giustificazione, infatti, del nostro paragone tra ciò che abbiamo chiamato “il trascendente” (che non è altro che l'Evento, nella sua indicibilità) e l'essere di Gorgia, sta il seguente passo di Kerferd sul problema del *logos*: «il *logos* non è e non può mai essere identificabile con gli oggetti esistenti nella realtà, che realmente sono. A chi ci sta attorno non comunichiamo mai queste cose reali, ma soltanto un *logos* che è sempre distinto dalle cose stesse. E non è neppure vero – dice Gorgia – che il discorso riveli la realtà esterna, bensì è la materia esterna che fornisce informazioni sul *logos*». Si noti, dunque che il *logos* non è altro che la trascrizione operata dalla scrittura dell'esperienza vivente, una trascrizione infinitamente mutevole (transitante) e perciò fallace. Numerosi altri stimoli potrebbero venirci da un'approfondita disamina delle testimonianze gorgiane, e in particolare proprio del suo (o meglio, del *probabilmente* suo) *Encomio di Elena*: direzione che dobbiamo però necessariamente tralasciare per ovvi motivi di spazio e di coerenza del percorso.

⁶³⁶ Su tutto il discorso relativo alla circolarità dell'interpretazione e del linguaggio, alla dinamica dello ‘stacco e retroflessione’, nonché per i riferimenti ad Heidegger e a Wittgenstein cfr. *supra*, l'introduzione a questo capitolo (§28), e, in maniera più approfondita, la sezione a del capitolo IV, §§13-15.

⁶³⁷ Aristotele, *L'anima*, trad. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001, p. 229: libro G 8, 432 a 1.

assimilabile all'anima e all'intelletto: vedremo che la definizione di 'strumento degli strumenti' ci sarà non poco utile; ma di ciò più avanti. Per ora, insistiamo su Aristotele: sul tema della mano lo Stagirita ritorna anche nel trattatello *Sulle parti degli animali*, con una posizione che vale la pena comprendere nella sua interezza:

L'uomo [...] stando naturalmente in posizione eretta, non ha alcun bisogno di gambe anteriori, e invece di esse la natura lo ha provveduto di braccia e di mani. Ora, Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'aver mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente. Le mani sono infatti uno strumento, e la natura, come farebbe una persona intelligente, attribuisce sempre ciascuno di essi a chi può servirsene [...].

Il più intelligente dev'essere colui che sa opportunamente servirsi del maggior numero di strumenti; ora la mano sembra costituire non uno ma più strumenti; in un certo senso essa è uno strumento preposto ad altri strumenti. A colui dunque che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche la natura ha dato, con la mano, lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di altri strumenti⁶³⁸.

Lasciemo inespresa un'analisi critica di questo passo: pur nelle evidenti differenze e similitudini col nostro percorso, riteniamo che il meglio che si possa fare sia pensare qui *con* Aristotele⁶³⁹, e non contro – ossia non criticandolo apertamente, ma comprendendolo con umiltà nella sua posizione, pur brevemente espressa, e nella consapevolezza di non poter far proprio il finalismo insito in queste parole⁶⁴⁰.

A riprendere il tema della mano con maggiore ampiezza (seppur certo non esaurendo le sue potenzialità) in età moderna è Giordano Bruno, che in più luoghi dedica elogi al 'principe degli strumenti', allo «strumento aureo»⁶⁴¹, riprendendo proprio le definizioni aristoteliche. In particolare questo avviene nei due dialoghi morali (*Spaccio de la bestia trionfante* e *Cabala del cavallo pegaseo*)⁶⁴²,

⁶³⁸ Aristotele, *Le parti degli animali*, trad. it. a cura di M. Vegetti in *Opere, Volume V*, Laterza, Roma-Bari 1973, ora 1994, IV, 10, 687 a.

⁶³⁹ Questa citazione ritornerà ad aiutarci, seppur non espressamente citata, nel nostro §48.

⁶⁴⁰ Si potrebbe dire che il naturalismo di Bruno, sul tema della mano, è proprio all'opposto del finalismo aristotelico. In proposito, Sini (*L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., pp. 70-71) mette in evidenza l'influsso di Lucrezio sul Nolano, e in particolare del seguente passo: «desidero intensamente che tu non cada in errore e con estrema cautela eviti l'abbaglio di credere che [...] le braccia siano congiunte a robuste spalle e siano date le mani come anelle ai due lati del corpo, affinché possiamo compiere ciò che è necessario alla vita. [...] Nessun organo del corpo si è formato affinché potessimo usarlo, ma proprio ciò che si è formato dà origine all'uso» (Lucrezio, *De rerum natura*, trad. it. *La natura delle cose*, a cura di L. Canali, BUR, Milano 1994, libro IV, vv. 822-835).

⁶⁴¹ C. Sini, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008, p. 55.

⁶⁴² Nota oltretutto Michele Ciliberto, nel suo commento allo *Spaccio*, che nel *Cantus Circaeus* invece la mano era stata dipinta negativamente in quanto strumento del dominio umano (Cfr. M. Ciliberto, *Commento allo Spaccio*, in G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, BUR, Milano 1985, p. 227). Naturalmente, al di là delle valutazioni 'moralì' bruniane, il tematizzare la mano come strumento di dominio non è privo di interesse, soprattutto se

ed è soprattutto il secondo ad offrire all'argomento maggior spazio. Cominciamo però, al contrario, dal primo, dove Bruno è singolarmente vicino a quel parallelismo mano-intelletto che si instaura nel discorso aristotelico cui ci siamo sopra riferiti⁶⁴³. Si legge infatti:

[Giove] soggiunse che gli dei aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade senza la quale non arrebbe detta similitudine, venesse ad servarsi dio de la terra. Quella certo, quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la provvidenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione⁶⁴⁴.

Da notare che il riferimento alla mano non è solo una considerazione *en passant*, ma si radica al centro stesso di uno dei temi principali che percorrono il dialogo, quello della contrapposizione tra *Ocio* (ozio) e *Sollecitudine*. Nota Ciliberto⁶⁴⁵ che rappresentante dell'azione (e quindi, diremmo noi sulla scorta del passo precedente, della mano) nello *Spaccio* è Ercole, mentre nella *Cabala* la fecondità della mano sarà rappresentata da Prometeo: non a caso infatti Ercole (o meglio Eracle) nella mitologia rappresenta l'uomo stesso (che, come diremmo noi e come capiremo sempre meglio, sorge infatti proprio dalla mano); dal canto suo, Prometeo è invece colui che, in antitesi a Zeus, dà origine alla stessa condizione umana con il dono del fuoco (simbolo della *tecnica*⁶⁴⁶): il linguaggio immaginifico e a volte difficile di Bruno si rivela, anche nelle metafore mitologiche, ricco di spunti e riferimenti stimolanti⁶⁴⁷.

pensiamo al dominio nei termini di 'dominio sulla natura'.

⁶⁴³ Del resto, come scrive Sini, il testo aristotelico era certamente noto a Bruno: «il *De Anima* di Aristotele [è stato] commentato da Bruno nei due anni in cui insegnò a Tolosa» (C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 130).

⁶⁴⁴ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 226-227.

⁶⁴⁵ Cfr. *Ivi*, nota 194 a p. 140.

⁶⁴⁶ Vedremo più avanti il nesso fondamentale tra mano, strumento, lavoro (tecnico) e autocoscienza: cfr. *infra*, §47.

⁶⁴⁷ Leggiamo il seguente passo delle *Cabala*, particolarmente suggestivo per i nostri argomenti: «là concentrandosi et cattivandosi la vegetativa, sensitiva et intelletiva facultade, hanno inceppate le cinque dita in un'unghia, perché non potessero come l'Adamo, stender le mani ad apprendere il frutto vietato dall'arbore della scienza, per cui venessero ad esser privi de' frutti de l'arbore della vita o, come Prometheo (che è methafora di medesimo proposito), stender le mani a suffurar il fuoco di Giove per accender il lume nella potenza rationale» (G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., pp. 103-104). Non serve ricordare come diversi punti di questo passo si allineino al nostro percorso. Riassume e commenta Nicola Badaloni: «tutto il passo [...] vuole mostrare come la trasformazione asinina sia volta, trasformando le mani in unghie, a impedire che possa esser colto il frutto dell'albero della scienza, nello stesso modo che Prometeo incatenato è punito per aver sottratto il fuoco della luce rationale» (N. Badaloni, *Note alla Cabala*, in G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit.,

Passiamo ora alla *Cabala del cavallo pegaseo*, dove il tema della mano assume un preminenza ancora maggiore. Se la comparazione con l'intelletto nelle pagine dello *Spaccio* ci aveva riportato alla memoria Aristotele, davvero sembra che Bruno abbia in mente (sebbene come spunto polemico, e non certo a sostegno delle sue posizioni) l'aforisma di Pascal che abbiamo citato alcune pagine addietro, quando scrive

[...] se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa humana, et il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gl'allargasse la lingua, ampiassero le spalli, se gli ramificassero le braccia et mani, et al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe, intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe et caminerebbe non altrimenti che l'huomo, perché non sarebbe che huomo⁶⁴⁸.

Com'è evidente, siamo qui agli antipodi rispetto a Pascal: commenta Nicola Badaloni nella sua *Introduzione alla Cabala*, che per Bruno non solo «non c'è superiorità dell'anima-mente umana che non derivi da una struttura corporea», ma anche la stessa «differenza degli animali tra loro è funzione della loro fisionomia o complessione, cioè della costituzione degli organi, del loro materiale corporeo, delle varietà delle forme possibili»⁶⁴⁹. Infatti

quella [l'anima] dell'huomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima; come non è corpo che non abbia o più o meno vivace – e perfettamente comunicazione di spirito in se stesso. Or cotal spirito, secondo il fato o provvidenza, ordine e fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni⁶⁵⁰.

Al di là delle indicazioni sull'identità dell'anima umana e di quella animale, che non ci possono essere utili ora (dato che noi stiamo proprio cercando la genesi di quella che la filosofia per molti secoli ha chiamato *anima*), possiamo cogliere questo suggerimento: l'intelligenza umana e quella dell'animale sono egualmente alte, non nel senso di essere uguali se comparate, ma piuttosto precisamente perché costitutivamente incomparabili data la natura del corpo che 'abitano'; ognuna è, a suo modo, intelligentissima. Ma leggiamo sul tema della mano ancora il seguente passo della *Cabala*:

considera un poco al sottile [...] quel che sarrebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio di ingegno che non ave [...] ma] le mani gli venesser

p. 181).

⁶⁴⁸ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., pp. 112-113.

⁶⁴⁹ N. Badaloni, *Introduzione alla Cabala*, in G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 33.

⁶⁵⁰ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., p. 112.

trasformate in forma de doi piedi. Dimmi dove potrebbe impune esser la conversazione de gli uomini?⁶⁵¹

Qui il geniale Bruno mette a segno un affondo degno dei suoi passaggi migliori: si lascino da parte tutte le 'istituzioni umane', tra cui la famiglia, gli edifici «ed altre cose che significano la grandezza ed eccellenza umane» (come recita il prosieguo del passo); bisogna capire che tutte queste cose sorgono solo dopo, solo grazie all'azione della mano, che permette di instaurarsi una conversazione tra gli uomini: «tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gl'organi»⁶⁵². Ma di quale conversazione si sta parlando qui se non proprio di quella 'conversazione di gesti' da cui prendevano le mosse, pur nella loro diversità, Darwin e Mead? Naturalmente, Carlo Sini non manca di sottolineare compiutamente questi passaggi bruniani:

la conversazione gestuale, come diciamo oggi, viene assunta da Bruno come struttura comunicativa originaria. Privo di mani, l'uomo sarebbe privo di gestualità, e ancor prima mancherebbe di quel gesto interiore che costituisce lo spazio, il luogo del segno e del linguaggio⁶⁵³.

Con riferimento anche allo *Spaccio*, allora

mano e intelletto concorrono a costituire quel mondo 'alla mano', quel mondo di oggetti manipolabili e utilizzabili che costituiscono l'ambiente sociale e che definiscono la strumentalità e la tecnicità dell'animale umano⁶⁵⁴.

Invero, quando Bruno parla di intelletto e di mano, aggiunge che essi devono essere ordinati a due attività, entrambe specificamente umane: la contemplazione e il lavoro⁶⁵⁵.

Prima di concludere le nostre brevissime considerazioni sull'elogio che Bruno tesse della mano, riflettiamo su un ultimo passaggio, già in parte citato, in cui il Nolano mostra di porsi gli stessi quesiti che anche noi (con tutta la diversità inevitabile) abbiamo tentato di affrontare qualche pagina indietro:

Sebasto Che dirai de le scimie et orsi che, se non vuoi dir ch'hanno mano, non hanno peggior instrumento che la mano?

Onorio Non hanno tal complessione che possa esser capace di tale [a quello umano] ingegno, perché l'universale intelligenza, in simili et molti altri animali per la grossezza o lubricità della material complessione, non può imprimere tal forza di sentimento in cotali spiriti; però la comparison fatta si deve intendere nel geno de' più ingegnosi animali⁶⁵⁶.

⁶⁵¹ *Ivi*, p. 114.

⁶⁵² *Ibidem*. "Organo degli organi", come si ricorderà, era proprio la definizione aristotelica.

⁶⁵³ C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 133.

⁶⁵⁴ *Ivi*, p. 132.

⁶⁵⁵ *Ivi*, p. 134.

⁶⁵⁶ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaso*, cit., p. 114.

In pratica, Bruno sta dicendo che le scimmie e gli orsi non raggiungono la nostra stessa intelligenza perché, pur avendo una mano molto simile, sono grossi e anche un po' stupidi. Che sarebbe come dire: le scimmie non sono intelligenti perché non sono intelligenti, e pazienza per la mano: Bruno si morde un po' la coda. Più degne delle riflessioni del Nolano invece le seguenti righe, immediatamente successive:

Sebasto Il pappagallo non ha egli l'organo attissimo a proferir qualsivoglia voce articolata? Hor perché è tanto duro et con tanta fatica può parlar sì poco, senza oltre intendere quel che dice?

Onorio Perché non ha apprensiva, retentiva, adeguabile et congenea a quella dell'huomo, ma tal quale conviene alla sua specie, in raggion della quale non ha bisogno ch'altri gl'insegne di volare, cercare il vitto, distinguere il nutrimento dal veleno, generare, nidificare, mutar habitationi et riparar alle ingiurie del tempo et provvedere alle necessitadi della vita non men bene et talvolta meglormente et più facilmente che l'huomo⁶⁵⁷.

Ora davvero possiamo arrestarci con le considerazioni su Giordano Bruno (sottolineando come queste intuizioni sull'importanza del lavoro della mano spianino la strada per le nostre indagini future⁶⁵⁸), che ci ha fornito molti importanti spunti. Ma prima di abbandonare anche il tema della mano consideriamo come anche lo stesso Mead in qualche modo (certo oscuramente, o quantomeno più oscuramente di quanto accadrà per il problema della voce) ha fatto questione della mano (come già abbiamo accennato) in più punti, rischiando però purtroppo di ricadere in un naturalismo ingenuo. Scrive infatti Sini nel breve articolo *L'analisi comportamentistica del soggetto in Mead*:

L'uso della mano è per Mead una delle prime e principali operazioni discriminanti: «la mano dell'uomo fornisce un contatto immediato che è molto più ricco di contenuto di quello della mascella o della zampa dell'animale»⁶⁵⁹: la mano infatti, anche «in virtù della sua coordinazione senza limiti con le altre parti dell'organismo attraverso il sistema nervoso centrale» [...è] in grado di «separare le parti dell'azione [...]». La manipolazione favorisce dunque l'«analisi»: discrimina il mondo⁶⁶⁰.

È significativo che Mead osservi che «gli utensili dell'uomo sono elaborazioni ed estensioni delle funzioni delle sue mani»⁶⁶¹, ovvero, husserlianamente, «prolungamenti» del corpo proprio (*Leib*) e delle sue intenzionalità soggettive. Ma è soprattutto sulla funzione intermediaria della mano che giova insistere⁶⁶².

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 115.

⁶⁵⁸ Cfr. *infra*, §48.

⁶⁵⁹ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 350.

⁶⁶⁰ C. Sini, *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, cit., p. 48.

⁶⁶¹ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 359.

⁶⁶² C. Sini, *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, cit., p. 49.

Vediamo da questa citazione due cose importanti: innanzitutto comprenderemo sempre meglio l'importanza del riferimento al 'prolungamento', cioè al pro-tendersi, al quale comunque abbiamo già accennato; in secondo luogo, iniziamo a intravedere l'importanza degli utensili (la mano è il primo utensile, ormai l'abbiamo capito) e del loro valore di 'mezzo', ossia quella che qui Sini chiama la 'funzione intermediaria'. Come già abbiamo detto, insisteremo a tempo debito sul bastone e sul suo lavoro.

§36. La spaccatura

Ma torniamo al nostro tema principale: cosa significa che il gesto della mano discrimina il mondo, o apre uno 'spazio umano' con i suoi significati, come diceva Merleau-Ponty e noi sulla sua scorta? Come la mano può, cioè, operare quella che abbiamo chiamato una "apertura originaria"? Per capire questa problematica, rimasta finora inespressa nonostante la nostra breve panoramica storica, volgiamoci a considerare alcuni testi di Carlo Sini.

Ampliamo allora definitivamente la piccola frase che siamo andati letteralmente costruendo pezzo su pezzo nella sezione precedente di questo capitolo: in principio è il corpo vivente in azione nel mondo, col mondo e sul mondo, ma la sua è (come già si diceva) una azione determinata: il protendersi, gesto tipico proprio della mano. Consideriamo un esempio tipico⁶⁶³, quello dell'afferrare qualcosa con le dita.

Nel momento in cui la mano si pro-tende il mondo le si offre in sembianza di afferrabile: già abbiamo accennato a questa dinamica. Attenzione a capire bene: non stiamo dicendo che prima c'è il mondo di là e la mano di qua, e che poi il primo magicamente e misteriosamente si configuri per 'esser preso' dalla mano. Importa capire che prima della pro-tensione della mano la stessa mano e il mondo non ci sono, ma è anzi proprio a partire dall'orlo di questa tensione che si vengono costituendo vicendevolmente. La mano, così come qualsiasi gesto in generale, apre una spaccatura che proietta come suoi limiti la mano stessa da una parte e il mondo dall'altra.

Dicendo così già siamo sulla buona strada, ma non basta: così sembrerebbe che i limiti di quell'orlo che è la spaccatura gestuale siano la mano 'in sé' e il mondo 'in sé', così come li pensiamo noi 'uomini teoretici' del XXI secolo. Naturalmente non è così: questo sarebbe molto ingenuo e neanche lontanamente filosofico. I limiti dell'orlo sono piuttosto figure 'pratiche', sono appunto to $\rho\lambda\gamma\mu\alpha$ nel senso di quella *praktognosia* di cui parlava Merleau-Ponty

⁶⁶³ L'esempio non è solo 'tipico', ma addirittura fondamentale. Esso è alla base delle considerazioni di Merleau-Ponty, delle analisi di Carlo Sini, ma anche del testo, già citato in precedenza, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, di C. Sinigaglia e G. Rizzolatti: proprio da esperimenti di questo tipo (il testo si sofferma ad analizzare la differenza tra *goal-directed actions* e azioni prive di un fine oggettuale), con l'esempio classico della mano che afferra una tazzina da caffè, prende le mosse l'analisi dei neuroni specchio, naturalmente intrecciata alla nascita dell'autocoscienza per una teoria scientifica della questione. Si faccia sempre attenzione, comunque, a tenere distinti il campo dell'indagine scientifica e quello dell'indagine fenomenologico-trascendentale, per così dire: quelle che mettiamo a fuoco sono mere analogie concettuali, e non certo costitutive vicinanze teoretiche. Certo, il 'conforto' delle 'scienze esatte' non può che farci piacere.

nelle ultime citazioni del paragrafo conclusivo del nostro capitolo V. Allora ha ragione Heidegger quando, per dirla con Vattimo, si legge che «l'utilizzabile è un modo d'essere più originario della semplice-presenza»⁶⁶⁴: la semplice-presenza della cosa è infatti data solo allo sguardo teoretico, mentre l'originario agire pragmatico-percettivo nel mondo-della-vita è sempre in-vista-di un oggetto che oggetto non è, ma è piuttosto un 'polo d'atto', ossia il termine di un'azione determinata; ossia ancora il termine della pro-tensione della mano. Vediamo, su questo punto, una citazione molto chiara di Sini:

il tatto che nel rispondere tiene anche a distanza (e così corrisponde) è all'origine di una serie infinita di poli afferrabili, tenuti alla giusta distanza, senza i quali non vi potrebbe essere neppure il camminare e in generale quel costituire tattile che pone il mondo e il corpo a partire dai loro corrispettivi paraggi⁶⁶⁵.

Quello della mano che si pro-tende nell'afferrare è un esempio eclatante di tutto questo, ma non ci si lasci sviare: la breve analisi della con-costituzione che abbiamo appena svolto vale per qualsiasi gesto che abbia una valenza originaria, ossia che sia propriamente trascendentale. Carlo Sini definisce ogni gesto descrivibile nei termini che abbiamo usato sopra per il pro-tendersi con l'interessante termine di "grafema": ciò di cui stiamo parlando non è dunque un gesto meramente empirico, ma piuttosto

quel gesto che indica un mondo non prima dato. Per questo, per evitare fraintendimenti banalizzanti, chiamiamo questo gesto "grafema" [...]. Il grafema è il gesto nella sua sorgiva e originaria valenza, in quanto incarna la funzione oggettivante primaria. È quella ostensività di cui parlava Creuzer, quell'indicare originario che sta prima dell'indice teso e puntato e della cosa indicata, e che anzi li costituisce come tali⁶⁶⁶.

In ogni grafema, è necessario ora comprendere, il mondo diventa il pieno per il vuoto della mano (ovvero, potremmo dire, si costituisce quella dinamica 'indicante' tipica della mano umana), e, radicalizzando, si può dire che il corpo vivente così come lo intendiamo non è altro che il grafema complessivo di vari grafemi il cui correlato e co-implicato è il mondo. Vediamo più in dettaglio:

mentre il corpo di-segna se stesso, disegna nel contempo il mondo. Sicché non il corpo gesticola e ostende, ma, al contrario, gesticolazione e ostensione, o espressione, costituiscono il corpo e, insieme, il corpo nel mondo⁶⁶⁷.

⁶⁶⁴ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 24.

⁶⁶⁵ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 210.

⁶⁶⁶ C. Sini, *Dal simbolo all'uomo*, cit., p. 115.

⁶⁶⁷ *Ivi*, pp. 115-116.

È proprio grazie al fatto che si con-costituiscono nella frattura operata dall'azione del gesto che mano e 'ente' si corrispondono, ossia: la prima può afferrare (ne ha la capacità) perché il secondo si offre come afferrabile, essendo con-costituito dalla stessa frattura in cui si è originata la mano. È una situazione semplice da immaginare empiricamente (anche se fare un esempio empirico in questo caso può favorire fraintendimenti): nell'accadere della frattura le due parti emergono a partire da una stessa 'forma', come i due pezzi di uno stesso intero di partenza. Consideriamo quanto dice Sini del bambino, sulla scorta di Piaget: l'unità simbolica luna-bambino (il bambino dice: "la luna mi viene dietro; sono io che la muovo", secondo l'esempio del noto psicologo) si scinde per azione del gesto, e ognuno dei due poli che si costituiscono

ha nell'Altro il suo se stesso, la sua provenienza; ma l'altro è per lui nulla, assenza, distanza; è così che esso gli diviene Oggetto di tutte le sue Risposte (riferimento di tutti i suoi segni, come loro di-là irraggiungibile).⁶⁶⁸

Questa citazione è evidentemente complessa, e rappresenta una chiave importante per il nostro discorso: essa andrà dunque ben compresa e adeguatamente ampliata. Si sta infatti dicendo la genesi della capacità (anche empirica, questa volta) di rimandare a qualcosa di altro da sé. Allora: in principio è il corpo vivente in azione che spacca il mondo in due; sull'orlo di questa frattura vengono a costituirsi il corpo e il mondo. Finalmente siamo in qualche modo usciti da quella situazione di aporia in cui ci trovavamo a dover parlare di ciò che viene prima che qualsiasi cosa esista. Ora infatti possiamo dire: *il corpo e il mondo è il gesto che li porta all'esistenza*. Inserendosi nell'intero simbolico 'primordiale' l'azione della mano frange il mondo ponendolo a distanza e configurandolo come qualcosa di altro da sé. Si comprenda bene questo 'altro da sé': ci può essere altro da sé infatti solo in rapporto a un sé, che ancora qui propriamente non si è ancora costituito.

Ritorniamo al nostro problema del rinvio: la mano rinvia alla cosa e viceversa. Questo accade perché entrambi sorgono dalla stessa soglia: sono il pieno e il vuoto l'uno dell'altro: «la cosa afferrabile crea il vuoto della mano»⁶⁶⁹. C'è una tensione tra i due poli, e questa tensione pone la risposta (gestuale) a distanza: «il mondo si produce nella mano come mondo afferrabile, ma, rispondendo, la mano opera un rimbalzo che tiene il mondo a distanza»⁶⁷⁰. La 'giusta distanza' è ovviamente fondamentale: posso afferrare l'oggetto solo se non ne sono totalmente invaso, solo se non mi identifico interamente con lui, e al contempo solo se esso mi è 'abbastanza vicino', ossia se non mi trascende del tutto. Ecco una citazione chiarificatrice:

le cose del mondo si vengono originariamente costituendo come schemi operativi, pragmatici, di risposta, col relativo rimbalzo. Questi schemi

⁶⁶⁸ C. Sini, *Immagini di verità*, cit., p. 151.

⁶⁶⁹ C. Sini, *Col dovuto rimbalzo*, cit., p. 283. Una versione estesa di questo testo, che per molti versi riassume (e per altri amplia) il nostro discorso si trova in C. Sini, *Il silenzio e la parola*, cit., pp. 25-61.

⁶⁷⁰ *Ivi*, p. 287.

operativi (il cui luogo unitario è il corpo) incarnano svariate funzioni oggettivanti (la cui unità complessiva è il mondo). Corpo e mondo stanno così uniti a distanza: alla giusta distanza⁶⁷¹.

La giusta distanza è, ormai lo si è capito, la spaccatura che li costituisce.

§37. La distanza, il mondo a distanza

Anche Heidegger aveva forse colto una dinamica simile a quella che stiamo considerando in alcune pagine di *In cammino verso il linguaggio*, anche se ci vuole un occhio addestrato dal nostro percorso per coglierne la profondità: le pagine del testo sono complesse e, come tipico soprattutto dell'ultimo Heidegger, spesso dotate di molti sensi intrecciantisi gli uni con gli altri. In primo luogo, infatti, in questo testo il filosofo tedesco ricostruisce la forza che permette al gesto di far emergere i due poli alla giusta distanza indagando l'etimologia di due parole, *gebären* e *Gebärde*, la cui affinità è evidente: esse significano rispettivamente “generare” e “gesto”. Heidegger non coglie a fondo lo stimolo (in lui il ruolo originario della mano rimane per lo più inavvertito, come già abbiamo avuto modo di suggerire), ma raggiunge ulteriori intuizioni riflettendo sulla questione della differenza (*Unter-Schied*):

la dif-ferenza porta il mondo al suo esser mondo, porta le cose al loro esser cose. Portandoli a compimento, li porta l'uno verso l'altro [...]. La dif-ferenza, in quanto linea mediana (stacco del frammezzo), media il realizzarsi del mondo e delle cose nella loro propria essenza, cioè stabilisce il loro essere l'uno per l'altro, di questo fondendo e compiendo l'unità⁶⁷².

Heidegger non si avvedere di estendere questo discorso sulla differenza del frammezzo anche al rapporto stesso tra gesto e mondo, e non solo tra mondo e cosa, ma comunque le sue indicazioni ci sono utili. Com'è infatti evidente abbiamo fatto dei passi importanti, sia con le nostre proprie parole sia con quelle di Heidegger: ora, in questa figura dell'umano, propriamente emergono, stando alla giusta distanza, il polo oggettuale e quello del corpo. È infatti stando a questa distanza ‘spaccata’ che il polo oggettuale (ancora di oggettività non si può in alcun modo parlare) ci (e si) costituisce come risposta, o meglio come intreccio di possibili risposte. Ecco la nascita del significato (un significato certo primordiale – o meglio primordiale): esso non è altro, come vuole Peirce, che ciò che siamo disposti a fare⁶⁷³. L'oggetto è allora diventato il ‘luogo di tutte le risposte’, come si diceva, proprio in virtù della distanza. Ma l'esperienza della distanza è il tratto essenziale della relazione segnica originaria: solo alla giusta distanza i due poli, originariamente uniti in un rapporto *syn-*

⁶⁷¹ C. Sini, *Immagini di verità*, p. 155.

⁶⁷² M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 37. Ritroveremo queste riflessioni quando vedremo l'importanza della ‘parola’ per l'emergenza delle cose.

⁶⁷³ Del resto anche Mead non è distante: «il significato è definito in termini di risposta» (G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 98).

ballico, possono ora rinviare l'uno all'altro. Ricapitoliamo gli ultimi passaggi con le parole di Sini:

il segno accade come Risposta; l'evento del segno è ciò che dà luogo alla Risposta (c'è segno in quanto c'è risposta). È la risposta infatti che riconosce il segno, che lo riconosce come ciò che sta per, come ciò che rimanda [...]. In tal modo la Risposta cor-risponde al segno, al suo essere-per, al suo rimandare [...]. Heidegger ne aveva visto qualcosa, ma rimanendo lontano da un chiarimento essenziale⁶⁷⁴.

Nell'afferrare emerge il mondo a portata di mano, e nella frattura si produce una distanza che stimola una risposta: «ogni risposta 'assimila' a sé il mondo e insieme lo pone e lo tiene a distanza»⁶⁷⁵. Ma questa risposta si riproduce, tenendo a distanza, nella forma del rimbalzo: ecco esplicitata, più di quanto avessimo fatto finora, la funzione sia oggettivante che soggettivante di ogni grafema, e in particolare del gesto della mano. Questo è in effetti un luogo importante della differenza antropologica: il rimbalzo. È evidente infatti che essere i 'rimbalzati' della mano o della zampa non è per nulla la stessa cosa. Ma torniamo a noi: il soggetto è il rimbalzato delle pratiche grafematiche messe in opera dal proprio corpo vivente; altro che Pascal, qui stiamo proprio andando in quella direzione che Merleau-Ponty ci ha indicato, la direzione della necessità e immanenza dell'umano, se vogliamo dire così. Più avanti, con la voce, saremo ancora all'interno di questa dinamica: si opererà allora il più profondo e radicale rimbalzo nella costituzione della soggettività.

Al di là di queste anticipazioni, abbiamo qui trovato un passaggio importante sul cammino che conduce all'autocoscienza: caratteristica fondamentale di ogni grafema, proprio grazie a tutto ciò che siamo venuti dicendo, è di essere non solo grafico («nel senso del di-segnare il mondo, il corpo e la loro relazione»⁶⁷⁶, dice Sini), ma è anche autografico: esso scrive me, scrive di me. Che accade allora quando il tatto si tocca (è il tatto il gesto autografico per eccellenza⁶⁷⁷)?

§38. Per una storia dell'autografia: Condillac

Questo dell'autografia è un punto di capitale importanza, ed è variamente stato affrontato nella storia della filosofia. Prima di analizzare alcune sue declinazioni, consideriamo un passaggio dal sempre ricco di spunti *Essere e tempo*, che può forse suggerirci una importante direzione per comprendere questa tematica.

Innanzitutto e per lo più, l'essere-nel-mondo prendentesi cura si

⁶⁷⁴ C. Sini, *Immagini di verità*, p. 143.

⁶⁷⁵ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit, p. 25.

⁶⁷⁶ C. Sini, *Col dovuto rimbalzo*, cit., p. 288.

⁶⁷⁷ Non solo il tatto, naturalmente. Basti pensare all'importanza della fase dello specchio nelle indagini di Lacan (il bambino si vede vedere), o al carattere autografico della voce, che vedremo più avanti.

comprende a partire da *ciò* di cui esso si prende cura. La *comprensione* inautentica si progetta su ciò di cui ci si può prendere cura [...]. Ma ciò di cui ci si prende cura è tale in-vista del poter-essere prendentesi cura. Questo fa sì che l'Esserci advenga a sé nel corso di un prendersi cura che è-presso ciò di cui si prende cura. L'Esserci non adviene primariamente a sé nel suo poter-essere più proprio e incondizionato; al contrario, prendendo cura, *aspetta se stesso da ciò che l'oggetto della sua cura gli può offrire o rifiutare* [...]. L'autocomprensione che si prende cura in quanto Si-stesso a partire da ciò in cui si è indaffarati, ha il 'fondamento' della sua possibilità in questo modo estatico dell'avvenire⁶⁷⁸.

Naturalmente, in queste righe Heidegger non fa riferimento all'autografia del tatto o degli altri sensi, ma le sue osservazioni sono più generali (e forse, si potrebbe dire, più profonde, anche se meno minuziose): qualsiasi interazione con l'ente da parte di quell'ente per cui ne va dell'essere non può che riflettersi su questo Esserci stesso⁶⁷⁹. Ora che Heidegger ci ha, per così dire, 'aperto la strada', possiamo rivolgerci indietro, considerando proprio un suggerimento di Sini:

il carattere autografico del tatto è un tema filosofico tradizionale, da Teofrasto (si potrebbe azzardare) a Condillac, a Sartre e a Merleau-Ponty. In generale il tatto è ciò che tocca essendo toccato: tocco il dito che afferro e mi sento toccato da lui⁶⁸⁰.

Sini non lo cita, ma è comunque evidente che un altro autore ad aver messo l'accento su questi problemi è certamente Husserl: ci stiamo ovviamente riferendo ad alcune pagine centrali di *Ideen II* che Merleau-Ponty ha riassunto nell'espressione, ormai celebre, «il mio corpo si vede vedente, si tocca toccante»⁶⁸¹. Leggiamo in proposito alcune considerazioni molto puntuali che svolge sull'argomento Giovanni Piana:

il fenomeno dell'aver sensazioni e della loro localizzazione è del tutto peculiare del mio corpo ed è ciò che lo distingue da tutti gli altri corpi: è esso

⁶⁷⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 399-400.

⁶⁷⁹ Cfr. *supra*, §23. Riportiamo qui, per comodità, la citazione che ci interessa, anche se già abbiamo avuto modo di considerarla: «fa parte dell'Esserci [...] il riflettersi ontologico della comprensione del mondo sulla interpretazione dell'Esserci» (*Ivi*, pp. 28-29). Si noti che Peirce dice in sostanza qualcosa di molto simile dicendo che i segni tornano sempre indietro a definire l'uomo: cfr. più estesamente *infra*, l'inizio del §39, oppure direttamente C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 142. Si noti in primo luogo che questo richiamo porta alla luce di nuovo il problema della 'dicibilità' dell'origine, del quale ci siamo lungamente occupati, e in secondo luogo che queste righe, di nuovo, sarebbero state apprezzate anche da Merleau-Ponty («il gesto dà per la prima volta un senso umano all'oggetto»: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 266) e da Nietzsche («noi possiamo capire solo un mondo che noi stessi abbiamo fatto»: F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., §495). Reincontreremo più avanti le citazioni di tutti e tre gli autori e coglieremo meglio il senso di questi accostamenti.

⁶⁸⁰ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 26.

⁶⁸¹ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 18.

che consente l'appropriazione soggettiva degli atti corporei e la 'percezione interna' del corpo. Da un lato infatti il corpo percepisce le proprie parti così come percepisce le cose esterne. La mano destra si posa sulla mano sinistra e la percepisce come una cosa che ha una certa forma e certe proprietà oggettive (essa è ruvida o liscia, ecc.). Tutto qui accade come nella percezione delle cose esterne. Ma la mano sinistra che viene toccata ha essa stessa sensazioni «che vengono localizzate in essa, ma non sono costitutive di qualità (come la ruvidezza o il liscio della mano, questa cosa fisica)». «Se parlo della cosa fisica 'mano sinistra' faccio astrazione da queste sensazioni, se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, bensì diventa corpo proprio, ha sensazioni»⁶⁸².

Ci volgiamo ora a Condillac non con l'idea di approfondire un autore scelto in modo casuale tra coloro che si sono occupati di questo tema, ma perché Condillac inserisce le sue considerazioni sul tatto e sull'autografia, in particolare nel piccolo gioiello (forse, si potrebbe dire, troppo spesso dimenticato da quei filosofi che pensano di filosofare conoscendo un autore, due al massimo, e di potersi permettere di obliare tutto il resto della storia del pensiero) intitolato *Trattato delle sensazioni*, in una generale 'antropologia storica' dell'uomo⁶⁸³. Abbiamo scelto di occuparci di questo autore anche per altri due motivi non secondari: le sue acute intuizioni sull'importanza del linguaggio per la coscienza umana, e la vicinanza del suo 'sensismo' (con tutte le riserve storiografiche del caso) alla fenomenologia a cui, seppur a vario titolo, si riferiscono molti degli autori che abbiamo incrociato nel nostro percorso.

Scrive dunque Pasquale Salvucci, a proposito dell' 'antropologia storica' di Condillac, nell'*Introduzione* alla traduzione italiana dell'opera:

con la sua ricerca antropologica Condillac esplora la natura umana per individuare ciò che l'accomuna e ciò che la differenzia dalla natura animale [...]. Il passaggio dell'uomo dalla natura alla cultura, dalla sensibilità all'umano storico [...] viene individuato nella invenzione del linguaggio istituzionale [...ossia] l'invenzione dei segni (arbitrari). Con la ricerca fenomenologica

⁶⁸² G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, seconda edizione elettronica a cura di V. Costa, disponibile all'indirizzo <http://www.filosofia.unimi.it/~piana/>. La citazione è tratta dalla p. 144 di questa edizione. La citazione di Husserl è invece tratta da *Ideen II*, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 335.

⁶⁸³ Si noti, per avvalorare la presenza di questo autore nel nostro discorso, che alla lama tagliente del pensiero di Condillac non sfugge la considerazione di una sorta di forma 'embrionale' di ciò che Sini chiama 'effetto retroattivo della verità': il filosofo francese scrive infatti, nelle pagine iniziali dell'opera, che «noi ricordiamo di aver ignorato solo ciò che ricordiamo di aver imparato: e per notare quel che noi impariamo è necessario saper già qualcosa [...]. Questa memoria riflessa non può risalire fino alle prime conoscenze; essa, al contrario, le presuppone: di qui l'origine della nostra propensione a crederle innate [...]. A noi non è dato ricordare l'ignoranza in cui siamo nati, perché è uno stato che non lascia tracce dopo di sé» (E. B. de Condillac, *Traité des sensations*, trad. it. *Trattato delle sensazioni*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 5). Non ci si lasci sfuggire la vicinanza di questo passaggio con alcune frasi della citazione tratta da *La prosa del mondo* di Merleau-Ponty con cui concluderemo questa sezione: cfr. *infra*, §41.

Condillac si pone il compito di osservare le operazioni dello spirito umano a partire da quella più povera e iniziale (la percezione sensibile) per stabilire «con quale arte si combinino e come noi dobbiamo condurle per acquistare tutta la intelligenza di cui siamo capaci».⁶⁸⁴

L'origine dei segni verrà, tra l'altro, compresa proprio a partire dal vivere in comunità, mentre si vedrà sorgere la radice del conoscere dall'immaginazione, facoltà comune a tutti gli esseri viventi: qui le posizioni di Giordano Bruno sono in qualche modo vicine. Tutti questi elementi, uniti proprio dall'accento posto da Condillac sul fatto che la ragione è un prodotto storico (che costituisce e insieme è costituita⁶⁸⁵ dai segni), rende il *Trattato delle sensazioni* particolarmente affine alle nostre questioni. Prima di dare la parola direttamente al testo entrando nel tema del carattere autobiografico del tatto stiamo ancora all'*Introduzione* di Salvucci:

Condillac ci offre una fenomenologia del distacco dal vincolo originario con la natura, e delle tappe del costituirsi dell'umano storico [...]. Gli analisti del linguaggio possono trovare in Condillac uno dei loro primi maestri⁶⁸⁶.

Non potremo seguire questo autore quando, nonostante l'idea di dire che «l'arte di pensare si riduce all'arte di parlare»⁶⁸⁷, dirà che i gesti che precedono il linguaggio servivano a comunicare le emozioni: se lo facessimo torneremmo a Darwin senza aver capito nulla delle duecento e più pagine fin qui scritte. In ogni caso, seguiamo ancora Salvucci per introdurre il tema che più ci interessa, quello del carattere autografico del tatto:

posta la soggettività della sensazione [...], come può l'uomo contrarre l'abitudine a riferire fuori di sé le sensazioni soggettive?⁶⁸⁸ [...] Il tatto [è] il solo senso che sia capace di giudicare immediatamente delle cose esteriori, di scoprire lo spazio e di insegnare agli altri sensi a riferire le sensazioni ai corpi che riempiono lo spazio [...]. Egli aggiunge questo: il tatto è legato al movimento. È, infatti, mediante il movimento, che l'uomo scopre, servendosi del tatto, di avere un corpo e l'esistenza di altri corpi fuori di sé. Il sentimento della esteriorità nasce quando il movimento della Statua⁶⁸⁹ è arrestato

⁶⁸⁴ P. Salvucci, *Introduzione*, in E. B. de Condillac, *Trattato delle sensazioni*, cit., p. X.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. XV.

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. XVII.

⁶⁸⁷ *Ivi*, p. XVIII. Ricordiamo degli accenni che abbiamo già steso riguardo alla coscienza come dialogo dell'anima con se stessa senza voce, «neu fwn», cfr. *supra*, nota 24 al §9.

⁶⁸⁸ Così suona questa questione (questione che abbiamo già incontrato, nella diversità che ovviamente intercorre, in Husserl) nelle parole di Condillac stesso: «per una parte tutte le nostre conoscenze provengono dai sensi; per l'altra le sensazioni non sono che nostre maniere d'essere. Come dunque possiamo vedere oggetti fuori di noi? In verità, pare che noi dovremmo vedere soltanto la nostra anima, modificata differentemente» (E. B. de Condillac, *Trattato delle sensazioni*, cit., p. 24).

⁶⁸⁹ Riteniamo di poter dare qui per scontata la conoscenza della 'finzione' della statua usata da Condillac, per la quale eventualmente comunque possiamo rimandare alla stessa *Introduzione* di Salvucci, cit. Qui però può essere interessante notare come la Statua si inserisca

dall'incontro e dalla resistenza di altri corpi solidi [...]. È per il sentimento della solidità che il mondo prende la sua consistenza. Ma è il movimento (l'agire) che consente al tatto di aprirsi al sentimento della solidità. C'è questo primato della prassi nel costituirsi del sentimento della solidità. L'ottimismo pratico della coscienza vivente viene così dedotto dal filosofo⁶⁹⁰.

Eccoci catapultati direttamente nei nostri problemi: per Condillac il tatto fonda egualmente l'esteriorità del mondo (pone là il mondo, potremmo dire con termini più consoni al nostro modo di procedere) e, distinguendo toccato e toccante, pone qui il corpo, *e-ducando* nel contempo gli altri sensi. Si ricordi che quello di fondare l'esistenza dell'esteriorità è esattamente il problema che Husserl affronta nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, proprio per evitare l'accusa di solipsismo⁶⁹¹: ma torniamo alla 'soluzione' che propone Condillac. Nel suo far derivare la spazialità dall'agire della mano si uniscono in qualche misura ciò che noi abbiamo chiamato "agire *sul* mondo" e "agire *col* mondo": questa azione della mano e la 'conoscenza pragmatica dello spazio' del tatto tornano poi indietro a 'educare' (proprio, potremmo dire, nel senso etimologico di 'portar fuori') gli altri sensi dalla loro in-differenza. Infatti il tatto è «il solo senso che da se stesso giudica degli oggetti esteriori, [...ed] ammaestra gli altri sensi a giudicare degli oggetti esteriori stessi»⁶⁹². Vediamo due passi interessanti proprio su questo argomento, e in particolare sul problema del 'discernimento', tema cardine riguardo alla mano (essa delimita il mondo in poli di manipolabilità, abbiamo detto a suo tempo, ma potremmo anche dire che essa lo *articola*), che noi ritroveremo soprattutto più avanti, quando affronteremo le questioni della voce e della scrittura:

un essere limitato al solo odorato⁶⁹³ non sentirà che sé nelle sensazioni che prova. Presentategli dei corpi odorosi: egli avrà il sentimento della sua esistenza, non presentategliene nessuno: egli non sentirà più se stesso⁶⁹⁴.

Il discernimento non è una cosa innata: non si può cominciare a discernere qualcosa se non in quanto guardiamo con occhi che cominciano ad educarsi⁶⁹⁵.

perfettamente nell'atmosfera del '700, il secolo del massimo fulgore, in Europa, della diffusione degli automi. Scrive Mario G. Losano nel suo volume *Storie di automi. Dalla Grecia classica alla Belle Époque*, Einaudi, Torino 1990: «con il settecento, la riunificazione tra scienza e tecnica si avvicina al compimento. Gli enciclopedisti si rivolgono agli artigiani di Francia» (p. 83). Sintomo specifico è il rinnovato interesse in campo erudito (scientifico quanto filosofico: si pensi a D'Alembert, Diderot e all'*Encyclopédie*) per gli automi, che diventano modelli per la comprensione dell'uomo stesso: anche qui agisce quel meccanismo autografico che stiamo cercando, in una delle sue infinite figure. Su questo si può consultare anche il recente testo di Sini *L'uomo, la macchina l'automa*, cit.

⁶⁹⁰ *Ivi*, pp. XXV-XXVII.

⁶⁹¹ Cfr. *supra*, §17.

⁶⁹² E. B. de Condillac, *Trattato delle sensazioni*, cit., p. 15.

⁶⁹³ Tale è la Statua all'inizio dell'opera di Condillac.

⁶⁹⁴ *Ivi*, pp. 21-22.

⁶⁹⁵ *Ivi*, p. 23.

Fin da subito notiamo come la prima citazione non sia esente da quella dinamica 'autografica' di cui andiamo in cerca: l'essere si rispecchia (e si conosce) solo attraverso le cose conosciute; è dunque evidente che queste, per così dire, gli 'tornano indietro' a definirlo. Diverso è rispecchiarsi solo negli odori, come la Statua di Condillac ben sa, per così dire, e altro è rispecchiarsi nei cinque sensi dell'uomo. Noi potremmo dire, e già abbiamo detto, e ancora diremo: un conto è essere i rispecchiati della mano, un conto essere i rispecchiati della zampa.

Ad ogni modo, tutti gli altri sensi senza quella particolare 'autografia' che caratterizza il tatto sarebbero limitati, e non potrebbero comprendere l'esistenza del mondo. «L'occhio, come l'odorato, l'udito e il gusto è un organo che si limita a modificare l'anima. Il tatto ammaestra questi sensi»⁶⁹⁶: infatti

il tatto, abituato a riferire le sue sensazioni al di fuori, fa contrarre la stessa abitudine agli altri sensi. Tutte le nostre sensazioni ci appaiono come qualità degli oggetti circostanti: esse, dunque, li rappresentano, sono idee⁶⁹⁷.

Senza l'azione del tatto, infatti, la Statua non può nemmeno sospettare «che i suoi modi di essere [le affezioni dell'anima] sian prodotti da cause estranee [...]. Vede, sente, gusta, ode, e non sa d'aver occhi, un naso, una bocca, orecchi: non sa neppure di avere un corpo»⁶⁹⁸. Al contrario, se la Statua avesse solo il senso del tatto e nessun altro vivrebbe quel «sentimento fondamentale», ossia quel «giuoco della macchina corporea» da cui la vita animale «comincia e interamente dipende»: questo sentimento fondamentale non è altro che il sentimento che il senso del tatto ha dell'azione «reciproca delle parti del corpo tra loro»⁶⁹⁹. Ecco come Condillac approfondisce il discorso:

la prima scoperta del bimbo è quella del proprio corpo⁷⁰⁰: scoperta, dunque, che non è propriamente lui a fare, ma è la natura che gliela mostra già fatta [...]. La natura gli fa percepire le sue sensazioni non come modificazioni della sua anima, ma come modificazioni degli organi [...]. Per tal mezzo l'io, invece di rimaner concentrato nell'anima, dovrà estendersi, diffondersi e ripetersi in certo modo in tutte le parti del corpo⁷⁰¹.

A fare questo, a rendere possibile questa 'espansione' dell'io (nozione il cui statuto e la cui legittimità teoretica lasceremo ad altri il compito di criticare) sono naturalmente proprio le mani, e non più in generale 'il tatto': infatti «la mano è l'organo principale del tatto, perché è quello che meglio si adatta a ogni

⁶⁹⁶ *Ivi*, p. 28.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 33.

⁶⁹⁸ *Ivi*, p. 92.

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 97.

⁷⁰⁰ Poco oltre scriverà: «la felicità più grande dei fanciulli sembra consistere nel muoversi» (*Ivi*, p. 99).

⁷⁰¹ *Ivi*, p. 103.

genere di superfici»⁷⁰², tanto che

se quest'organo non fosse così mobile e flessibile, ci vorrebbe molto tempo di più alla nostra Statua per acquistare le idee [...]; e se fosse addirittura priva di mano, come sarebbero limitate le sue conoscenze!⁷⁰³

La Statua, allora, portando le mani su se stessa, ossia

distinguendo il proprio petto dalla propria mano, [...] ritroverà il proprio io nell'una e nell'altro perché essa si sente ugualmente in entrambi, e, qualunque altra parte del suo corpo tocchi, la distinguerà nello stesso modo e vi si ritroverà ugualmente⁷⁰⁴.

La Statua impara dunque a conoscere il suo corpo, e a riconoscersi in tutte le parti che lo compongono. Appena porta la mano su una di esse, lo stesso essere senziente par che si risponda dall'una all'altra: «sono io»⁷⁰⁵.

È allora grazie alle mani che io mi rendo conto di dove finisce il mio corpo: esso arriva fin là dove toccando mi sento toccato, direbbe Husserl. Ma la mano fa anche un'altra cosa straordinaria: essa «circoscrive»⁷⁰⁶ l'oggetto che incontra, fa acquistare anche agli altri sensi un discernimento che altrimenti non avrebbero⁷⁰⁷. Prima di lasciare dunque Condillac, per riassumere possiamo dire così: la mano afferrando circoscrive l'oggetto, e quando essa è rivolta verso il mio stesso corpo lo delimita. Ma questo è proprio quello che stiamo dicendo noi: l'offrirsi del mondo in forma di afferrabile consente alla mano di configurare poli d'azione, che quindi si s-tagliano in figura di possibilità d'atto, e in questa dinamica la stessa mano si configura come mano, ossia il corpo si configura come corpo.

Da ultimo, allora, vediamo una 'conseguenza' del suo sensismo che può tornarci utile, anche per gli accenni fatti sopra alla geometria⁷⁰⁸:

è credibile che a forza di tentativi tattili [la Statua] si farà una specie di geometria, con la quale [...] giudicherà la grandezza degli oggetti [...]. Così, senza alcuna conoscenza di geometria, la Statua seguirebbe, ne' suoi tentativi, i principi stessi di questa scienza [...]; sarebbe superfluo supporre in lei idee

⁷⁰² *Ivi*, p. 140.

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ *Ivi*, p. 107.

⁷⁰⁵ *Ivi*, p. 110.

⁷⁰⁶ *Ivi*, p. 119.

⁷⁰⁷ «L'olfatto acquista un discernimento che senza l'uso delle mani non avrebbe avuto» (*Ivi*, p. 147); e similmente «l'occhio non arriva a vedere distintamente una figura se non perché la mano gli insegna a coglierne l'insieme» (*Ivi*, p. 158): «allora [quando era l'unico senso della Statua] la vista era quasi passiva; adesso ch'è unita al tatto, è più attiva: ha imparato a far uso della forza che possiede per fissar gli oggetti, sì che non aspetta che questi agiscano su di essa, ma essa va incontro alla loro azione: in una parola, ha imparato a guardare» (*Ivi*, p. 184).

⁷⁰⁸ Cfr. *supra*, §32B.

innate su le grandezze e le situazioni: a lei basta aver le mani⁷⁰⁹.

In altre parole, rimanendo fedele ai principi del suo sensismo, Condillac sostiene che non esistono 'idee innate' (sullo stampo di quelle cartesiane), ma che il corpo sia sufficiente per dare origine a qualunque conoscenza, compresa quella di scienze come la geometria: si ricorderà che Husserl sosteneva qualcosa di simile riguardo al 'misurare il mondo' del camminare dell'uomo⁷¹⁰.

Ecco che allora con Condillac abbiamo capito qualcosa in più sul fatto che l'uomo non è altro che il 'rispecchiato' delle sensazioni, o, come diremmo noi, il rispecchiato della sua corporeità. Con osservazioni utili al nostro percorso, egli nelle sue pagine, gettando un (inevitabile) ponte tra sensazione e corporeità, mette l'accento proprio sul differenziare il nostro senso del tatto da quello delle bestie, scrivendo: «le bestie hanno sensazioni, si dirà, eppure la loro anima non possiede le stesse facoltà dell'uomo. È vero [...]: l'organo del tatto è in loro meno perfetto, e non può quindi ocasionare tutte le operazioni che osserviamo noi». Condillac conclude che «l'anima delle bestie è di un ordine essenzialmente diverso da quello dell'uomo»⁷¹¹. Si noti però che nella sua 'antropologia storica', l'anima è il punto di arrivo, risultato del lavoro autografico del tatto che 'insegna' agli altri sensi la spazialità e l'esteriorità del mondo, come s'è visto: all'inizio c'è qualcosa di molto diverso, comune all'uomo e all'animale⁷¹²: è questa posizione che consente a Condillac di scrivere nel *Riassunto ragionato del Trattato delle sensazioni* che nella parte quarta dello stesso *Trattato* «si vede come l'uomo, non essendo stato da prima che un animale senziente, diviene un animale riflessivo»⁷¹³. La base di partenza in comune è, ovviamente, la sensazione, pur nella differente declinazione che di essa consentono gli organi di senso propri di ciascuna specie.

Bruno sarebbe stato d'accordo con alcune idee di Condillac, e come abbiamo visto egli si pone la domanda successiva: come mai gli orsi o le scimmie, che hanno mani (ossia un senso del tatto, direbbe forse Condillac) molto simili alle nostre hanno un' 'anima' lontana dalla nostra, nonostante il fatto che uomini e animali partecipino tutti dello stesso Intelletto Agente (abbiano tutti le stesse sensazioni, potremmo dire noi)? Il Nolano rispondeva, come s'è visto, dicendo che gli scimmioni sono 'sgraziati': noi potremmo interpretare questo 'suggerimento' a modo nostro dicendo che non avevano la posizione eretta, che consente alla mano di essere libera; ma di ciò più avanti.

⁷⁰⁹ *Ivi*, p. 133.

⁷¹⁰ Cfr. *supra*, §32B.

⁷¹¹ E. B. de Condillac, *Trattato delle sensazioni*, cit., pp. 6-7.

⁷¹² Si ricordi, in proposito, la diatriba tra Condillac e Buffon, in cui il naturalista recupera alcune idee cartesiane. Scrive M. Mazzocut-Mis: «in questo scritto [il *Trattato sulle sensazioni*], quasi per reazione alla posizione filocartesiana dell'antagonista, Condillac accentua il suo 'spiritualismo'» (M. Mazzocut-Mis, *Animalità. Idee estetiche sull'anima degli animali*, Le Monnier, Firenze 2003). La stessa Mazzocut-Mis cita a proposito dell'anti-dualismo di Cartesio un interessante passaggio dal *Trattato sugli animali*: «non sento da un lato il corpo e dall'altro l'anima, sento l'anima nel corpo. Tutte le sensazioni mi paiono solo le modificazioni di una stessa sostanza e non comprendo ciò che si potrebbe intendere per *sensazioni corporali*» (E. B. de Condillac, *Trattato sugli animali*, citato in M. Mazzocut-Mis, *op. cit.*, p. 91).

⁷¹³ *Ivi*, p. 32.

Per ricapitolare ciò che Condillac ci ha insegnato sul carattere autografico del tatto ricorriamo alle sue stesse parole, parole che forse non ci si aspetterebbe di trovare in un autore che tanta parte delle proprie idee doveva a Locke:

tocco, mi faccio più innanzi, tocco ancora: un caos viene poco a poco risolvendosi sotto i miei sguardi. Il tatto scompone, si può dire, la luce: separa i colori, li distribuisce su gli oggetti, distingue uno spazio illuminato, e in esso grandezze e figure; poi guida i miei occhi sino a una certa distanza, apre loro il cammino ch'essi debbono percorrere per portarsi lontano ed elevarsi dalla terra sino ai cieli: davanti a essi, in una parola, dispiega l'universo intero. Essi sembrano allora divertirsi negli spazi immensi, maneggiano e misurano oggetti a cui il tatto non può arrivare, e percorrendoli con una rapidità strabiliante sembrano togliere o dare a mio piacimento l'esistenza alla natura tutta quanta: al solo movimento della mia pupilla io creo o anniento tutto ciò che mi circonda⁷¹⁴.

§39. Il mondo, un segno. Il mondo indicato

Oltre alle specifiche caratteristiche autografiche di qualsiasi gesto e del tatto in particolare, ciò che importa ora è insistere più precipuamente sulla capacità che ha la spaccatura di costituire una distanza tra due elementi simbolici che *rinviano l'uno all'altro*. Questo non significa poi altro se non che tutto ciò che appare è un segno, ogni cosa rimanda cioè ad altro da sé. Naturalmente qui il nostro riferimento imprescindibile è la semiosi infinita di Peirce, che nel fondamentale scritto *Su alcune conseguenze di quattro incapacità* declina in questo senso anche il nostro tema dell'autografia, non a partire dal tatto ma proprio a partire da quell'esser-segno che caratterizza ogni cosa del mondo:

poiché l'uomo pensa solo con le parole o con altri simboli esteriori, questi ultimi possono tornare da lui e dirgli: “tu non puoi voler dire altro che ciò che ti abbiamo insegnato e anche questo lo puoi fare solo in quanto usi alcune parole come interpretanti del tuo pensiero”. Dunque, di fatto gli uomini e le parole si educano a vicenda⁷¹⁵.

La citazione è magistrale per il senso del nostro cammino: in esso risuona, declinato originalmente, il problema della circolarità linguistica; risuona l'idea per cui tutto è un segno (uomo compreso); risuona, infine, l'idea del carattere autografico dell' 'esteriorità', se possiamo dire così. È d'altronde evidente che a questo punto del nostro percorso assolutamente non ci sono parole: la citazione va dunque ben compresa per quanto può essere affine ai nostri scopi.

⁷¹⁴ *Ivi*, pp. 218-219.

⁷¹⁵ C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, in “Journal of Speculative Philosophy”, 2, 1868, pp. 150-157, ripubblicato in Id., *Collected Papers*, cit., 5.264-317. Trad. it. a cura di G. Maddalena, *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in Id., *Scritti scelti*, cit., p. 141.

In ogni caso, tentiamo di approfondire meglio il carattere di segno proprio di ogni cosa nel mondo: a questo scopo riferiamoci ancora una volta a Sini.

Ogni lampeggiare ha bisogno di negare il buio (per affermarsi) e quindi di portarlo con sé, in una forma che fa del suo sé (del suo senso) un differimento di senso. Il lampo, infatti, come qualsiasi cosa o evento, non è mai una presenza pura e assoluta, ab-soluta, cioè (nel suo caso) sciolta nel buio [...]. Ciò è di ogni evento⁷¹⁶.

La presenza è sempre l'*analogon* di sé. Questa situazione si potrebbe definire, sempre sulla scorta di Sini, una oscillazione: il sole oscilla tra sé e il buio, la presenza oscilla tra sé e il suo *analogon*⁷¹⁷. Di nuovo con parole a metà strada tra Sini e Heidegger, il fenomeno è ciò che si manifesta nascondendosi (ossia sottraendosi – ricordiamoci di quanto lo stesso Heidegger dice a proposito della parola *a-letheia*), o ancora più precisamente: la cosa che si manifesta a sé in presenza non è la cosa che si manifesta da sé in presenza, esattamente perché è la cosa che si manifesta da sé in presenza⁷¹⁸. In questa dinamica, in questo movimento ondulatorio mai sopito⁷¹⁹ si esplica il carattere di rimando dell'ente; Heidegger direbbe: dell'utilizzabile. Anche qui, il filosofo può esserci di grande aiuto nella comprensione dei nostri problemi. Si legge infatti in *Essere e tempo*:

muovendo dalla significatività, aperta nella comprensione del mondo, l'esser-preso l'utilizzabile prendendosene cura comprende quale appagatività possa aver luogo con l'ente che via via si incontra⁷²⁰.

Grazie al carattere segnico dell'utilizzabile (la sua rimandatività), esso viene compreso nella sua appagatività, ossia nel suo 'per'. Questa comprensione ha la struttura del comprendere ermeneutico: comprensione di segni infinitamente rinviata nella sua conclusione, semiosi infinita del mondo e dell'umano. Infatti, come dicevamo nel paragrafo dedicato a questa

⁷¹⁶ C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, cit., p. 186. Si noti che questi passaggi sono singolarmente al confine tra Peirce, Heidegger e il Merleau-Ponty de *Il visibile e l'invisibile*, laddove quest'ultimo tematizza proprio la dinamica figura-sfondo (certo con riferimento a Husserl e alla *Gestaltpsychologie* o 'teoria della forma') in relazione appunto alla dinamica sottesa tra visibile e invisibile.

⁷¹⁷ Si tenga presente un nesso fondamentale: questa dinamica è quella che abbiamo definito "la presenza che, manifestandosi da sé, nasconde ciò che si manifesta", riferendoci alla mano. Cfr. *supra*, §34.

⁷¹⁸ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 137.

⁷¹⁹ Hegel approvverebbe: proprio la mancanza di movimento dialettico costituiva il nocciolo della sua critica all'assoluto schellinghiano, come abbiamo brevemente considerato all'inizio di questo nostro capitolo: con queste ulteriori specificazioni forse riusciamo ad affrancarci ulteriormente dall'originaria imprecisione del nostro dire; si sarebbero però potute introdurre fin da subito queste riflessioni solo a discapito della comprensione del cammino genealogico che stiamo mettendo in atto.

⁷²⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 183.

questione⁷²¹, a 'lasciare essere' l'ente è l'Esserci stesso che, a differenza dell'animale, ha la sua caratteristica fondamentale nell'esser progettante (progettarsi nell'*a che* dell'utilizzabile), ossia ancora, nell'appartenere a una dinamica segnica originata da molteplici passaggi. Fabris ci aveva molto aiutato a comprendere come, per riutilizzare proprio nostre espressioni, la *Wirblichkeit der Welt* esista in relazione all'esser-ci dell'Esserci, ma l'essere dell'Esserci dipende dal fatto che ad esso il mondo si dà in figura di significatività aperta, ovvero di rete di rimandi: al fondo della catena del rimandare c'è l'Esserci, potremmo dire, il che però comporta anche che al fondo della catena non ci sia altro che lo s-fondamento, lo s-profondo dell'umano (nell'umano). A rendere possibile tutto questo è l'originaria dinamica segnica, o 'indicale', in cui l'uomo è già sempre iscritto in virtù della sua esistenza (ricordiamoci di Merleau-Ponty: l'esistenza è trascendenza), ossia in virtù del suo essere-nel-mondo, ossia ancora in virtù della percezione e della *praktognosia* propri di quel corpo che l'Esserci necessariamente è. Questa serie di passaggi, nella connessione di autori spesso anche diversi, ci permette di collegare in modo proficuo il nostro discorso sullo sfondo di molteplici istanze teoriche.

Insistiamo sugli ultimi passaggi della nostra catena argomentativa tentando di comprendere questo: nell'oscillazione tra essere ciò che si manifesta da sé e ciò che non si manifesta⁷²² (il fenomeno manifesta il suo significato e nasconde il suo senso, potremmo dire con Sini), la cosa-in-presenza si configura come un segno, come qualcosa che rimanda ad altro da sé. Questa concezione è però problematica, se non si comprende da dove deriva l'originale dinamica segnica: in queste espressioni, dire che Lo Stesso è oscillante significa sostenere qualcosa del tipo che esso è fatto 'per l'uomo', nel senso finalistico dell'espressione, dato che l'uomo è l'unico in grado di frangere questo movimento e di 'fermare' la presenza nel suo *in-quanto*, portandola alla semplice-presenza (cosa che in effetti vedremo accadere proprio con l'uso della voce). Infatti Heidegger, interlocutore primo di questa nostra analisi, considera l'animale precisamente 'mancante', come abbiamo visto, e lo definisce "stordito": esso viene dunque caratterizzato negativamente nei confronti dell'uomo. Attenzione a ciò che si sta dicendo: un conto è sostenere, come facemmo, che l'animale sorge per stacco retroflesso dall'uomo (è la negatività dell'uomo, direbbe Hegel); un altro è riciclare l'idea della *scala naturae* sostenendo che l'uomo ha una *migliore* (nel senso di *più conforme*) comprensione del mondo. Qui il dire con Heidegger è un dire «umano, troppo umano», e dunque infine ancora superstizioso (la superstizione dell'antropocentrismo), a cui noi non possiamo aderire. È infatti necessario mostrare, come abbiamo tentato di fare, che la genesi del segno deriva dalla gestualità originaria della mano (intendendo il tutto in senso non empirico, ovviamente), per comprendere tutto il resto: altrimenti, ci si dimentica del passaggio fondamentale, e tutto rimane oscuro e presupposto, più che indagato genealogicamente.

⁷²¹ Cfr. *supra*, §24.

⁷²² Sull'argomento cfr. il §7, in particolare il 7C, di *Essere e tempo*, cit., ma anche le pagine conclusive di *Scrivere il fenomeno*, cit., o lo stesso testo di C. Di Martino, *Segno, gesto, parola*, cit.

Tornando a noi, dobbiamo notare che con il concetto di “oscillazione” siamo tornati a quello che dicevamo sopra, pur nella diversità di termini: Lo Stesso (così dice Sini) indifferente delle vacche tutte nere è allora rileggibile in questi termini, in qualche modo più appropriati che non l'indistinzione di cui parlavamo: è la situazione in cui ogni cosa nasconde il suo contrario e nello stesso tempo si offre in esso (oscillando), in un *analogon* di sé. Allora, se intendiamo così la sfera primordiale, cioè come propriamente simbolica e intrinsecamente dinamica (secondo la dinamica dell'oscillazione – Hegel direbbe forse “dialettica”), il gesto opera la spaccatura che delimita la cosa in quanto traccia di altro da sé: è col gesto che si rompe l'indistinzione originaria in un intreccio di polarità rimandanti (a se stesse). Adesso, come già notavamo prima, si può dire: di qua c'è il mondo, di là c'è la mano, e i due poli si corrispondono in un'unità simbolica e così via (attenzione: possiamo dirlo senza contraddirci, come invece prima accadeva tematizzando la ‘sfera primordiale’, ma ciò non toglie che, nel momento in cui mano e mondo si costituiscono come poli rinviatesi non c'è nessuno che lo sappia: la mano e il mondo certo non lo *sanno*). Ciò che stiamo qui dicendo naturalmente non è altro che dire che il gesto originario costituisce il simbolo originario (il gesto trascendentale costituisce il segno trascendentale).

Vediamo ancora questo punto, di fondamentale importanza: la stessa dinamica che sottostà alla mia relazione col corpo non è poi altro che una dinamica segnica. Insistiamo su un aspetto importante: ‘io’ a questo livello non ci sono ancora, quindi si prenda il tutto *cum grano salis*. In ogni caso, si può dire della mia relazione col corpo ciò che Heidegger diceva dell'essere-nel-mondo: non siamo nel nostro corpo come il pesce è nell'acqua o come la chiave è nella toppa. Già Kant si poneva delle domande simili, quando chiedeva: dove siamo nel nostro corpo?⁷²³ Da nessuna parte e in tutte, si dovrebbe (ovviamente) rispondere, e non ‘nel cervello’ come qualche filosofo o scienziato un po' scherzoso vuol sostenere.

Noi siamo nel nostro corpo ma non lo siamo, potremmo allora dire, accennando a una distinzione fondamentale: per l'animale naturalmente non è così, l'animale è il suo stesso corpo, non lo *ha*. Perché accade questo? La domanda è cruciale, come si capisce, ma ormai abbiamo tutti gli elementi di cui necessitiamo. Accade questo perché all'animale manca l'originaria dinamica segnica del rimando, egli non la frequenta. Heidegger dice che l'animale è povero di mondo perché «all'animale è sottratta la possibilità di comprendere qualcosa *in-quanto* qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto»⁷²⁴. È questo ciò che il filosofo tedesco intende per “stordimento”: l'esser-presi nel proprio essere preudenti-cura delle cose⁷²⁵. Basti sottolineare

⁷²³ Cfr. C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, cit., p. 190.

⁷²⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 316.

⁷²⁵ Nietzsche non manca mai di considerazioni profonde: «osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente al suo piacere e dolore, attaccato cioè al piolo dell'istante, e perciò né triste, né tediato [noi dicevamo con Heidegger, nel nostro §24, che solo l'uomo, in quanto intrinsecamente temporale, può provare la noia profonda]. Il veder ciò fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale

che è il rimbalzo del corpo (come abbiamo detto più volte, essere i rimbalzati della mano e essere i rimbalzati di una zampa è molto diverso) a costituire un'importante differenza; più in generale e più semplicemente si potrebbe dire che l'animale non ha accesso alla dinamica segnica proprio perché non ha il nostro corpo, egli non ha quella percezione che è la nostra percezione, il nostro manipolare il mondo, il nostro camminare il mondo e così via.

Facciamo un ulteriore passo avanti: le stesse considerazioni qui svolte sulla relazione col corpo valgono anche per la relazione col mondo: è grazie alla dinamica segnica che noi possiamo abitare il mondo senza esserlo, e anzi ponendocelo di contro come se fosse un oggetto. Come nasce questa nostra convinzione di non essere il mondo, così come non siamo il nostro corpo, e anzi di averlo di contro come un oggetto?⁷²⁶ Nasce proprio dalla costitutiva distanza (distanza tra me e il mondo, tra me e il corpo, tra il corpo e il mondo) che mette in opera la relazione segnica, catturata gestualmente (ricordiamoci infatti che in principio è l'azione) attraverso l'*indicare*, caratteristica fondamentale del dito dell'uomo libero da ogni cosa e quindi disponibile ad accogliere ogni cosa.

Ricapitolando: è solo perché il corpo non sta nel mondo come la chiave nella toppa che si può dire che l'afferrare è un porre il mondo a distanza, come se il mondo fosse un fuori. Questo si può fare perché il mondo non è già da sempre un là fuori, ma è un appunto un simbolo, costituisce un'unità col corpo che viene spaccata solo in un secondo tempo, grazie all'azione e al gesto pro-tendentisi che configura il mondo come manipolabile e come indicabile.

§40. *Il mondo in prospettiva. A partire da Nietzsche e Wittgenstein*

Facciamo adesso una svolta verso una figura dell'umano la cui comprensione è decisiva per il senso del nostro cammino. Abbiamo detto che il gesto rompe l'intero di partenza proiettando i due poli a distanza, alla giusta distanza; questo si può esprimere anche dicendo che il gesto articola il pieno e il vuoto, ponendoli in relazione, come del resto già ci siamo espressi dicendo che il mondo si configura come pieno per il vuoto della mano. Ma questa 'articolazione' va compresa nella sua complessità: seguiamo Sini, allora, quando scrive che

ora possiamo far cadere una parola riassuntiva e illuminante [...]: tale parola è 'prospettiva'. L'evento del gesto è un evento di prospettiva o l'evento della prospettiva. Il che non è detto solo in riferimento al gesto visivo, poiché in ogni gesto vi è l'emergenza di una prospettiva. Ed è in base alla prospettiva che dobbiamo intendere ciò che Husserl e Heidegger nominavano come *Umwelt*⁷²⁷.

egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia la felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale» (F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali: sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974, p. 81).

⁷²⁶ Ricordiamoci – pur nelle differenze, anche profonde – la questione di Condillac: come so che queste sensazioni sono di oggetti esterni o non appartengono direttamente a me?

⁷²⁷ C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, cit., p. 178.

Questa citazione è davvero 'illuminante' per il nostro percorso: col dire che il gesto è un evento di prospettiva stiamo compiendo i primi passi nella vera ricostruzione genealogica del sapere dell'uomo. Potremmo allora forse dire così: l'azione è il primo sapere, in un senso molto speciale, nel senso, si potrebbe dire, di Nietzsche: noi spacchiamo il mondo (il tutto originario del mondo) ponendolo così a distanza, e inserendo così facendo, come se fosse un'intercapedine, quel 'senso umano' di cui parlava Merleau-Ponty. Qualcosa, seppure naturalmente in altri termini, riguardo al carattere originariamente prospettico di ogni gesto ha intravisto anche Heidegger:

l'atto originario dell'interpretazione non consiste in una proposizione asseverativa teoretica, ma nel riporre o nel cambiare l'utilizzabile che risulta inadatto alla visione ambientale preveggenza e prendente cura, 'senza dire verbo'. La mancanza di parole non significa però la mancanza di un'interpretazione⁷²⁸.

Proprio perché ci può essere interpretazione (il nesso tra prospettiva e interpretazione è evidente) anche senza la parola, possiamo dire che il gesto (prima scrittura del mondo in questo senso, e forse anche primo foglio-mondo) apre una prospettiva, e anzi apre *la* prospettiva: apre il mondo in figura prospettica, in figura articolata. Vediamo il testo di Sini e Rossella Fabbrichesi *Variazioni sul foglio-mondo*:

una prima reduplicazione 'scritta' (del mondo) potrebbe ravvisarsi nelle gestualità mimiche e mimetiche. Qui la superficie materiale della trascrizione è il corpo del soggetto. Se indico, ammicco, sorrido, aggotto la fronte, porgo la mano ecc. presento un corpo espressivo che nei suoi segni allude a universi di significati e a pratiche possibili⁷²⁹.

Qui si tratta solo di esempi (l'indicare, l'ammiccare), e ovviamente siamo ancora, in questa figura dell'umano, molto lontani da un corpo 'espressivo'. A rimanere è il 'senso' della citazione: la gestualità offre il corpo come supporto di scrittura.

Affrontando più profondamente il tema della messa-in-prospettiva attuata dal gesto, possiamo ricordarci anche di un passo brillante di Mead che abbiamo già citato nel capitolo a lui dedicato, tratto da *The Philosophy of the Act*, un testo meadiano che non è mai stato tradotto in italiano:

al di là della concezione di un mondo assoluto di cui le prospettive costituiscono rappresentazioni parziali, si configura un'altra possibilità, quella di un universo fatto di prospettive. Quale di queste prospettive è quella giusta,

⁷²⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 194. Si potrebbe insistere sulla questione dell'inutilizzabile, ma ci porterebbe probabilmente fuori strada.

⁷²⁹ C. Sini e R. Fabbrichesi-Leo, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, cit., p. 101.

da un punto di vista metafisico? A questa domanda non c'è risposta, eccetto l'inclusione mistica di tutte le prospettive e di noi stessi nell'Assoluto. Ma l'Assoluto non risponde a nessuna domanda. Esso appaga un'aspirazione emozionale al prezzo del sacrificio dell'intelletto⁷³⁰.

A sostegno di questa citazione, come forse ci si ricorderà, si era citato quel noto aforisma de *La volontà di potenza* che recita «no! Proprio i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni. Non possiamo stabilire nessun fatto 'in sé': forse è assurdo il volere qualcosa del genere»⁷³¹. E del resto chi altri se non Nietzsche, autore di pagine taglienti ed efficaci in particolare proprio su questo tema, può aiutarci a sceverare il problema del prospettivismo? In varie foggie esso è d'altronde già emerso più volte nel nostro percorso, sia in relazione a Mead⁷³² che in relazione a Heidegger e alla circolarità linguistica⁷³³, nonché con riferimento alla semiosi infinita di Peirce⁷³⁴, o allo stesso pensiero delle pratiche di Carlo Sini⁷³⁵. In questo caso però esso compare in relazione all'azione: c'è dunque da intendersi bene. Ma torniamo sul nostro percorso: con quello che abbiamo detto ora possiamo 'sfruttare' per i nostri scopi alcuni aforismi riordinati ne *La volontà di potenza*, cogliendone anche appieno le vette di profondità raggiunte dal pensiero nietzscheano:

noi possiamo *capire* solamente un mondo che noi stessi abbiamo *fatto*.⁷³⁶
 'Pensare' [Noi potremmo dire: agire⁷³⁷] è *imporre forme*.⁷³⁸
 La costrizione soggettiva è una costrizione biologica; l'istinto dell'utilità

⁷³⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, cit., p. 99.

⁷³¹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 271. Per tutto questo discorso cfr. *supra*, §9. Si confronti, per un ulteriore stimolo, questa citazione con la seguente di Peirce, tratta da *La logica delle relazioni*: «che cos'è la realtà? Forse non c'è proprio niente del genere. Come ho detto ripetutamente, essa non è altro che una retroduzione, un'ipotesi di lavoro che proviamo, la nostra disperata minuscola speranza di conoscere qualcosa» (C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 294).

⁷³² Cfr. *supra*, §9.

⁷³³ Cfr. *supra*, §14.

⁷³⁴ Cfr. *supra*, §15.

⁷³⁵ Cfr. *supra*, §28.

⁷³⁶ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., §495. D'ora in poi, per chiarezza dei rimandi, ci riferiremo a questo testo segnalando il numero dell'aforisma, e non il numero di pagina.

⁷³⁷ Ricordiamoci di Faust (sui rapporti tra Nietzsche e Goethe molto è stato scritto e molto si potrebbe probabilmente scrivere): «sta scritto: In principio era il pensiero\ Medita bene la prima riga,\ la tua penna non abbia troppa fretta!\ È il pensiero che foggia e crea ogni cosa? Dovrebbe essere: In principio era la *forzala*». Oltre a riscuotere probabilmente l'approvazione di Nietzsche stesso, questo accostamento è indicativo dell'intero nostro percorso: già l'avevamo accennato all'inizio, ma ora forse ne siamo venuti meglio in chiaro.

⁷³⁸ *Ivi*, §499. È anche in riferimento a questa idea nietzscheana che Sini scrive, con una notazione utile da tener presente: «lavoro e conoscenza si intrecciano profondamente, sicché anche la conoscenza, si deve dire, è un lavoro, poiché entrambi, lavoro e conoscenza, operano trasformazioni. L'azione trasformatrice della conoscenza è appunto quella di trascrivere la x ignota in una cosa che si suppone efficace per spiegare, o dispiegare, la x, e così cominciare a padroneggiarla un po' meglio» (C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 49; sul lavoro cfr. *infra*, §48). Sulla volontà di verità si può consultare C. Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

che ci fa ragionare come ragioniamo sta nel nostro corpo, noi siamo quasi questo istinto... Ma quale ingenuità ravvisarvi una prova del fatto che noi qui possederemmo una 'verità in sé'...⁷³⁹

Commentiamo in particolare la terza citazione, dando per scontato che le altre due siano ormai chiare alla luce del nostro percorso. Le considerazioni che stiamo svolgendo infatti potrebbero dare adito ad interpretazioni dogmatiche poco consoni al tenore del discorso che qui si sta cercando di svolgere: l'appello empirico all'importanza del corpo, del gesto, della mano e così via, infatti, non può comportare l'irrigidimento del pensiero su canoni presunti 'in sé'. Spieghiamo meglio: appellarsi ad un aspetto empirico, o dire che il corpo umano è 'necessario e immanente', come sostenevamo sopra con Merleau-Ponty, non deve dare adito a sproloqui su 'verità in sé' (magari aggiungendo a mo' di appendice posticcia 'naturali!') del corpo o del mondo. Infatti è proprio il corpo, e in particolare i suoi gesti, che continuamente e costitutivamente non possono fare altro che articolare il mondo e, così facendo, metterlo in prospettiva. Come diceva la citazione di Sini riportata sopra, non solo la vista è un particolare 'punto zero' da cui accade la nostra visione del mondo; anche l'azione determinata (*Die Tāt*, l'atto) nel porre il mondo a distanza lo pone sempre in prospettiva; distanziare il mondo significa metterne in rilievo un suo aspetto particolare e far cadere gli altri all'indietro, nell'invisibile, come adombramenti, direbbe Husserl, di quell'apparire. Per dare un ulteriore stimolo, questo significa lasciar da parte l'*in-utilizzabile*: ma non possiamo che tralasciare. Lasciando Nietzsche per Wittgenstein potremmo dire che non è vero che «il mondo è la totalità dei fatti»⁷⁴⁰ (*Tatsachen*); mondo è la totalità degli atti (ossia proprio quel *die Tāt* del nostro 'inizio'), ossia è la totalità delle (infinite) prospettive sul mondo. Ma, come abbiamo visto, l'atto è sempre nel mondo, col mondo e sul mondo: il mondo stesso dunque non è altro che la totalità di ciò che si può fare del mondo (il significato del mondo è ciò che siamo disposti a fare di esso: ricordiamoci di Peirce).

Ancora Wittgenstein dice: «noi ci facciamo immagine dei fatti»⁷⁴¹ (*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*). Ma allora, in base a quanto detto prima, "farsi immagine dei fatti" non significherà altro che: "farsi immagine del mondo"; ossia ancora: farsi un'immagine del mondo significa avere una immagine di ciò che si può fare del mondo, nel mondo, col mondo e sul mondo; Ecco qui: noi possiamo avere un'immagine del mondo solo perché noi stessi *di-segnamo* il mondo, con le mani e con i piedi, nelle sue infinite possibilità d'azione. Noi

⁷³⁹ *Ivi*, §515. Si noti, pensando ad Heidegger: l'istinto dell'utilità sta nel nostro corpo (questo è proprio quello che abbiamo detto accostando *Essere e tempo* a *Fenomenologia della percezione*), ed è dall'utilità (dell'utilizzabile, intendiamo noi, anche se Nietzsche ha ovviamente in mente la potenza) che nasce il nostro ragionare. Il fenomenale (in tutti i sensi) autore dell'*Also Sprach Zarathustra* con poche pennellate è in grado di rimescolare le carte di tutto un percorso.

⁷⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. cit., proposizione 1.1. In generale per l'originale tedesco cfr. C. Sini, *Scrivere il silenzio. Wittgenstein e il problema del linguaggio*, cit., nonché il nostro paragrafo sullo stesso Wittgenstein, cfr. *supra*, §13.

⁷⁴¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposizione 2.1

possiamo avere un pensiero (ricordiamo ancora di Wittgenstein: «l'immagine logica dei fatti è il pensiero»), ossia di nuovo avere un'immagine del mondo, proprio perché di-segniamo attivamente il mondo stesso percorrendolo, manipolandolo, osservandolo, vivendolo – in una parola: *abitandolo*. Aveva ragione Nietzsche: noi possiamo capire solo un mondo che noi stessi abbiamo fatto.

Per continuare nel collegamento con la prima sezione del nostro terzo capitolo, potremmo dire che se c'è qualcosa su cui siamo d'accordo con Nancy è proprio qui: l'essenza dell'inizio duale di cui parlavamo nel capitolo precedente non è solo duale, ma propriamente plurale: essa è singolare plurale nel senso che ogni singolo corpo, gesto o grafema mette in prospettiva la pluralità del mondo. In questo senso certamente possiamo dire che l'essere è singolare plurale. Per esplicitare meglio questo essere singolare plurale del mondo in prospettiva, forse possiamo insistere ulteriormente sulle nostre parole con un'altra catena di osservazioni simile a quella che abbiamo costruito prima seguendo Wittgenstein: vediamo dove ci può portare seguire, questa volta, Leibniz.

§41. A partire da Leibniz. *Manus speculum mundi*

Ricominciamo dal gesto che apre una prospettiva sul mondo, o meglio, che mette il mondo in prospettiva. Capiamo bene: non c'è prima un mondo che viene poi preso e posizionato in una determinata maniera, ma c'è l'emergenza di un mondo sempre in figura prospettica. Quando il mondo emerge, in altre parole, esso porta con sé la prospettiva del gesto che l'ha istituito nei suoi infiniti adombramenti. Ma allora, mettere in prospettiva col gesto non significa altro che 'grafiare' il mondo: ci sia permesso il gioco di parole, non pretenzioso a nostro parere, se si capisce che il gesto si inserisce ne Lo Stesso si potrebbe dire 'graffiandolo', ed è proprio nell'apertura, nel graffio che si istituisce il mondo (e il gesto stesso, ovviamente e come ormai è ben chiaro) in figura 'grafata', cioè in figura di grafo, di scrittura risultante dall'azione del grafema corporeo stesso. Il grafema mette in prospettiva il mondo rendendolo grafo, rendendolo esso stesso la prima scrittura del mondo, una scrittura messa in opera appunto dalla mano, quello *instrumentum instrumentorum* che riflette il mondo (ma anche se stesso) in figura tra-scritta, trans-ferita, in figura di metafora (*meta-pherein*): questo è il primo sapere, dicevamo prima, per un senso speciale di "sapere", come a metà strada tra il 'sapere come' della prassi e il 'saper che' teoretico. Infatti scrivere il mondo, sempre, non vuol dire altro che istoriare un foglio-mondo, constatazione che porta a una considerazione paradossale (ma si tratta di uno di quei paradossi *à la* Heidegger, certo non privi di valore): *il mondo è il foglio-mondo*. E, dunque, se ci si ricorda le nostre conclusioni tratte nel §15, il mondo è un compito impossibile, ma è il compito stesso della filosofia. Heidegger a suo modo lo sapeva, e anche Leibniz ovviamente: la questione di tutte le questioni è che il mondo è, che l'ente è. *Perché l'essere, e non piuttosto il nulla?*⁷⁴², chiede la domanda più profonda, ossia

⁷⁴² Cfr. G. W. Leibniz, *Les principes de la nature et de la grace fondé en raison*, trad. it. *I principi*

chiede, a questo punto lo sappiamo, la filosofia stessa. Anche Wittgenstein sentiva qualcosa del genere quando scriveva, nei *Quaderni 1914-1916*, che «il miracolo per l'arte è che il mondo v'è. Che v'è ciò che v'è»⁷⁴³. Ma se la domanda sull'esistenza di qualcosa è la più profonda, o meglio è la filosofia stessa, possiamo allora dire che aveva allora ragione Aristotele (che pure si riferiva a Platone⁷⁴⁴):

gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia.⁷⁴⁵

Heidegger ovviamente aveva visto tutto questo quando, in *Che cos'è metafisica*, scriveva che «unico fra tutti gli enti, l'uomo, chiamato dalla voce dell'essere, esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: *che l'ente è*»⁷⁴⁶. In realtà, più propriamente noi dovremmo dire: la meraviglia di tutte le meraviglie è l'*infinità* del mondo, inteso come compito pratico; il compito del mondo è *s-terminato*, perché dovrebbe rappresentare questo termine stesso.

L'animale è, com'è evidente, anni luce da tutto questo⁷⁴⁷. Non confondiamoci, comunque, e torniamo sui nostri passi: la meraviglia per l'essere dell'ente (dell'ente *in-quanto* ente, come vedremo) arriva solo con la parola, e quindi al punto in cui siamo arrivati ora non ci sono né filosofi né, propriamente, animali.

Ancora proprio Leibniz allora può esserci utile per proseguire nella

razionali della natura e della grazia, in Id., *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001, §7: «La première question qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien*»; «la prima domanda che si ha il diritto di porre sarà: *Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?*» (p. 47 della trad. it. cit.).

⁷⁴³ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 233.

⁷⁴⁴ Cfr. Platone, *Teeteto*, 155D: «è proprio del filosofo questo [...], di essere pieno di meraviglia, né altro principio ha il filosofare che questo».

⁷⁴⁵ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, in tre volumi, Vita e Pensiero, Milano, 1993. La citazione è tratta dalla p. 11 del volume II: Libro A, 982 b 12-18.

⁷⁴⁶ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 78. Per un interessante rimaneggiamento di questo tema cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 15 ss, ma anche 73 ss., qui in riferimento proprio a Wittgenstein (Cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, cit., §6.44: «non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è»). Per una posizione contraria a quella che enunciamo in queste pagine, cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina l'automa*, cit.

⁷⁴⁷ Scrive Sini: «l'animale non contempla. L'animale non osserva mai l'essente nella sua totalità, senza aver di mira questo o quello e senza far piani; non gli è connaturale quel contemplare silenzioso che precede ogni parola e che contiene il luogo originario della parola [...]. Anche l'animale è capace in certo modo di 'stupori'. Ma esso si stupisce solo se gli si sottrae l'essente abituale. Si stupisce della sua assenza, non della sua presenza» (C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 72).

nostra catena di riflessioni, specie se ci volgiamo al suo capolavoro: la *Monadologia*. Se “avere il mondo” (inteso come contrapposto all'essere-il-mondo dell'animale) significa grafiare il mondo, ossia parlo in forma di grafo, questo avere-il-mondo è identico a scrivere il mondo: le due cose sono una. Ma scrivere il mondo (si noti che questo ‘scrivere’ non è un tra-scrivere, un *meta-pherein* su un altro supporto) è, si diceva, un metterlo in prospettiva (in un foglio-mondo). Possiamo dire così: la mondo-grafia è fare del mondo una miniatura, una mappa, in quanto che ogni gesto «disegna e fa apparire una soglia di mondo. La soglia è così uno ‘schema’ mediante il quale si opera appunto una schematizzazione del mondo»⁷⁴⁸ (ora forse capiamo meglio anche il nietzscheano «pensare è produrre forme» di cui sopra). Anche se per ora, ovviamente, non c'è ancora nessun soggetto propriamente, possiamo dire qualcosa sulla scia di Leibniz: ogni soggetto è una monade, perché ogni soggetto è una sorta di piccolo *speculum mundi*, appunto in miniatura. Leggiamo ancora Sini:

ogni soggetto [...] è specchio di questo spettacolo che è il mondo che vale per lui, nelle prospettive che gli sono volta a volta presenti: il sole, non la luna; il soggiorno, non la cucina, e così via. Quel mondo-della-vita noi lo assimiliamo qui senz'altro a questo tracciare e rintracciare percorsi, secondo quei ritmi essenziali che accompagnano le nostre giornate nelle loro misure spaziali e temporali, e che forse già suggerivano a Eraclito i suoi famosi opposti: giorno-notte, inverno-estate, desto-dormiente, giovane-vecchio⁷⁴⁹.

Una citazione così potremmo commentarla per pagine intere. Basti notare, giusto per evidenziarne la ricchezza, il riferimento alla temporalità (che Heidegger approverebbe) come costitutiva della relazione oppositiva (la temporalità dell'oscillazione, potremmo dire), nonché il riferimento ai percorsi come all'azione del corpo umano (eretto) in movimento sul suolo (*Boden*), che scrive una mappa camminando: ci siamo già occupati di questo nel nostro §32B, per cui non possiamo fare altro che rimandare ad esso.

Ma torniamo al nostro Leibniz, di cui cogliamo una citazione di rara bellezza:

ogni sostanza semplice ha dei rapporti che esprimono tutte le altre ed è di conseguenza uno specchio vivente perpetuo dell'universo [*un miroir vivant perpetuel de l'univers*]. E così come una medesima città, se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa ed è come moltiplicata *prospettivamente* [*est comme multipliée perspectivement*], allo stesso modo [...] ci sono altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente *punto di vista* di ciascuna monade⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, cit., p. 215. Abbiamo preso da questo testo, oltre che una varietà di idee e suggerimenti (com'è ovvio), anche il termine ‘miniaturizzazione’, anche se il senso in cui viene usato qui è leggermente diverso (e forse meno articolato).

⁷⁴⁹ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 182.

⁷⁵⁰ G. W. Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, trad. it. *I principi della filosofia o la*

Punto di partenza imprescindibile per considerazioni di questo tipo è la considerazione del corpo umano (come del resto abbiamo fatto anche noi sopra⁷⁵¹) non come mero *Körper* ma come corpo vivente: si noti la sottigliezza dell'argomentazione messa in atto, nei suoi ricchi nessi con vari aspetti del nostro percorso, quando Leibniz scrive che

il corpo organico di ogni essere vivente è una specie di macchina divina, o di automa naturale, che supera di gran lunga qualsiasi automa artificiale.

In effetti, una macchina costruita dall'arte dell'uomo non è macchina in ciascuna delle sue parti: per esempio, il dente di una ruota di ottone presenta delle parti o dei frammenti che per noi non sono più qualcosa di artificiale e che, riguardo all'uso cui la ruota era destinata, non serbano più nessuna traccia meccanica. Invece le macchine della Natura, cioè i corpi viventi, sono sempre delle macchine fin nelle loro parti più minute, all'infinito⁷⁵².

E ancora, ritornando al tema dell'infinità prospettica della monade («il prospettivismo nietzscheano è l'esito finale della monadologia»⁷⁵³, ha scritto Sini), consideriamo uno dei passi probabilmente meglio noti di tutta la *Monadologia*:

ogni porzione di materia può essere concepita come un giardino pieno di piante, o come un giardino pieno di pesci. Ma ciascun ramo delle piante, ciascun membro dell'animale, ciascuna goccia dei loro umori, è a sua volta un tale giardino o un tale stagno.

E sebbene la terra e l'aria interposte tra le piante del giardino, o l'acqua interposta tra i pesci dello stagno, non siano né piante né pesci, esse tuttavia contengono ancora altre piante e altri pesci, ma per lo più in una forma sottile a noi impercettibile⁷⁵⁴.

Si noti che col tema della monade, coi problemi della relazione parte-tutto che esso si porta inevitabilmente dietro, ci ricongiungiamo anche a Giordano Bruno, il quale ha dedicato alla questione alcuni dialoghi in latino (tra i quali, ad esempio, il *De Monade*)⁷⁵⁵. Proprio collegando Bruno a Leibniz possiamo allora dire che la mano è *speculum mundi* (*manus speculus mundi* recita il titolo di questo nostro paragrafo). Non può che diventare chiaro allora cosa Merleau-Ponty intenda quando dice che «l'imminenza del tutto nelle parti si

monadologia, in Id., *Monadologia*, cit., §§56-57, p. 85 (p. 84 per l'originale francese).

⁷⁵¹ Cfr., tra l'altro, *supra*, §30.

⁷⁵² G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., §66, p. 89. Si ricordi quanto detto sopra circa Condillac e i rapporti della sua Statua con la cultura degli automi e più in generale della 'meccanica' tanto comune all'epoca: l'osservazione di Leibniz si inserisce in un dibattito tutt'altro che settoriale al suo tempo. Cfr. ad esempio P. Rossi, *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 1962, ora 2002.

⁷⁵³ C. Sini, *Da parte a parte*, cit., p. 109.

⁷⁵⁴ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., §67-68, p. 89.

⁷⁵⁵ Su questo cfr. C. Sini, *Da parte a parte*, cit., in particolare cap. III, "Bruno e Leibniz: la monade", pp. 52 ss.

ritrova in tutta la storia della cultura»⁷⁵⁶.

Ma lasciamo allora Leibniz e torniamo nel vivo del nostro discorso: si diceva che il gesto, in definitiva, inaugura il mondo come foglio-mondo, ossia 'gràfia', scrive il mondo. Ovviamente è necessario comprendere che tutte queste 'scritture' di cui parliamo sono indicazioni, proprio perché costitutivamente incarnano la dinamica del rimandare indicante propria del dito che appartiene a una mano libera: la loro natura è quella dell'indice, ossia quei particolari segni che rinviano all'oggetto (al mondo, diremmo noi) direttamente⁷⁵⁷. Bisogna sottolineare, come del resto è già stato accennato, che è evidente che qualsiasi gesto è un indicare, nel senso di essere un movimento capace di istituire polarità contrapposte.

Tentiamo di cogliere ancora qualche elemento di questa dinamica costitutiva della mano con l'ente, dell'indice con l'indicato, del dito con l'oggetto, ecc., anche provando a dar ragione del motivo per cui il senso comune trova tanto difficile separarsi dall'idea che le cose fossero lì anche prima che venissero percepite. Recuperiamo così una notazione di Merleau-Ponty, non tratta però questa volta da *Fenomenologia della percezione*, ma da un altro testo cui ci siamo comunque già variamente riferiti. Si tratta naturalmente de *La prosa del mondo*: non commenteremo questa citazione perché la sua profondità si commenta da sé, e la sua inerenza al nostro discorso è, crediamo, fuor di dubbio. La si prenda per ciò che è: il termine di questa sezione, un termine che naturalmente non può far altro che tornare indietro (nella forma dell'effetto retroattivo, potremmo dire) a illuminare tutto quello che abbiamo detto, grazie ai nessi esistenti tra questo passo e pressoché tutto ciò che siamo venuti scrivendo:

la percezione, che è avvenimento, scopre una cosa percepita che gli appare come precedente, come vera prima della percezione stessa. Se essa riafferma sempre la preesistenza del mondo è proprio *perché essa* è avvenimento, perché il soggetto che percepisce è già coinvolto nell'essere in virtù dei *campi percettivi*, dei 'significati', più in generale è un corpo che è fatto per esplorare il mondo. Ciò che *giunge* a stimolare l'apparato percettivo risveglia tra questo e il mondo una familiarità primordiale, che noi esprimiamo dicendo che il percepito esisteva prima della percezione. Tutt'a un tratto i dati attuali significano ben oltre ciò che manifestano, trovano sul soggetto che percepisce un'eco smisurata, e questo è ciò che permette loro di apparire come prospettive su una cosa attuale, mentre l'esplicitazione di questa cosa andrebbe all'infinito e non saprebbe concludersi⁷⁵⁸.

c. Il gesto vocale

§42. La voce

⁷⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 65.

⁷⁵⁷ Il riferimento è a Peirce. Cfr. C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 182.

⁷⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 129.

Siamo arrivati, ora, al nodo concettuale più profondo e rappresentativo dell'intero nostro percorso: quello relativo al problema della voce umana. Lo incontrammo per la prima volta nel nostro capitolo⁷⁵⁹ dedicato alle indagini magistrali che George Herbert Mead compie su questo particolare 'mezzo espressivo'. Per addentrarci maggiormente al suo interno ricorreremo, oltre che ovviamente allo stesso Mead e ad altri autori, ad un intreccio tra vari testi di Sini, nei quali il nostro tema è affrontato da diversi punti di vista e con diversi 'focus' di approfondimento. Prima di entrare nel vivo della questione si rendono però necessarie due considerazioni, che andremo senz'altro a svolgere.

Innanzitutto bisogna notare che, al contrario di quanto potrebbe emergere dalla nostra trattazione, non è che prima ci sia il gesto della mano e poi il gesto vocale, o viceversa. Dire così fondamentalmente sarebbe privo di senso. Le gestualità del corpo umano emergono in uno, col corpo vivente in azione. E nemmeno, ad essere precisi, c'è da una parte la gestualità della mano e dall'altra quella della bocca: queste sono ricostruzioni a posteriori. «Toccare, annusare, gustare, vedere udire [...] sono aspetti globali di un intero non ancora distinto»⁷⁶⁰. Scrive Sini ne *Il simbolo e l'uomo*:

nell'esperienza concreta noi non siamo mai di fronte a uno di questi grafemi preso isolatamente dagli altri [...]: mai o quasi mai noi afferiamo ma non vediamo, vediamo ma non udiamo (e dovremmo aggiungere altri grafemi in corrispondenza del gustare e dell'odorare): ciò che accade è sempre una complicazione di più gesti in una unità di risposta che è un grafema complessivo di vari grafemi. È così che via via si costituisce il corpo vivente e percipiente secondo strutture specifiche complesse⁷⁶¹.

Noi potremmo dire che anche Condillac sapeva qualcosa del genere, quando, concludendo il *Trattato delle sensazioni*, diceva che la sua Statua, che acquista una dopo l'altra i vari sensi, «è certo una finzione. Ma perché una cosa simile non dovrebbe valere anche per l'uomo?»⁷⁶². Anche noi, stando a Condillac, proponiamo una lettura dei problemi che indaghiamo qui certo parziale e spesso forse inadeguata, ma che non rinuncia a una pretesa di validità profonda.

In secondo luogo, si noti che nel nostro tracciare analisi sul tema della voce siamo noi che 'analizziamo', ossia: è proprio quel soggetto nato dall'introiezione della voce a parlarne. Ancora, come sempre, siamo all'interno di quel nostro circolo del "dire l'origine di cui noi stessi siamo gli originati", che ci ha accompagnato e dal quale ancora non siamo usciti (né sarebbe stato auspicabile farlo – né alcuna indagine genealogica può farlo).

Per introdurci nell'argomento della voce recuperiamo proprio le analisi autografiche di Condillac sul tema del tatto, considerandone una notazione per noi ancora inedita: un senso che si riflette in maniera peculiare, oltre al tatto, è

⁷⁵⁹ Cfr. *supra*, §11.

⁷⁶⁰ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 76.

⁷⁶¹ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, pp. 208-209.

⁷⁶² E. B. de Condillac, *Trattato delle sensazioni*, cit., p. 225.

l'udito. Al contrario del tatto, io non mi 'odo udire', come il tatto si 'toccava toccante': qui, evidentemente, la dinamica autografica è di tutt'altro tipo. È precisamente di questa dinamica che dobbiamo occuparci ora, la dinamica per cui la voce si riflette su chi la emette. «La voce – scrive Carlo Sini ne *Gli abiti, le pratiche, i saperi* – possiede una funzione oggettivante autografa del tutto peculiare»⁷⁶³.

Dobbiamo prima di tutto porci una questione capitale: *che cosa c'è, ora?* Non certo la mente umana; non certo delle emozioni da esprimere, come voleva Darwin. Noi, in questa figura dell'umano, non siamo altro che i rispecchiati dell'azione della mano: non siamo dunque altro che un corpo vivente in azione nel mondo, ossia una mano che si protende a spaccare la 'sfera primordiale', inaugurando il graffio e, in esso, i due poli della dinamica segnica. Siamo, cioè, in un mondo costituito da poli d'azione per una mano che si offre disponibile per tutto, e nient'altro. Tutto il resto comincia con la voce, con il grido dei 'bestioni', come avrebbe detto Vico⁷⁶⁴. Ma, affianco a tutto questo che abbiamo già analizzato, c'è anche l'udito, con le sue particolari caratteristiche autografiche, e con esso si dà il gesto più importante per l'uomo: il gesto vocale.

Qual è allora la peculiarità che investe il senso dell'udito? Qual è la peculiarità propria di quel gesto particolare che è la voce? La mano spacca, s'era detto: spacca l'intero di partenza in due polarità. La voce invece no, la voce fa altro: la voce *crea*. Essa, «unica tra tutti i gesti, produce fenomeni che prima non esistevano»⁷⁶⁵, pro-duce⁷⁶⁶ i fenomeni. Anche Heidegger annetteva una funzione del genere alla parola poetica: nelle parole di Gadamer, si può dire infatti che «l'essenza dell'arte non è costituita dalla trasformazione del preformato, né dalla rappresentazione dell'ente preesistente, ma dal *progetto* grazie al quale qualcosa di nuovo emerge come vero»⁷⁶⁷. Il parallelismo non è casuale, perché per l'Heidegger de *L'origine dell'opera d'arte*⁷⁶⁸ è proprio il lavoro artistico ad aprire la verità (noi diremmo: l'evento del significato) – una certa lettura delle pagine conclusive di Hegel e della figura dell'artigiano nella *Fenomenologia dello spirito* potrebbe andare di pari passo, ma non abbiamo qui il tempo di soffermarci⁷⁶⁹.

Comunque, cerchiamo di capire bene cosa significa questo essere-in-udito della voce⁷⁷⁰: essa infatti spacca tanto quanto il gesto, solo che in un modo peculiare, poiché essa spacca il silenzio, introducendo nel mondo non

⁷⁶³ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 27.

⁷⁶⁴ «Da siffatti primi uomini, stupidi, insensati ed orribili bestioni, tutti i filosofi e filologi dovevan incominciare a ragionare la sapienza degli antichi gentili». G. Vico, *Principi di scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Riccardo Ricciardi Editore, Milano – Napoli 1953, ora Mondadori, Milano 1992, p. 144 (§374).

⁷⁶⁵ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, p. 27.

⁷⁶⁶ Cfr. C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 214.

⁷⁶⁷ H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, trad. it a cura di R. Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, p. 96.

⁷⁶⁸ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, trad. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri nella selva*, Bompiani, Milano 2002.

⁷⁶⁹ Qualcosa di più preciso verrà comunque detto in proposito *infra*, §48.

⁷⁷⁰ Rinviamo per ulteriori considerazioni al nostro capitolo III.

una distanza, non un graffio, ma un fenomeno letteralmente originario e profondamente *umano*:

la voce non 'incontra' il mondo. Il tatto, la vista lo incontrano, cioè lo 'scoprono' e così lo delimitano e lo segnano a partire da sé. Non nel senso che il mondo sia già lì e il tatto vi urti contro, ma nel senso di quella esplosione e scissione complementare che prima si è descritta. La voce però non fa nulla del genere. Essa piuttosto fa accadere fenomeni in ogni senso 'inauditi'. Cioè produce *ex nihilo* fenomeni che 'non ci sono' nel mondo del tatto e della vista. Il mondo è silenzio e la voce è l'irrompere di un gesto che 'rompe' il silenzio. Ne deriva che la distanza scandita dalla voce non è scandita rispetto a un 'altro' come mondo, ma (come vedremo) rispetto a un altro come altra voce⁷⁷¹.

Lo vedremo anche noi. Per ora si noti che «è per questa sua peculiarità che il gesto vocale può definirsi l'essenziale testimonianza autofonica della propria sussistenza nel mondo»⁷⁷², scrive ancora Sini in un testo diverso da quello appena citato. Essa si iscrive là dove prima non c'era nulla, portando il mio corpo (che, come certo si ricorderà, «è là dove c'è qualcosa da fare»⁷⁷³) nella sconfinata apertura del mondo. Condillac certo apprezzerrebbe le nostre analisi, o meglio ne apprezzerrebbe la dinamica (poiché lui, della voce, non aveva colto alcunché): potremmo infatti dire che la voce esce da me (sono io che la emetto) e poi mi ritorna indietro (io mi ascolto parlare): in questo la sua 'circolarità autografica' è tanto potente (almeno) quanto quella del tatto.

Vi è un provenire della voce per il quale sorge l'emittente stesso. L'emittente è un effetto del rimbalzo e non la causa del medesimo [...]. L'emittente si trova rispecchiato nella voce, cioè si avverte e si sa nella voce che esplode. Emittente inconsapevole rispecchiato nella voce che si dà⁷⁷⁴.

Scrivevamo nel §34 che lo 'stimolo' costituito dalla spaccatura distanziante è diretto a una risposta che è un grafema, proprio come la mano che assimila a sé il mondo e insieme lo pone a distanza, costituendosi come mano. La dinamica con-costitutiva l'abbiamo anche (sempre sulla scorta di Sini) chiamata 'rimbalzo': il rimbalzo del grafema corporeo ha funzione oggettivante (costituisce il mondo) e soggettivante (costituisce, grazie al movimento autografico, il soggetto come quel soggetto che compie il gesto). La voce, gesto tra i gesti e grafema tra i grafemi, mette in opera la medesima dinamica, ma con un differenza fondamentale: nel grido si sente sé gridare. Vediamo Sini:

il gesto vocale, dice Mead e ripete Derrida ne *La voce e il fenomeno*, ha, a differenza di qualsiasi altro, la capacità di rendere affetto me stesso così come io rendo affetto l'altro. Io cioè mi sento parlare proprio così come l'altro mi

⁷⁷¹ C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, cit., p. 198.

⁷⁷² C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 27.

⁷⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 334.

⁷⁷⁴ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 199.

sente; se gli rivolgo una preghiera o impartisco un ordine mi sento pregare e ordinare, con un raddoppiamento che non accade in nessun altro gesto⁷⁷⁵.

Di Mead abbiamo già detto a sufficienza; per Derrida (giusto al fine di comprendere meglio i 'paletti' entro i quali si muove il nostro discorso e quello siniano) sia sufficiente la seguente citazione, per comprendere il *focus* del suo discorso e per tentare di entrare meglio nella tematica:

l'operazione del 'sentirsi-parlare' è un'autoaffezione di tipo assolutamente unico. Essa opera nel *medium* dell'universalità [...e] il soggetto può sentirsi o parlarsi, lasciarsi investire dal significante che egli produce senza alcuna deviazione attraverso l'istanza dell'esteriorità, del mondo, del non-proprio in generale [...]. La voce, non esigendo l'intervento di alcuna superficie determinata nel mondo, *producendosi nel mondo come auto-affezione pura*, è una sostanza significante assolutamente disponibile [...] Questa auto-affezione è forse la possibilità di ciò che si chiama la *soggettività* o il *per-sé*⁷⁷⁶.

Il punto non è semplice da cogliere: ricordiamoci quanto dicevamo a proposito del fatto che la voce è propriamente un fenomeno in-audio. Se questo è chiaro, allora diviene chiaro che nella spaccatura operata dalla voce non c'è solo il mio corpo (come produttore della voce), il mondo (come 'stringa di suoni', potremmo dire con la linguistica contemporanea), io come soggetto rimbalzato (autografato, potremmo dire), ma ci sono anche io come 'oggetto' della voce stessa: io mi sento parlare, si diceva, mentre non mi vedo vedere, per esempio. «Quel sé che è risultato e origine è, al tempo stesso, oggetto della voce: la voce mira a me, intende me»⁷⁷⁷: essa esplose là fuori per tutti⁷⁷⁸, e tra quei tutti naturalmente ci sono anch'io. Ma non solo: «il primo effetto di quella prassi che è il gesto vocale è l'autonominazione implicita». Infatti si potrebbe chiedere: «a chi è destinata originariamente la voce del bambino se non al bambino, cioè alle sue orecchie?»⁷⁷⁹. Anche Heidegger aveva colto molti aspetti della relazione esistente tra emissione della voce e ascoltare, in alcune brillanti espressioni di *In cammino verso il linguaggio* (si tenga presente che Heidegger usa l'espressione "parlare", ma propriamente a questo punto, per noi, c'è solo un emetter-la-voce, se non addirittura solo un *grido* molto poco 'linguistico'):

⁷⁷⁵ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 214.

⁷⁷⁶ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 71.

⁷⁷⁷ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 28.

⁷⁷⁸ Corballis, nel testo che abbiamo preso – come si ricorderà – a titolo di 'confronto scientifico', si avvede della caratteristica universalità della voce solo superficialmente: egli sostiene che la voce, da questo punto di vista, unisce caratteristiche favorevoli alla conservazione dell'individuo e altre sfavorevoli. Tra quelle favorevoli nomina la capacità di attirare l'attenzione degli altri; tra quelle sfavorevoli, il fatto che tra questi altri potrebbero esserci dei predatori. Ciò a cui lui assolutamente non pensa è l'intreccio tra universalità della voce e socialità umana, elemento che costituisce un limite fondamentale della sua teoria, particolarmente debole, a nostro avviso, proprio nell'interpretazione ingenua e superficiale che viene offerta del gesto vocale. Cfr. M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., pp. 260 ss.

⁷⁷⁹ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 200.

il parlare è familiarmente noto come espressione del pensiero in suoni articolati per mezzo degli organi vocali. Ma parlare è insieme ascoltare. Abitualmente parlare e ascoltare vengono contrapposti: l'uno parla, l'altro ascolta. Ma l'ascoltare accompagna e recinge il parlare non soltanto così come questo si realizza nel colloquio. La contemporaneità di parlare e ascoltare ha un significato più radicale. Il parlare è, per se stesso, un ascoltare. È il porgere ascolto al linguaggio che parliamo. Perciò il parlare è, non al tempo stesso, bensì *prima* un ascoltare. Questo ascolto del linguaggio anche precede – nel modo meno avvertibile – ogni altro possibile ascoltare. Noi non solamente parliamo il linguaggio, ma parliamo (attingendo moto e sostanza del parlare) dal linguaggio. E ciò possiamo unicamente per il fatto che sempre già abbiamo prestato ascolto al linguaggio. Ma che ascoltiamo? Ascoltiamo il parlare del linguaggio⁷⁸⁰.

Al di là delle (profonde) osservazioni heideggeriane, comunque, c'è soprattutto un punto che ci preme sottolineare giunti in questa figura dell'umano: ora, e soltanto ora, sorge l'intersoggettività. Nelle 'figure' precedenti dell'umano non c'è nulla di simile: siamo anni luce lontani tanto dal cilindro fenomenologico husserliano⁷⁸¹, quanto dal con-esserci⁷⁸², quanto dalle analisi di Jean-Luc Nancy⁷⁸³. Vediamo direttamente una citazione da *Gli abiti, le pratiche, i saperi*:

di tutto questo complesso gioco di rimbalzi e di effetti [del gesto vocale] Mead non aveva colto alcunché (né, dopo di lui, Derrida). Egli si era limitato a notare che l'emittente della voce la percepisce così come la percepiscono gli altri, sicché la voce 'oggettiva' contemporaneamente 'tutti'. L'osservazione è giusta e importante; ma anche insufficiente e genealogicamente scorretta, dal momento che presuppone 'naturalisticamente' la relazione io-altri, anziché cercare di comprenderne la genesi entro l'evento stesso del gesto della voce e per la peculiarità del suo rimbalzo autografico⁷⁸⁴.

Proprio come noi non abbiamo data per scontata l'esistenza del mondo,

⁷⁸⁰ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 199-200. Ci sia concesso di svolgere alcune notazioni a margine su questa citazione. Innanzitutto, il passo svela, a nostro parere, tutto il debito che Heidegger ancora nella sua fase 'tarda', post-*kehr*, ha con la fenomenologia. Ci possono essere analisi più brillantemente fedeli alla sfera esperienziale dell'ascoltare e del parlare di queste parole? In secondo luogo, in queste righe risuonano alcuni dei temi fondamentali del nostro percorso, passato e futuro. Lasciamo quelli 'passati' alla memoria e alle intuizioni del lettore; ci sia concesso però di mettere in evidenza come quell'ascoltare che apre la possibilità di qualsiasi linguaggio potrebbe essere interpretato (ma certo Heidegger non pensava questo) come quella dinamica di ascolto, oggettivazione e soggettivazione che si esplicherà nel rapporto tra me (come altro *alter-ego*) e l'altro nel reciproco ascoltarsi: tra poco lo vedremo meglio.

⁷⁸¹ Cfr. *supra*, §17.

⁷⁸² Cfr. *supra*, §18.

⁷⁸³ Cfr. *supra*, §19.

⁷⁸⁴ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 28.

in cui verrebbe a sorgere qualcosa come 'l'uomo', ma abbiamo visto entrambi svilupparsi a partire dall'azione e dalla spaccatura originaria in una costituzione polarizzante, così dobbiamo fare anche in questo caso: non c'è né una soggettività che ritrova gli altri da sempre riuniti in 'tacita assemblea', cosa a ben guardare molto poco fenomenologica, né un originario con-esserci che non si capisce bene come possa esistere se non per sospette virtù magiche o soprannaturali.

Vediamo di capire come, a partire dall'azione della voce, può inaugurarsi una 'intersoggettività', o, per usare termini forse più 'moderni', una comunità⁷⁸⁵. Torniamo al fatto che, gridando (non vi è qui ancora alcuna parola, né linguaggio, ovviamente), noi siamo contemporaneamente chi emette la voce e chi la ascolta, cosicché essa in qualche modo ci 'auto-oggettiva': la voce «si dà a vedere (a sentire) a se stessa», scrive Sini, e così «chiama alla presenza ancora prima del linguaggio»⁷⁸⁶. Seguiamo ancora *Gli abiti, le pratiche, i saperi*:

ora vediamo distintamente quella peculiarità del gesto vocale sulla quale si incentra l'essenziale funzione della parola, del segno linguistico, in quanto veicolo dell'autocoscienza: quella funzione che prima Wright, in modo generico, e poi Mead, in modo più articolato e profondo, hanno invocato per spiegare la nascita del soggetto umano. Il gesto vocale è un gesto che rende l'emittente oggetto del suo stesso evento gestuale. È così aperta la possibilità che l'emittente si riconosca e si sappia appunto come emittente⁷⁸⁷.

Per completare la citazione in modo ancora più consono alle nostre pagine potremmo dire che la voce è ciò che, come Wright (oscuramente) e poi Mead avevano capito, risolve il problema di Darwin: ma la strada per ritrovare l'espressione delle emozioni è ancora lunga. Ora non solo non ci sono espressioni nel vero senso della parola, ma non ci sono nemmeno emozioni – nel senso darwiniano, almeno.

Vediamo una prima descrizione dell'azione del gesto vocale. Si può dire di nuovo con Sini:

la voce, da un lato, chiama a sé il sé, e corrispettivamente a ciò chiama a sé, dall'altro lato, la cosa come l'altro da sé; allora la voce chiama alla distanza tra il sé e la cosa e ne traccia la differenza⁷⁸⁸.

La voce, potremmo dire riprendendo le fila del discorso e estendendo la portata di queste analisi, chiama alla presenza me e l'altro in quanto entrambi la udiamo. Sulla spaccatura che essa costituisce, cioè, non ci sono solo due poli,

⁷⁸⁵ Prendiamo il termine da G. Agamben, *La comunità che viene*, cit. Ma "comunità" non è solo più moderno, ma anche più pertinente: "intersoggettività" infatti presuppone dei 'soggetti già formati', mentre, come stiamo mostrando, è solo all'interno della comunità stessa che la singola soggettività può propriamente sorgere.

⁷⁸⁶ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 31.

⁷⁸⁷ Ibidem.

⁷⁸⁸ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 197.

il corpo e il mondo, ma ce ne sono tre: il corpo è a distanza dalla voce-fenomeno (che esplose, per così dire e come pure abbiamo già detto, là fuori), ossia dal mondo; ma il corpo è anche a distanza dall'altro corpo (o meglio, dagli altri corpi: la voce esplose per tutti, e non solo per me e te – come potrebbe essere un gioco di sguardi, ad esempio). Ovviamente chi emette la voce non ha alcuna idea della triplicità di questo movimento (sappiamo bene che in questa sfera, in realtà, chi emette la voce non ha propriamente nessuna idea e basta; prendiamo l'espressione *cum grano salis*): ciò che accade per lui è l'esplosione della voce che torna indietro a portarlo in presenza come l'emittente della voce. Ma l'altro corpo è tanto investito quanto lo sono io dal mio gesto vocale: esso propriamente 'mi ascolta'. Ma egli immediatamente *sa* (verbo da intender bene) che l'emittente di quella voce che sta ascoltando non può che essere un altro corpo come lui stesso è, poiché lui stesso ha la facoltà di emettere gesti vocali. Si comprenda bene: il corpo non fa alcun ragionamento induttivo, ovviamente. Ciò che stiamo qui dicendo è la *paarung* di Husserl⁷⁸⁹: io appercepisco l'altro come me, come *un me* – ossia come un *ego*, appunto un *ego* che è *alter*. Anche Wright sarebbe d'accordo con noi (e con Husserl): «noi siamo consci dell'esistenza della mente negli altri uomini e negli altri animali solo attraverso le loro espressioni esteriori»⁷⁹⁰. Anche Mead è in linea con queste osservazioni, ovviamente, quando in *La coscienza sociale e del significato* scrive che «proprio in queste rappresentazioni degli atteggiamenti altrui e propri si dovrebbe individuare la materia da cui scaturiscono i Sé»⁷⁹¹.

Dire così è già aver capito molto, ma per capire ancora meglio bisognerebbe dire che è l'altro che appercepisce me come un *alter ego*. Ciò che stiamo dicendo è che non c'è qui un *ego*, e là un *alter-ego*, ma che là c'è un *alter*, e qui un *ego* che si configura come altro dall'altro. Ci stiamo riferendo a qualcosa che Husserl forse aveva intravisto, ma non completamente esaurito: io non sono un *Ego* trascendentale chiuso nella mia sfera monadica; quello che c'è è piuttosto un corpo in azione che si costituisce per riflessione (specchiando il mondo con la mano, si diceva) nella spaccatura; e quando il gesto che si riflette è la voce l'*alter* vede me (che grido) come sé. Si noti che ora la dinamica non è più tra l'interno (mio, per qualche senso di questa espressione) e l'esterno (il mondo), ma tra due interni, per così dire, che si con-costituiscono reagendo (rispondendo) al gesto vocale.

Ecco allora: la spaccatura operata dal gesto vocale configura anche me come l'altro dell'altro⁷⁹². È a partire da questo complesso movimento di 'appaiamento' e rispecchiamento reciproco che possiamo veder sorgere la

⁷⁸⁹ Per una disamina di questo 'movimento' rimandiamo alla fine del nostro §17.

⁷⁹⁰ C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit., p. 102.

⁷⁹¹ G. H. Mead, *La coscienza sociale e del significato*, in Id., *La voce della coscienza. Raccolta di scritti*, cit., p. 75.

⁷⁹² Naturalmente in questo movimento non può non risuonare il movimento di costituzione dell'autocoscienza di Hegel, il quale scrive nella *Fenomenologia dello spirito*, con parole che facciamo interamente nostre: «adesso si tratta di un'autocoscienza per un'altra autocoscienza [*Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*]. Solo così l'autocoscienza è tale effettivamente; solo così, infatti, per l'autocoscienza diviene l'unità di se stessa nel suo esser-altro» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 273).

comunità umana, e non prima. Ciò che esiste prima (perché qualcosa certo esiste: la socialità dei 'bestioni' di Vico, o il rapporto del neonato con la madre) è più che altro una sorta di 'inter-conessione' originaria, scaturente essa stessa dal gesto 'corporeo' nel costituirsi della spaccatura distanziante:

qui non si può parlare di un'interconnessione intersoggettiva o di un'intesa intersoggettiva, sebbene queste relazioni restino a fondamento di ogni intesa successiva. Ma tali intese possono per esempio verificarsi, come tutti sanno e per esprimerci con rapidità un po' semplicistica, tra un uomo e il suo cane: il cane palesemente mi guarda negli occhi per comprendere le mie intenzioni, così come è consapevole che i gesti vocali che gli vengono indirizzati intendono qualcosa, anche quando lui non li capisce⁷⁹³.

Da un punto di vista 'etologico' (ricordiamoci del nostro proposito di colloquiare, quando possibile, coi saperi scientifici) il nostro discorso non pone alcun problema, ma neanche può ricevere conforti o 'prove sperimentali'. La 'comunità' di cui parliamo, ossia quella che sorge dalla comunanza della vocalità, è evidentemente altra cosa dallo stare insieme degli animali, o dal rapporto neonato-madre, o da quello cane-uomo: è, appunto, lo stare insieme dell'uomo, e non lo stare insieme sociale gerarchizzato delle api, o quello 'crudele' (ma lo diciamo noi, ovviamente) della mantide religiosa. La comunità specificamente umana è quella resa possibile dalla mano umana, dalla posizione eretta, e dalla voce; tutt'altra cosa, ovviamente, dalla socialità connessa, per restare sull'esempio, alle magnifiche architetture degli alveari⁷⁹⁴. Se vogliamo, quello che abbiamo tratteggiato in queste poche espressioni è un altro dei molteplici luoghi della differenza antropologica.

§43. La comunità (linguistica), la conversazione (gestuale)

Ora abbiamo «tutte le condizioni essenziali per il battesimo del sé»⁷⁹⁵, ma siamo ancora distanti dall'intendere correttamente e compiutamente non solo l'azione della voce nella sua profondità, ma anche gli ultimi passi di quel cammino concernente la genesi dell'autocoscienza che stiamo appunto qui frequentando. Ora si tratta, per così dire, di considerare la voce nella sua azione 'per tutti', nel suo agire intersoggettivo – o 'in comune', come abbiamo preferito dire.

Come ogni gesto, infatti, anche la voce richiede una risposta, che può essere normale risposta 'di mondo', come accade per il gesto della mano. Ma le particolarità della voce non si esauriscono (e già così sarebbe molto...) al suo carattere autografico, che già abbiamo analizzato; essa è anche l'unico gesto a evocare il *medesimo* nella risposta. Capiamo bene: la voce prima di tutto non chiede sé, ma chiede l'eterogeneo: il bestione che urla 'chiede' (per così dire) che si scappi di fronte al pericolo. Avviene però un 'grande salto' quando «la

⁷⁹³ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 220.

⁷⁹⁴ Cfr. J. R. e C. G. Gould, *L'architettura degli animali. Nidi, tane, alveari*, Cortina, Milano 2008.

⁷⁹⁵ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 200.

risposta al gesto vocale è un gesto della medesima specie»⁷⁹⁶, ossia un altro gesto vocale. Com'è evidente, solo all'interno di rapporti intersoggettivi (comunitari) questo può accadere; il mondo, per così dire, mi risponde sempre con un suo linguaggio (quel linguaggio in cui sono già da sempre immerso in virtù del mio corpo e della mia percezione, come abbiamo ricostruito in pagine precedenti sulla scorta di Heidegger e Merleau-Ponty), ma non con una propria voce. Solo l'altro mi può rispondere con un gesto uguale al mio, in quanto anch'esso è un corpo vivente (parlante, *Sprachleib*, come direbbe Husserl) come me.

È in questo modo che nascono i significati, intesi qui non più soltanto nel senso di pallide 'immagini ancestrali' del significato linguistico, come quei significati pragmatico-polari che avevamo trovato alla fine del nostro §31 sulla scorta di Merleau-Ponty. Non siamo ancora propriamente arrivati al significato come idealità linguistica, ma certo adesso il nostro descrivere un significato come *ciò che siamo pronti a fare in comune* rivela un aspetto ideal-intersoggettivo dalla faccia, per dir così, decisamente confortante: qui l'immagine è forse pur ancora ancestrale, ma in qualche modo più vicina a quello che noi oggi pensiamo pronunciando la parola "significato". Ma andiamo con calma, torniamo indietro e tentiamo di capire meglio, ora che abbiamo intravisto la figura dell'umano a cui ci condurrà questo paragrafo.

Ogni grafema corporeo, compreso il gesto vocale che ha di mira una risposta generica, non intende mai il medesimo. Se il bambino alza le braccia per essere preso in braccio non intende che noi, a nostra volta, alziamo le braccia. E se piange non si aspetta che noi scoppiamo in singhiozzi. Ma la cosa non va sempre così e noi dobbiamo esaminare anche quei casi particolari in cui ciò che abbiamo detto testé sembra essere smentito⁷⁹⁷.

Anche all'interno della dinamica comunitaria, allora, solitamente avviene che il gesto non richieda il medesimo, ma appunto l'eterogeneo. Ma ricordiamoci della peculiarità della voce: essa è un fenomeno vero e proprio, e porta con sé il gesto, al quale si intrama simbolicamente (*syn-ballicamente*), ossia verso il quale, potremmo anche dire, fa segno. Vediamo nel dettaglio questa dinamica:

accade allora che se la voce accompagna un gesto e la sua risposta generica (per esempio un gesto col quale voglio attirare l'attenzione di un altro, stimolando la sua risposta collaborativa), allora la risposta dell'altro si raddoppia, e si raddoppia per entrambi. Essa resta generica nell'azione (per esempio l'altro toglie ciò che mi impediva il cammino), ma diviene specifica nella consapevolezza. Il che significa che entrambi diveniamo consapevoli della voce che richiama e che nomina l'impedimento. E così possiamo dire a noi stessi ciò che diciamo all'altro e viceversa⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶ *Ivi*, p. 201.

⁷⁹⁷ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 33.

⁷⁹⁸ *Ivi*, p. 34. Il richiamo all'impedimento probabilmente non è casuale: si ricordi il tema dell'in-

La voce infatti, rispetto agli altri gesti, ha un'altra caratteristica peculiare: può sovrapporsi a qualsiasi gesto corporeo senza disturbarlo. È questo ciò che propriamente avviene all'origine: non c'è da una parte il gesto della mano, e da un'altra (dove o quando sarebbe questa altra parte?) il gesto della voce, ma accadono simultaneamente. Proprio come avevamo notato per la mano, la voce è libera per tutto, e – accadendo in quella dinamica segnica tipica dell'uomo – può indicare qualunque cosa: e la prima cosa che indica sono proprio quei gesti in concomitanza dei quali essa compare. Come fosse una musica d'accompagnamento⁷⁹⁹, essa, per così dire, riveste il gesto (Sini chiama questo intreccio «musicalità danzante del linguaggio originario»⁸⁰⁰) e, esplodendo là fuori per tutti (e non solo per te che mi guardi), trasla fuori il gesto stesso in un orizzonte comune (cioè intersoggettivo – cioè oggettivo – ci arriveremo). Essa, dunque, per il fatto generale che non ha oggetti specifici e che solo così li ha genericamente tutti» (abbiamo incontrato, si ricorderà, la stessa dinamica nelle analisi della mano) può 'incarnare' qualsiasi gesto in un orizzonte comune: torna di nuovo una declinazione possibile di ciò che Heidegger chiamava «libertà dell'uomo»⁸⁰¹, nella conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*.

Cogliamo le parole di Vitiello per capire meglio ciò che stiamo dicendo, anche in riferimento al già citato Derrida:

la scrittura (*archi-écriture*) di cui parla Derrida è dunque la parola originaria, quella che s'accompagna al gesto, che dice la parola *come* è, segnandola. *Di-segnandola*, *de-scrivendola*, *de-finendola*. La parola orale – puramente fonetica – la parola distinta, separata dalla cosa, è solo successiva⁸⁰².

Diciamo ancora più radicalmente e in profondità: la voce «ha l'assente dentro di sé, per sua costituzione e natura»⁸⁰³, e, inserendosi in quella dinamica segnica già sempre aperta (anche grazie alla pari libertà costitutiva della mano),

utilizzabile in Heidegger che abbiamo sfiorato più volte.

⁷⁹⁹ C'è una singolare vicinanza: l'espressione “musica d'accompagnamento” è di Carmine di Di Martino, in riferimento a Mead (C. Di Martino, *op. cit.*, p. 165), ma anche Darwin scriveva che «possiamo pensare che gli uomini primitivi, o piuttosto qualche progenitore dell'uomo, usassero la voce per produrre vere cadenze musicali, cioè per cantare, come fanno oggi alcuni gibboni» (C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 83); il naturalista poteva inoltre sostenere che «i suoni musicali costituiscono una base importante per lo sviluppo del linguaggio» (*Ivi*, p. 430). E ancora, nel *Taccuino N*: «il nostro linguaggio cominciò con il canto? E questa l'origine del piacere che ci dà la musica? C'è armonia nell'ululare delle scimmie? Nel canto delle rane c'è. Unione della voce e del gusto per il canto degli uccelli con la struttura dei mammiferi. Il gusto per i suoni ricorrenti nell'armonia è comune a tutto il regno della natura (le scimmie americane emettono un grido lamentoso piacevole)» (C. Darwin, *Taccuino N*, in Id., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., p. 63). Si noti che anche lo stesso Corballis scrive che «le vocalizzazioni avrebbero avuto sempre più la tendenza a sincronizzarsi con i gesti» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., p. 230).

⁸⁰⁰ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 107.

⁸⁰¹ Cfr. *supra*, la fine del nostro §20, ma anche il §34.

⁸⁰² V. Vitiello, *La voce riflessa*, cit., p. 203.

⁸⁰³ *Ivi*, p. 38.

si rende disponibile ad accompagnarsi ad ogni cosa. O meglio, ad ogni gesto: essa si accompagna in primo luogo alle azioni di pro-tensione della mano (con la quale condivide la struttura trascendentale, come detto), cantando, così facendo, il mondo, per esprimerci con Merleau-Ponty.

Solo a questo punto, nell'essere immersa in una soglia di disponibilità comuni (disponibilità, cioè, che sono il portato della voce e che, a differenza di quelle della mano, sono là fuori per tutti, secondo dinamiche che già dovremmo avere ben chiare e presenti), la voce richiede il medesimo, poiché nella voce che richiede un'altra voce in realtà non c'è altro che un intreccio di gesti 'manipolatori' che richiede un altro intreccio di gesti 'manipolatori' – intendendo il termine nel senso ampio, nel senso che anche scappare dai predatori, secondo l'esempio che facevamo prima, è una *mani-polazione* in quanto risposta gestuale che articola l'intero di partenza in un polo-manuale e in polo-mondano. Attenzione: non stiamo dicendo quella cosa che crede il senso comune, che la voce evochi un oggetto che non c'è grazie al suo 'significato'. Ossia, per esempio, che la voce abbia la capacità di significare una penna anche quando una penna non c'è. Stiamo dicendo che nel suo sorgere in sinergia con un grafema corporeo, ed essendo disponibile ad indicarlo, essa può divenire appannaggio pubblico (essa esplose per tutti, e non per noi due) e richiamare quel gesto cui si accompagna anche per coloro i quali quel gesto non lo vedono. In questo modo essa non evoca l'oggetto assente alla presenza, ma *e-voca* (nel senso di *chiamare fuori*) l'oggetto stesso dall'indistinzione de Lo Stesso, se così vogliamo dire, rendendolo effettivamente oggetto.

Qui, in questo processo dinamico di conversazioni gestuali e vocali, sorgono, come i poli (molteplici) della spaccatura vocale, l'emittente e i (molteplici) uditori. La voce, insomma, dopo che l'ho emessa torna poi indietro a definirmi come colui che 'aveva in mente' l'oggetto della voce in primo luogo nei confronti degli altri: *sé comme un autre*, dice bene Ricoeur.

È in virtù di tutto ciò che

Husserl poteva scoprire nel profondo dell'io, nella falda di massima appartenenza della più riposta intimità, anche il 'tu' e più in generale il 'noi': l'intersoggettività originariamente costitutiva, ovvero l' 'altro generalizzato', come diceva Mead⁸⁰⁴.

Nelle profondità del mio io, cioè, ci sono già sempre gli altri 'in tacita assemblea' proprio perché io sono l'introiettato della voce, quella voce esplosa là fuori per tutti. È in virtù del suo esplodere in un orizzonte 'oggettivo' comune in quanto portatrice di un'assenza, che essa può evocare, come riempimento di quell'assenza (ricordiamoci la dinamica tra il vuoto della mano e il pieno della cosa), un altro gesto vocale, ossia un altro gesto che comporta l'assenza dentro di sé. È la stratificazione di assenze di provenienza diversa (da me, da te ecc.), ma in fondo sempre provenienti da un là fuori comune, a permettere la nascita di un orizzonte intersoggettivo, che si configura così come una sorta di *patchwork* di assenze (ossia di disponibilità) comuni:

⁸⁰⁴ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 37.

disponibilità, in primo luogo e com'è ormai chiaro, ad agire. Ricordiamoci di quello che abbiamo scritto sopra parafrasando Wittgenstein: “farsi un'immagine del mondo significa avere una immagine di ciò che si può fare del mondo, nel mondo, col mondo e sul mondo”, perché è precisamente a questo punto che siamo arrivati.

Dice Merleau-Ponty a proposito di ciò che noi abbiamo chiamato *patchwork* di assenze: «la parola non è distinta dall'atteggiamento che induce ed è solo quando la sua presenza si prolunga che essa appare come immagine esteriore e il suo significato come pensiero»⁸⁰⁵. Nell'orizzonte intersoggettivo qualsiasi significato può entrare, a patto di essere vissuto appunto come *ciò che siamo disposti a fare in comune*.

Riprendiamo allora alcuni punti fondamentali da Mead, così come già li abbiamo delineati nel capitolo dedicato a questo pensatore⁸⁰⁶. A quel punto della nostra ricerca avevamo avuto modo di scrivere che, a partire dalla ‘comunicazione gestuale’ (alla quale siamo ora pervenuti genealogicamente e non dandola per scontata come appunto faceva l'autore di *Mente, Sé e società*) intesa come intreccio di stimoli e risposte, bisognava veder sorgere un abito di risposta comune all'emittente e al destinatario⁸⁰⁷. Quando il gesto suscita in chi lo compie e in chi lo riceve le medesime risposte, esso può diventare ‘simbolo significativo’, come dice Mead. È a questo punto che subentrano quelle due caratteristiche fondamentali della voce, ossia il suo dire a me ciò che dice anche all'altro, e il suo evocare il medesimo, e non l'eterogeneo (Mead faceva l'esempio di due canarini che, cantando, si aspettano reciprocamente una risposta vocale⁸⁰⁸).

Ma questo, notava Carmine Di Martino, accade sia per il canarino che per l'uomo: entrambi possono aspettarsi risposte vocali a gesti vocali. Da dove viene dunque la differenza? Anche Darwin si chiedeva qualcosa del genere, quando nel *Taccuino M* scriveva: «è noto che gli uccelli imparano a cantare, e non l'acquisiscono istintivamente. Questo non può essere connesso con una loro capacità di acquisire un linguaggio?»⁸⁰⁹. Dovremmo ormai essere avvertiti dal nostro percorso sulla ‘problematicità’ di domande formulate con un linguaggio così ingenuo: i luoghi della differenza antropologica sono molteplici, e la capacità vocale del canarino, anche posto che sia in qualche modo assimilabile a quella dell'uomo (in realtà, anche da un punto di vista scientifico-empirico non è così, viste le differenze radicali nell'apparato fonatorio e in quello uditivo) si installa nel caso del canarino in una dinamica che non è originariamente segnica, in una mano che non è libera, in una struttura sociale che non è quella umana, e così via. Ricordiamoci di quello che ci ha insegnato Heidegger, infatti:

dire che l'uomo, oltre alla emissione fonetica vocale e collegato con questa, possiede anche un significato, che è in condizioni di comprendere, vuol

⁸⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 314.

⁸⁰⁶ Cfr. *supra*, §11.

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

⁸⁰⁸ Cfr. G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 87.

⁸⁰⁹ C. Darwin, *Taccuino M*, in Id., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., p. 22.

dire porre il problema fin da subito in un contesto sbagliato: le cose stanno esattamente al contrario. La nostra essenza è tale a priori che comprende e conferisce una forma alla comprensibilità. Poiché la nostra essenza è così, le emissioni fonetiche che anche noi produciamo, possono avere un significato. Il Lògoj è in senso primario kat| sunt¹khn, [ossia] genesij di un sÚmbolon⁸¹⁰.

Seguiamo comunque la risposta che, a questa questione, dà Mead: si tratta di una risposta in parte comune alle varie figure della differenza antropologica quali le abbiamo delineate noi finora, e in parte divergente. La soluzione di Mead, condivisa dagli autori che stiamo qui parallelamente seguendo, è bipartita: da una parte, bisogna mettere l'accento sul fatto «il pappagallo possiede parte del meccanismo [vocale] atto a trasferire gli oggetti sociali»⁸¹¹ ma non ha nulla da «importare in un simile mondo interiore»⁸¹²: il pappagallo non ha la comunità della risposta da poter introiettare. Ma questo, per noi, significa anche un'altra cosa: gli 'oggetti sociali', come abbiamo visto, per poter sorgere necessitano certo di quella socialità tipicamente umana che il pappagallo non ha, e in questo Mead ha pienamente ragione; ma essi necessitano anche di quella dinamica segnica in cui l'uomo è da sempre iscritto, necessitano dell'azione della mano e della posizione eretta e così via.

Ma vediamo la seconda parte della risposta meadiana: è da notare, secondo il filosofo americano, che nel bambino si dà una sorta di 'linguaggio non linguistico' grazie al quale il bambino 'parlerebbe' con se stesso fin dalla più tenera età, e che porrebbe le basi per l'auto-obiettivazione della voce. Una risposta di questo tipo è da un lato certamente giusta, e da un altro inaccettabile. Spieghiamo meglio: in un certo senso è vero che il bambino abita nel linguaggio (per qualche senso della parola 'linguaggio': ormai lo sappiamo, ripensiamo a Merleau-Ponty, Heidegger, ma anche Creuzer, a suo modo...): esso è già da sempre in un mondo di significati aperti. D'altro canto, questo non spiega un bel nulla: è evidente da un lato (evidente per il nostro percorso) ma anche assolutamente insufficiente a delineare lo spazio per la 'differenza antropologica', se non si mette a tema quella particolare caratteristica tutta umana per cui alla libertà della voce (caratteristica tipica di animali 'vocali': i primati, gli uccelli ecc.) si accompagna la libertà della mano. È solo la voce umana che può accompagnare, tra gli altri gesti, anche l'indicare (che poggia direttamente sulla dinamica segnica, sulla libertà costitutiva dell'uomo): quando questo accade, attraverso la mediazione della mano, la voce si 'ri-volge' alla cosa indicata dal dito, 'foderandola' come dice Merleau-Ponty. La parola, per mezzo del dito, foderà l'essere, costituendo (per così dire) un simbolo: i due estremi si rinviano reciprocamente. Già l'abbiamo incontrata, questa dinamica: proprio ora la parola e la cosa emergono esse stesse nella spaccatura della loro distanza (ma, ovviamente solo la loro unità può costituire una distanza; se non c'è legame tra cosa e parola non ci può neppure essere distanza). Ora la cosa-

⁸¹⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 392-393.

⁸¹¹ Gli 'oggetti sociali' non sono altro che ciò che noi abbiamo chiamato, con Sini, 'schemi' di comportamento condivisi.

⁸¹² G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale*, in Id., *La voce della coscienza*, cit., p. 83.

parola può essere saputa (in quanto parola interiorizzata), ma ancora non siamo arrivati a questo punto. Adesso ciò che si può dire che esiste è un simbolo cosa-parola (il simbolo luna-bambino cui faceva riferimento Piaget nell'esempio citato⁸¹³), un'unità inscindibile tra questi due elementi che, introiettandosi, provvede alla nascita di una nuova figura dell'umano (per certi versi potremmo dire la prima vera figura umana): quella della ritualità magica e religiosa, l'umanità simbolica di Creuzer, per capirci, ossia quell'umanità che dipinge sulle caverne di Lascaux proprio, in positivo e in negativo, le proprie mani, come già abbiamo notato. Tentiamo però di capire bene: ora non ci sono uomini che dipingono, o uomini magici o rituali; questo verrà solo più tardi. Ciò che c'è adesso è la 'condizione trascendentale' perché un'umanità di quel tipo possa sorgere, appunto come voleva Creuzer, rispondendo ai simboli della natura.

Del resto, anche Di Martino avverte l'originaria caratteristica che la voce umana ha di intrecciarsi con il gesto della mano quando scrive, in una citazione che ci permette di tornare direttamente sul tema dell'intreccio tra il gesto vocale e gli altri gesti corporei nella nascita del significato sociale:

il gesto vocale [...] ha la facoltà di intrecciarsi con tutti gli altri abiti e movimenti di risposta, e può per questo 'dare il cambio' ad ognuno di essi: ogni dirigersi-verso può 'correre' [...] nei movimenti di fonazione, ogni risposta dell'altro può essere 'intenzionata' e 'anticipata' nella voce, ogni azione può essere impostata e promossa a partire dalla sua musica d'accompagnamento. Il gesto vocale, cioè, diversamente da tutti gli altri gesti, si intrama con tutte le altre esperienze e con le loro specifiche rivelazioni. Se ciò è possibile è perché esso è disponibile e riproducibile *ad libitum* e non è vincolato ad alcun 'correlato' specifico⁸¹⁴.

È solo quando il gesto corporeo, già da sempre immerso nella dinamica segnica, può accompagnarsi alla voce, che – come già abbiamo detto – lo riveste accompagnandolo là fuori per tutti, che può attuarsi la creazione di significati linguistici: il percorso per arrivare a questi risultato è lungo e costituito di innumerevoli figure dell'umano, pratiche di vita e altro (come abbiamo già cominciato a capire); non è certo riducibile scientificamente a 'nuove circonvoluzioni cerebrali', al fatto che il nostro cervello è più grande (come voleva Wright), o a magiche 'dimore linguistiche'. Dell'importanza della pre-esistenza di 'significati' si è perfettamente accorta anche Chiara Bombarda, nella sua introduzione alla raccolta di scritti meadiani *La voce della coscienza*, quando scrive che

in quanto fasi di un atto sociale, gesto e significato sono inseparabili. Il gesto è un 'simbolo' e la risposta che esso evoca è il suo 'significato'. La sfera del significato non sorge pertanto con l'uomo; al contrario l'interpretazione dei gesti è un processo esterno, palese, fisico o fisiologico che si attua

⁸¹³ Cfr. *supra*, §36.

⁸¹⁴ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 165.

compiutamente nel campo dell'esperienza sociale e che non implica in alcun modo la mente⁸¹⁵.

Ormai dovremmo sapere bene cosa intendere con espressioni come «la sfera del significato non sorge [...] con l'uomo», e dunque non commenteremo ulteriormente questa citazione. Ciò che conta qui aver messo in risalto è l'ingenuità e l'incompletezza di qualsiasi risposta alla domanda sulla differenza antropologica che non metta a tema tutti i punti di frizione esistenti, allo stesso modo importanti per capire le caratteristiche peculiari dell'uomo. Non si può dire che l'uomo dimora nel linguaggio, come voleva Heidegger, e lasciar lì la cosa come se fosse un dato di fatto imprescindibile e impossibile da comprendere meglio; un dato di fatto imprescindibile è, a nostro parere, molto di più la presenza di animali non linguistici come noi, cosa 'meravigliosa' nel senso di Aristotele e che merita di essere indagata profondamente e attentamente, con quella prospettiva genealogica che stiamo qui cercando di mettere in pratica.

§44. Il simbolo significativo

È ormai evidente la figura dell'umano alla quale siamo pervenuti. Ora possiamo cominciare a parlare di "simboli significativi"⁸¹⁶: essi non sono altro che abiti di risposta collocati in quel *patchwork* di assenze comuni di cui parlavamo sopra, e in questo senso sono idealità, idealità sociali e non certo 'iperuraniche', ma in fondo 'il senso', se vogliamo dire così, non cambia di molto⁸¹⁷. Ora vediamo Mead: il passaggio decisivo dal gesto vocale al simbolo significativo vero e proprio, ossia dalla 'rozza' conversazione gestuale dei bestioni al linguaggio articolato, consiste nel fatto che un individuo assuma nel suo gesto la risposta che questo gesto provoca nell'altro. In questo modo esso può costituire una 'base comune' (di assenze, avevamo detto noi), e giungere così a

rappresentare, in un determinato gruppo sociale o comunità, un atto o una risposta particolari: cioè l'atto o la risposta che esso richiama esplicitamente nell'individuo a cui è indirizzato, e implicitamente nell'individuo che lo compie⁸¹⁸.

⁸¹⁵ C. Bombarda, *Introduzione*, in G. H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 22.

⁸¹⁶ Ecco la definizione (che comunque, in base a quello che abbiamo visto nel nostro capitolo III, dovrebbe esserci chiara – ci limitiamo a richiamarla per comodità di lettura) di simbolo significativo: «i gesti sono simboli significativi [...] quando] suscitano negli individui che li compiono gli stessi atteggiamenti prodotti negli individui che rispondono» (G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 74).

⁸¹⁷ Si veda quanto scrive Carlo Sini: «ciò che apparentemente ritorna è la forma. Questa fu la grande scoperta di Platone (e insieme la sua ipostasi iperuranica); questo è il cuore di tutta la filosofia, ancora sino a Kant, Hegel, Husserl o Wittgenstein: tutta la scienza occidentale ne è stata a sua volta 'in-formata'. Torna la forma, la 'cavallinità' in infiniti cavalli e così via: come negarlo? Già solo a negarlo ci contraddiremmo, poiché è la forma la condizione di ogni conoscenza e di ogni giudizio, di ogni affermazione o negazione» (C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 122).

⁸¹⁸ G. M. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., pp. 73-74.

Perché questo accada è necessaria una sorta di

condizione trascendentale dell'esperienza linguistica, una *dynamis* o una struttura che bisogna presupporre se si vuole rendere ragione dell'apparizione della mente e dell'autocoscienza (egli [Mead] la interpreta in chiave di dotazione 'biologica', appellandosi alle peculiari proprietà del 'sistema nervoso centrale')⁸¹⁹.

Già abbiamo affrontato queste problematiche nel capitolo dedicato a Mead, e in particolare nel secondo paragrafo⁸²⁰. Noi dobbiamo, ora, indicare un percorso che partendo da una questione di Mead (in sintesi: come mai il leone non scappa quando ruggisce? Ossia, perché tra i leoni non si creano significati condivisi?), si allontani da questo autore e dalle sue spiegazioni eccessivamente ingenuie. Il punto è comprendere come accade la relazione tra il simbolo e il suo significato, ossia come quel simbolo particolare che è la voce possa farsi carico dei significati. Questo – ovviamente – non è che lo stesso problema del pappagallo che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente, anche se declinato diversamente.

Come abbiamo già ben capito, la relazione tra un significante e un significato (per dirla con Saussure) può accadere solo all'interno della comunità della comunicazione: «ciò su cui voglio insistere – scrive Mead – è che il processo per mezzo del quale queste risposte, cioè le idee o i significati, si vengono associando ad un determinato gesto vocale, è un processo [...] realizzato dagli esseri umani nella vita sociale e quindi internalizzato»⁸²¹: come abbiamo scritto poche pagine fa, questa era la discriminante essenziale tra l'uomo e il pappagallo. Anche Wright aveva capito che il punto fondamentale era capire l'intreccio tra relazione segnica e comunità, quando scriveva che «motivi potenti [...] per concentrare l'attenzione su quei passaggi [della comunicazione] e sulle loro funzioni quali segni o immagini suggerenti, avrebbero origine dalla natura sociale dell'animale, dagli usi della comunicazione mentale tra i membri di una comunità»⁸²². Ma a noi, ora, non serve ricorrere a misteriosi meccanismi in bilico tra il metafisico (mettersi nei panni degli altri non si sa come e perché) e il naturalistico (la differenza, in fondo, è che noi abbiamo il cervello più grande, diceva proprio Wright⁸²³ e ripeteva a suo modo Mead). Il problema di Mead è che ricorrere alla socialità significa darne per scontata l'esistenza, come già gli abbiamo obbiettato. Invece, si tratta di capire che la socialità può sorgere solo dal gesto vocale stesso.

Noi sappiamo che il leone non può creare simboli significativi perché non dimora nella dinamica segnica: egli non ha la mano, per dire in sintesi e un po' banalmente una delle differenze fondamentali. Questa faccenda a Mead

⁸¹⁹ C. Di Martino, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁸²⁰ Cfr. *supra*, §10.

⁸²¹ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 125.

⁸²² C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit., p. 72.

⁸²³ *Ivi*, p. 83.

sfugge del tutto⁸²⁴. Una volta che abbiamo capito che, grazie a quella particolare sinergia di mano libera e voce libera, l'uomo abita una inedita dinamica segnica, allora l'apertura di un significato in comune non è più un mistero, proprio perché all'uomo i significati sono già da sempre aperti, aperti almeno fin da quando possiede le mani. Allora non ci sono misteri metafisici o riduzionistici, per ripeterci: il leone non scappa quando ruggisce perché egli non ha la mano, non è nella dinamica segnica così tipica dell'umano. La struttura del gesto vocale umano consiste nello spaccare, proiettando così a distanza lo stesso gesto vocale e il gesto corporeo da esso accompagnato, come fosse una «musica di accompagnamento», diceva Di Martino.

Forse a questo punto siamo venuti in chiaro su alcune punti fondamentali del nostro percorso. Ormai siamo arrivati ad avere significati disponibili, intesi come “ciò che siamo disposti a fare in comune”. Però ancora ‘noi’ – in senso proprio – non ci siamo, e nemmeno esistono propriamente cose, né tantomeno ‘soggetti’ o ‘autocoscienze’. Questi infatti sono elementi che solo la parola, nella figura peculiare del nome, può portare all'emergenza.

§45. La parola, il nome, le cose

Abbiamo ora capito che «il linguaggio ha la capacità di appropriarsi degli schemi di risposta di tutti i gesti. Li nomina, li evoca, e li rende disponibili all'autocomprensione». Ossia,

in termini pragmatici l'oggetto ideale è lo schema della risposta (non una cosa misteriosa che sta nell'iperuranio o nella coscienza). È così, [...] che sono significative anche parole come “di”, “con”, “tra” ecc., le quali da un punto di vista semantico non significano nulla [...]. Ogni termine del linguaggio nomina l'assente in quanto definito schema di risposta valido per tutti, vale a dire come rimbalzo che costituisce l'intersoggettività dello schema stesso [...]. La parola non ci dà la cosa in carne e ossa, come diceva Husserl; essa fa tutt'altro (e non è cosa da meno): essa rende disponibile per tutti lo schema che è presente in ogni risposta, in ogni gesto; cioè traduce in verità pubblica quella stessa verità che è implicata in ogni gesto, in ogni grafema⁸²⁵.

Quello che ora si tratta di fare è, allora, di mettere a tema le

⁸²⁴ Ad essere precisi, un barlume di intuizione felice non manca, quando scrive che «vi è [...] un'altra fase molto importante nello sviluppo dell'animale umano, che è forse altrettanto essenziale del discorso per lo sviluppo dell'intelligenza propria dell'uomo, ed è l'uso della mano per l'isolamento delle cose fisiche» (G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 243). La felice intuizione però non è mai completamente sviluppata e tematizzata nella sua enorme portata. Egli comunque comprende che il «pollice distinto» permette di «spezzettare il mondo in oggetti fisici, in un ambiente di cose che potremmo maneggiare e di cui possiamo servirci per i nostri scopi finali e per i nostri propositi» (*Ivi*, pp. 253-254), idee che stanno alla base anche del nostro percorso ma di cui Mead non intuisce le possibilità, mancando di inserirli in una prospettiva (genealogica) comune a quella della voce nel condiviso riferimento alla 'libertà trascendentale del corpo umano', come potremmo chiamarla.

⁸²⁵ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., pp. 246-247.

caratteristiche fondamentali della parola, il suo evocare 'schemi di risposta comuni'. Questa proprietà della parola ci permette, in qualche modo, di collegare tre dei principali autori che abbiamo frequentato per tutta la durata del nostro percorso: Mead, Merleau-Ponty e Heidegger. Tenteremo di delineare un'analisi della parola nell'intreccio continuo degli scritti di questi filosofi, nella diversità delle loro impostazioni eppure nella vicinanza dei nuclei teoretici che lasciano emergere.

Per cominciare, allora, prendiamo in considerazione proprio il 'significato pragmatico' di parole come "su", "fra", ecc. Merleau-Ponty è illuminante:

quando dico che un oggetto è su un tavolo, con il pensiero io mi pongo sempre nel tavolo o nell'oggetto, e applico a essi una categoria che in linea di principio si attaglia al rapporto tra il mio corpo e gli oggetti esterni. Senza questa portata antropologica la parola "su" non si distinguerebbe più dalla parola "sotto", o dal termine "accanto a..."⁸²⁶

In altre parole:

la parola non è un oggetto che riconosco grazie a una sintesi di identificazione, ma un certo uso del mio apparato di fonazione, una certa modulazione del mio corpo come essere nel mondo; la sua generalità non è quella dell'idea, ma quella di uno stile di condotta che il mio corpo 'comprende' in quanto è un potere di fabbricare comportamenti e in particolare fonemi.⁸²⁷

Le parole delle due citazioni riportate riassumono mirabilmente l'intreccio tra corpo, significato pragmatico e parola che siamo andati delineando nelle nostre pagine. Proprio in virtù di questa sua connessione con la corporeità (ricordiamoci della *praktognosia*, già incontrata⁸²⁸), la parola è portatrice di un senso (un senso eminentemente corporeo, pratico, 'attuale'):

per il fanciullo l'oggetto è conosciuto solo in quanto è nominato, il nome è l'essenza dell'oggetto e risiede in esso allo stesso titolo che il suo colore e la sua forma [...]. La parola, lungi dall'essere il semplice segno degli oggetti e dei significati, abita le cose ed è il veicolo dei significati [...]. A maggior ragione, chi pensa riceve il pensiero dalla parola stessa⁸²⁹.

La parola non è qualcosa che si somma ad un oggetto già da sempre lì fuori; essa anzi, piuttosto, porta l'oggetto stesso all'esistenza. «Il linguaggio è la fodera dell'essere, e non si concepiscono cose o idee che nascano senza parole»⁸³⁰, si legge ne *La prosa del mondo*. Heidegger avrebbe sottoscritto:

⁸²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 154-155.

⁸²⁷ *Ivi*, p. 516.

⁸²⁸ Cfr. *supra* §§27 e 31.

⁸²⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144.

⁸³⁰ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 33.

non esiste cosa là dove manca la parola, la parola cioè che di volta in volta nomina le cose. Cosa significa “nominare”? Possiamo rispondere: nominare significa dotare qualcosa di un nome [...]. Nessuna cosa è dove la parola, cioè il nome, manca. È la parola che procura l'essere alla cosa [...]. Solo la parola fa sì che una cosa appaia, e sia pertanto presente, come quella cosa che è⁸³¹.

Anche nella parola allora si mette in atto quella dinamica che crea una spaccatura: questa volta essa però si inserisce nel graffio già ‘grafiato’ dalla mano e dalla voce, proiettando come poli, *ora sì*, il soggetto e l'oggetto ‘in sé’, ‘in sé’ nel senso di Sini, ossia nel senso di ‘schemi di comportamento’, abiti di risposta (direbbe Peirce). Proprio nell'appartenere a una simile dinamica ‘grafante’ la parola si avvicina al gesto, come già Merleau-Ponty notava: «la parola strappa o lacera delle significazioni nel tutto indiviso del nominabile, come i nostri gesti in quello del sensibile»⁸³². Con parole simili, allora, in *Fenomenologia della percezione* il filosofo francese può scrivere che

i significati disponibili, ossia i precedenti atti d'espressione, stabiliscono fra i soggetti parlanti un mondo comune al quale la parola attuale e nuova si riferisce così come il gesto si riferisce al mondo sensibile. E il senso della parola non è altro che il modo in cui manipola tale mondo linguistico o in cui modula su questa tastiera i significati acquisiti⁸³³.

Si chiede Merleau-Ponty: «il problema è solo rimandato: come si sono costituiti questi stessi significati disponibili?»⁸³⁴ Ma noi ora sappiamo benissimo qual è il cammino genealogico da compiere per arrivare qui.

Per comprendere bene ciò che stiamo dicendo tematizzando la dinamica con-costitutiva cosa-parola, però, il concorso dell'Altro è fondamentale: ricordiamoci che, come si diceva, noi non siamo altro che l'altro dell'altro, interiorizziamo cioè una *conversazione*, ed è qui che nasciamo come soggetti. Si legge ne *La prosa del mondo*:

il fatto è che il parlare e il comprendere sono momenti di un solo sistema io-altri, e che il portato di questo sistema non è un ‘io’ puro, è l' ‘io’ dotato di un corpo [...]. col mio linguaggio e col mio corpo io sono adattato agli altri.⁸³⁵

In ogni istante io mi ricordo che [...] io sono, grazie alla parola, messo in presenza di un altro me stesso [...]⁸³⁶.

La parola (nella figura del nome) oggettiva là l'oggetto e qui noi che pronunciamo la parola in quanto colui che, per tutti, ha emesso la voce. A

⁸³¹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 132-134.

⁸³² M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 40.

⁸³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 258.

⁸³⁴ Ibidem.

⁸³⁵ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 44

⁸³⁶ *Ivi*, p. 46.

questo punto può nascere la cosa *in-quanto* cosa, e la coscienza in quanto *stream of consciousness* (Husserl direbbe *Bewußtseinsstrom*), in quanto catena infinita di parole (ci arriveremo meglio più avanti) che sono idealità, universalità. La cosa *in-quanto* cosa (è qui che ritroviamo, nella figura compiuta, l'*in-quanto* ermeneutico di Heidegger che, dopo gli anni della svolta, configura il linguaggio come suo presupposto) significa allora che la cosa è in quanto è universale, in quanto è l'individualizzazione di una idealità, per dire con categorie tradizionali il problema che ci sta di fronte. Ma noi questa idealità ormai abbiamo capito che non è altro che quello schema dell'agire in comune che sta esso stesso in comune.

Allora si potrebbe dire così, per essere più precisi e forse più profondi (ma anche inevitabilmente complicando di molto il discorso): emerge non tanto qualcosa *in-quanto* qualcosa, ma piuttosto qualcosa in quanto 'qualcosa'. Ciò che prima era un polo d'atto, un utilizzabile che rimandava al suo *a che*, ora non rimanda ad altro che a se stesso in figura di parola: ente in quanto 'ente': l'essere dell'ente è l'esser-detto⁸³⁷. A questo punto, Heidegger direbbe, c'è semplice-presenza della cosa e di me stesso, del mio corpo, ossia c'è un'oggettività (intesa, con l'Husserl delle *Meditazioni Cartesiane*, come intersoggettività) della quale prima la filosofia (la *philosophia naturalis*) e poi la scienza si faranno paladini.

Ma tutto questo propriamente può avvenire solo in quanto tutti coloro che ascoltano la voce hanno riempito quelle assenze con cui si costituisce il *patchwork* di cui parlavamo sopra con gli stessi abiti di risposta: c'è insomma un sapere (pratico, non teoretico certamente) in comune che riempie la disponibilità della voce creando il primo significato (inteso appunto come ciò che siamo disposti a fare in comune). Ma il primo sapere in comunque non può essere altro che il cadavere, resto di quel lavoro (il primo lavoro) che è appunto il nome a compiere.

d. *L'uomo*

§46. Sapere la morte

Riprendiamo le ultime considerazioni in un breve riassunto, per chiarezza: il linguaggio esprime un sapere 'primordiale', proprio di tutti e che costituisce tutti. Questo sapere in comune è naturalmente un sapere cosa si fa, ossia un

⁸³⁷ Potremmo svolgere queste considerazioni, anche in forma riassuntiva e condensata, procedendo come per strati: L'Essere qui emerge in quanto Essere, l'Essere in quanto 'Essere'. Ossia: la sfera primordiale non-nominabile emerge (solo) in quanto cosa (Essere), ma la cosa emerge (solo) in quanto cosa-saputa, cosa-parola ('Essere'). Ma del resto si 'ha' qualcosa solo nella distanza scandita dal segno e attraverso il segno (cioè la relazione segnica, la dinamica segnica originaria, come l'abbiamo chiamata). Ciò che semplicemente 'è', il puro accadere dell'evento, è l'indeterminatezza pura, direbbe Hegel, che non può (non 'ha' da) essere né nominata né ravvisata (cfr. C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 120). Si noti che noi proprio dall'indeterminatezza hegeliana siamo partiti, e che ciò che stiamo qui dicendo non è altro che il gioco infinito, lo scarto infinito che sussiste tra l'evento del significato e il significato dell'evento (in quanto detto e saputo): su questo cfr. *supra*, §28.

sapere cosa fare (in comune): un significato (pragmatico), un schema (abito) di risposta. Esso non è altro che una concrezione 'polare' di significati agiti, già da sempre saputi nel saper-*come*, e che divengono 'saper-*che*' in virtù del loro essere-in-comune. Questo «secondo livello di obiettivazione»⁸³⁸, dopo il primo compiuto dalla mano e dal suo segmentare il mondo in poli d'atto, non può accadere senza la voce: questo ormai l'abbiamo capito. Con la voce si configura un polo di urgenza pubblica. Ma allora adesso non ci resta che capire questo: qual è quel sapere che, per primo, accade per tutti? Qual è il primo 'oggetto' portato all'esistenza dall'operazione particolarissima e fondamentale condotta dalla parola (e nello specifico dal nome)? Qual è la prima urgenza comune che riempie l'assenza per tutti? Cerchiamo di vedere bene il problema, riprendendo anche alcuni punti con una citazione da *Il simbolo e l'uomo*:

il linguaggio dice ciò che vale per tutti, dando voce a quel sapersi *comportare* che è il primo sapere 'per tutti' e senza il quale nessun altro sapere sarebbe possibile. Ma qual è l'oggetto di questo sapere primordiale, oggetto che di principio è assente, è nel nulla ed è irraggiungibile da tutti, pur essendo esso essenzialmente il per tutti di tutti, ciò che tutti fanno e non possono non sapere, e in base al quale è dato loro ogni altro sapere? Qual è l'oggetto o punto di vista panoramico tale che solo sapendolo noi tutti siamo ciò che siamo? Cos'è insomma che tutti sappiamo?⁸³⁹

Questo sapere, questa urgenza è, come già si sarà capito leggendo il nostro paragrafo dedicato a Derrida e Husserl, in cui si legavano strettamente voce, morte e significato⁸⁴⁰, proprio il *cadavere*⁸⁴¹: esso è il 'residuo', il 'resto' del lavoro del nome. Quello del nominare è, ricordandoci le nostre considerazioni svolte in proposito, il primo lavoro effettivo, che rende possibile tutti gli altri: il nome, portando all'esistenza l'oggetto (in questo caso, un soggetto come 'io' o 'tu'), rende possibile la conoscenza della morte: il cadavere è ciò che resta quando il nome ha finito di lavorare, ossia di 'indicare' quel soggetto. La morte è allora «un significato, e anzi il significato per eccellenza: il significato della partecipazione alla comunità intersoggettiva»⁸⁴²: con la morte, si potrebbe dire, nasce la verità (pubblica)⁸⁴³. In effetti, è proprio dal lavoro della morte che

⁸³⁸ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 206.

⁸³⁹ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 252.

⁸⁴⁰ Cfr. *supra*, §21.

⁸⁴¹ Corballis dedica a questo tema solo pochissime righe – per altro prive di riferimenti bibliografici: «l'esistenza di siti di sepoltura è stata indicata come un segnale della comprensione della morte e, insieme, dello sviluppo di un forte senso religioso, che potrebbero a loro volta implicare il linguaggio. Anche se le evidenze paleontologiche risalgono forse a non più di 100mila anni fa, ci sono indicazioni secondo cui i neanderthaliani, così come *Homo sapiens*, seppellivano ritualmente i loro defunti: ciò deporrebbe a favore del fatto che una qualche consapevolezza della morte potrebbe risalire all'antenato comune, che visse circa 500mila anni fa» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., pp. 288-289).

⁸⁴² C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 41.

⁸⁴³ Sul nesso tra verità e morte una curiosità: la leggenda praghese del Golem si basa proprio sulla vicinanza linguistica dei termini ebraici *emet* (verità) e *met* (morte). Il Golem, si noti, è

nascono i segni, nel significato che noi diamo quotidianamente a questa parola: «null'altro è un segno se non un 'resto'»⁸⁴⁴. Leggiamo Sini:

il morto e il cadavere emergono, nella loro differenza, come sapere antropologico essenziale che dà vita a quella scrittura originaria che è la sepoltura. E così si iscrivono e si scrivono nel mondo i villaggi con le loro ordinate capanne, i templi e i palazzi con i loro orientamenti cosmici, a far da tramite tra il cielo e la terra. Così si scrivono le schiere danzanti dei giovani alla festa di primavera o le nere schiere dei guerrieri che cantava Saffo. Scritture plastiche cui si accompagnano le [...] scritte delle rupi e delle caverne⁸⁴⁵.

Ora, davanti al sepolcro e alle vere e proprie 'scritture di mondo' (*orbis pictus*) possiamo dire *hic sunt homines*. Il cadavere è il sapere antropologico per eccellenza, e la magia può nascere proprio nel confronto col morto e il suo 'spirito'⁸⁴⁶. Scrive Carlo Sini ne *Il silenzio e la parola*:

le più antiche tracce, i più antichi segni e scritture dell'uomo, quelle pietre che circondano il cranio e le ossa, il tumulo che le ricopre, sono appunto tracce di morte, cioè scritte di civiltà: i primi segni della voce universale. Il cadavere è in tutti i sensi lo scritto, lo scritto che non può parlare e non ha voce: lettera morta. Le tombe sono le prime scritture concettuali⁸⁴⁷.

Del resto, anche lo stesso Darwin, leggendo i *Saggi* di Montaigne, si era reso conto che la morte aveva uno statuto particolare nell'evoluzione dell'uomo. Scriveva infatti in due luoghi del *Taccuino M*, ripetendo dall'uno all'altro quasi parola per parola le stesse espressioni, come a sottolineare l'interesse e l'importanza che quel tema rivestiva per lui proprio in relazione al problema del suo 'impensato', come l'abbiamo definito all'inizio della nostra ricerca⁸⁴⁸:

Montaigne ha osservato giustamente che non si teme la morte per il dolore che arreca, ma si ha paura soltanto di quel dolore che è connesso alla

un automa che *lavora* per la difesa della *comunità*. La leggenda è riportata in C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 22.

⁸⁴⁴ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 136

⁸⁴⁵ C. Sini, *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 210.

⁸⁴⁶ Si potrebbero citare in riferimento molti autori, da Levi-Strauss a Durkheim, da Lévi-Bruhl a De Martino. Ci limitiamo a rimandare a tre testi: l'ormai classico libro di J. G. Frazer *The Devil's Advocate*, trad. it. *L'avvocato del diavolo. Il ruolo della superstizione nelle società umane*, Donzelli, Roma 1996 (ora 2002); le pagine centrali del testo di É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan 1912, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Meltemi, Roma 2005; infine, per un lavoro di stampo per così dire più 'filosofico' (vista la vicinanza a Croce e l'interesse che il testo, al momento della sua pubblicazione, aveva suscitato anche in quest'ambito, in primo luogo con la recensione che ne ha fatto Enzo Paci), a E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973.

⁸⁴⁷ C. Sini, *Il silenzio e la parola*, cit., p. 56.

⁸⁴⁸ Cfr. *supra*, capitolo I.

morte. Come si è originata questa paura istintiva?⁸⁴⁹

Paura della morte! Come osserva Montaigne, è diversa dal dolore, perché si detesta il dolore proprio per la paura della morte, e non la morte per il dolore. Come è stato acquisito questo istinto? Per la familiarità; è modificato in quelle razze in cui l'esperienza della morte è consueta⁸⁵⁰.

Sempre in rapporto a Montaigne, anche Merleau-Ponty ebbe a scrivere due espressioni memorabili e molto chiarificatrici di ciò che andiamo dicendo. Le riportiamo senza commentarle perché siamo convinti che non ne necessitino affatto, giunti a questo punto della nostra ricerca. Le si prenda come fossero aforismi *à la* Nietzsche:

«noi pensiamo sempre a ciò che che è altrove», scrive Montaigne, e non potrebbe essere altrimenti: essere coscienti significa, fra l'altro, essere altrove⁸⁵¹.

La morte ritaglia nella massa confusa dell'essere quella zona particolare che siamo noi⁸⁵².

Al di là di questa 'incurSIONe darwiniana', comunque, insistiamo su un punto: l'autocoscienza, se si tiene presente tutto quanto abbiamo detto, non è altro che l'interiorizzazione della morte, di quel sapere-in-comune che è il cadavere. «*Io sono* vuol quindi dire originariamente io sono *mortale*»⁸⁵³, scriveva Derrida. Riecheggia in questa espressione naturalmente l'essere-per-la morte (*Sein zum Tode*) tematizzato da Heidegger, argomento vastissimo che richiederebbe una trattazione a se stante, riguardo al quale non possiamo che accontentarci qui di qualche accenno. Si legge dunque nelle pagine di *Essere e tempo* la seguente espressione, perfettamente in linea con quanto andiamo dicendo:

con la morte degli altri diviene esperibile un fenomeno ontologico singolare, cioè il decadere di un ente dal modo di essere dell'Esserci (o della vita) al non-Esserci-più. La *fine* dell'ente come Esser-ci è l'*inizio* di questo ente come semplice-presenza⁸⁵⁴.

Ossia, come dicevamo, il lavoro del nome produce, col morto, un resto, primo vero ente semplicemente-presente, ossia ancora (forse azzardando) primo ente che può suscitare meraviglia. In effetti, il tema dell'essere-per-la-morte è il punto di partenza per una comprensione ontica dell'esistenza, ossia per il filosofare, inteso come «svolgimento di un'autointerpretazione

⁸⁴⁹ C. Darwin, *Taccuino M*, in Id., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., p. 30.

⁸⁵⁰ *Ivi*, p. 35. Sul tema della morte in Montaigne cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard 1982, trad. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 102 ss.

⁸⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Lettura di Montaigne*, in *Segni*, cit., p. 262.

⁸⁵² *Ivi*, p. 264.

⁸⁵³ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 80.

⁸⁵⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 286. Ritornano qui le tematiche 'sotterranee' al nostro percorso, più volte incrociate, dell' 'inutilizzabile' e del 'sorprendente', come diceva Creuzer.

autentica»⁸⁵⁵. Il filosofare può nascere solo da quel “sapere di tutti e di ciascuno”, che è la morte, e la sua interiorizzazione nella psiche (ψυχή). L'anima è, insomma, l'interiorizzazione di quell'Altro generalizzato (rappresentato dalla parola che dice la morte) di cui parla Mead. Già Wright l'aveva capito naturalmente molto bene, quando sosteneva che non ci potesse essere autocoscienza senza il linguaggio:

un esercizio estensivo e persistente della facoltà di riflessione, aiutato da segni volontari o dal linguaggio, che nessuno degli animali senza parola raggiunge, sarebbe necessario per arrivare alla concezione del *cogito* e del *sum*. Questa è una tarda acquisizione per i bambini e sarebbe, in verità, sorprendente, se la mente di un animale senza parola potesse raggiungerla⁸⁵⁶.

E ancora:

per rendere possibile la conoscenza scientifica (‘essere razionale’ è ciò che io ho preferito chiamare ‘conoscenza scientifica’) è richiesto non solo il linguaggio (ossia un insieme di segni usati intenzionalmente a scopo di comunicazione), ma si rende necessaria [...] la riflessione, per mezzo della quale tale uso di un segno è reso esso stesso oggetto di attenzione e il segno è riconosciuto nelle sue generali relazioni con ciò che esso significa⁸⁵⁷.

Questo può accadere, insomma, solo in seguito a una congerie sterminata di interiorizzazioni: del nome, del discorso pubblico, del sapere del cadavere, del *patchwork* di assenze e idealità e così via. Ma ancora almeno una interiorizzazione è importante mettere bene a fuoco per capire: l'interiorizzazione del lavoro. Abbiamo già visto che, in un certo senso, il primo lavoro è quello compiuto dal nome, poiché esso porta al cadavere come suo resto. Adesso non ci sono profondi problemi teorici da indagare, ma quello svolto dal *bastone* rimane comunque un tipo di lavoro costitutivamente differente da quello svolto dal nome: è dall'interiorizzazione di questo che può sorgere l'umano nelle sue ultime (per noi) figure.

§47. Il bastone

In questo paragrafo si tratterà di comprendere meglio, anche da un punto di vista etologico, il problema dell'utilizzo degli strumenti. Queste pagine si configurano come una sorta di “preludio” a quelle, teoreticamente forse più consistenti, sul lavoro in senso proprio e più generale, che seguiranno a breve; ora è però necessario focalizzarci proprio sulle particolarità del bastone, primo strumento (almeno secondo l'antropologia), come si diceva sopra, extracorporeo. Si potrebbe dire, richiamando ancora Condillac: lì dove io cesso di toccarmi toccante incomincia il mondo, ossia incomincia, direbbe

⁸⁵⁵ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 164.

⁸⁵⁶ C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit., p. 81.

⁸⁵⁷ *Ivi*, p. 60.

Heidegger, l'utilizzabile, il mezzo (*Zeug*). Com'è evidente, infatti, se è possibile dire che la mano, organo degli organi secondo Aristotele, è il primo strumento in quanto prima scrittura di mondo, è anche possibile dire che il bastone, e qualsiasi strumento in generale, non è altro che una forma per così dire 'più avanzata' di scrittura di mondo. Già qui possiamo mettere a tema la differenza tra la dinamica segnica incarnata dalla mano umana e quella propria degli altri primati. Scrive Sini in proposito, pressoché riassumendo questo nostro paragrafo:

è lo strumento che rivela l'uomo. È la pietra scheggiata, per esempio, che dice: *hic sunt homines*, di qui sono passati e qui hanno abitato gli uomini. In questo senso l'uomo è l'essere della tecnica⁸⁵⁸.

Cominciamo a mettere in chiaro un primo punto fondamentale. Dal nostro percorso si potrebbe ricavare questo: all'animale il mondo si offre, similmente a noi, in figura di utilizzabile. L'animale è sempre coinvolto («stordito», dice Heidegger) nel commercio col mondo; questo si manifesta in primo luogo nella messa in pratica (*praxis*) di risposte. Per il percorso che abbiamo seguito, queste espressioni sembrerebbero 'funzionare'. E invece non è così: facciamo un po' di luce su questi problemi. Innanzitutto, dire che il mondo si offre all'animale in figura di utilizzabile non ha alcun senso: come già si diceva, l'esperienza del cane e quella del ragno non hanno nulla in comune. Ciò che si può dire, allora, è piuttosto che il mondo si offre in figura di utilizzabile per tutti quegli animali che abbiano organi più o meno simili alle mani umane. Ciò è del resto confortato dall'osservazione empirica: solo i primati superiori, tra tutti gli animali, sanno usare uno strumento in senso proprio, per quanto non manchino comportamenti simili anche in altri animali; ma in ogni caso, chiunque sa benissimo che un gatto o un cane non usano strumenti, se non in modo molto limitato e allargando molto il concetto di 'strumento'.

Ma dire così non basta. È evidente infatti che c'è un altro importante 'salto' tra lo strumento come lo *vive* l'animale e lo strumento che l'uomo possiede. Vediamo, su questo, una lunga citazione di Merleau-Ponty, che ha sempre pronta, se lo si sa leggere, l'intuizione capace di illuminare tutto un problema:

lo scimpanzé che impara ad usare un ramo d'albero per raggiungere il suo obiettivo lo fa di norma solo se i due oggetti possono essere visti con un solo colpo d'occhio, se sono in 'contatto visivo'. Egli vede il ramo d'albero come 'bastone possibile' solo se esso si offre nello stesso campo visivo in cui figura anche l'obiettivo. Quel significato nuovo del ramo è un fascio di intenzioni pratiche che lo associano all'obiettivo, è l'imminenza di un gesto, l'indice di una manipolazione. Esso nasce nel circuito del desiderio, tra il corpo e ciò che egli cerca, e il ramo d'albero viene a intercalarsi in questo tragitto solo in quanto lo facilita e in quanto non conserva tutte le sue proprietà di ramo

⁸⁵⁸ C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 254.

d'albero [...]. La significazione che risiede in questi comportamenti è quasi vischiosa: aderisce alla distribuzione casuale degli oggetti ed è significazione solo per un corpo impegnato in quell'istante in quel compito⁸⁵⁹.

Chiosiamo: la significazione è vischiosa, per lo scimpanzé, proprio perché egli non ha una mano libera (ha una mano già da sempre invischiata col *boden*, potremmo dire con una espressione non semplicissima, ma forse chiarificatrice). Egli non sta dentro la dinamica segnica, e quindi non può far altro che abitare (o meglio vivere) quel «tubo che non si allarga né si restringe»⁸⁶⁰ di cui parlava Heidegger in una citazione che abbiamo già avuto modo di commentare⁸⁶¹. Ma del resto tutta la pagina di Merleau-Ponty che abbiamo riportato è vicinissima al filosofo tedesco: quest'ultimo direbbe che l'animale ha il suo mondo ambiente (*Umwelt*), ed all'interno di questo (angusto) orizzonte ha accesso all'ente, ossia all'utilizzabile. Il suo stordimento è causato dall'incapacità di apprendere qualcosa *in-quanto* qualcosa: ad esempio il bastone *in-quanto* bastone. Nell'esperienza dello scimpanzé il bastone non è in quanto bastone, e non è nemmeno 'strumento' (questa è un'astrazione umana), ma è piuttosto (con una trascrizione violentemente impropria, ma che abbiamo già 'collaudato'⁸⁶²) qualcosa-che-mi-consente-di-prendere-il-frutto. Come dice Merleau-Ponty, la scimmia userà il bastone per prendere il frutto solo se i due sono già in una relazione, che potrebbe essere quella della vicinanza⁸⁶³.

Dicendo così, capiamo immediatamente un'altra differenza fondamentale tra il comportamento dell'uomo in relazione al bastone e quello che mette in pratica il primate: il primo conserva lo strumento, mentre il secondo se ne disfa non appena cessa di utilizzarlo – egli è infatti completamente assorbito da ciò che fa (dalla *Sorge*, direbbe forse Heidegger), e non c'è spazio (non c'è libertà) per un rapporto stabile con l'oggetto.

Tentiamo ora di capire la genealogia dello strumento nelle sue tappe. Potremmo forse dire così: in virtù dell'originaria libertà della mano, che inaugura la dinamica segnica, il bastone (ma in realtà qualsiasi polo d'atto, o

⁸⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 114.

⁸⁶⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 258.

⁸⁶¹ Cfr. *supra*, §24.

⁸⁶² Cfr. *supra*, §34.

⁸⁶³ Si potrebbe espandere questo punto, sostenendo che mentre la dinamica propria dell'uomo è quella segnica, la dinamica della scimmia sia 'segnalica'. C'è infatti differenza tra bastone come segnale di ciò che si può fare con esso e bastone come segno di ciò che si può fare con esso: se è segno per tutto; se è segnale, invece, deve avere una connessione fisica (ad esempio, la vicinanza nella stessa *Umwelt*) col frutto (ci stiamo riferendo alla distinzione segnale-segno così come la tematizza anche Peirce in *Scritti scelti*, cit., p. 121). Andando ancora più a fondo si potrebbe dire che la dinamica del gesto che provoca la spaccatura per la scimmia dà origine ad una oscillazione segnalica, perché la mano non è completamente libera: essa è costantemente occupata, ma da cose diverse. Non essendo libera per tutto, come la mano umana, la limitatezza del rimando limita la stessa dinamica che si viene costituendo, che viene così ad assumere forma segnalica. Tutto ciò può essere stimolante e avere un'aria molto convincente, ma si badi: estendere la dinamica segnalica (che uomini del XIX secolo hanno teorizzato) alla scimmia è ancora più 'violentemente improprio' di scrivere che il bastone per il primate è qualcosa-che-mi-consente-di-prendere-il-frutto.

«punto focale di significatività», come avrebbe detto Cassirer⁸⁶⁴ con un'espressione molto vicina al nostro percorso) si offre in figura di strumento. Al contrario che per lo scimpanzé, infatti, per l'uomo il mondo si offre in figura di rimandatività aperta (ora per noi questo non è più un mistero): per esso, si potrebbe dire, il bastone è uno strumento anche quando non ci sono frutti vicini. Quest'ultimo, infatti, costitutivamente, per stare ancora ad Heidegger, rimanda al suo *a-che*: il suo significato (che per l'uomo, come ormai ben sappiamo, è già sempre aperto) è ciò che si può fare con esso, come già abbiamo avuto modo di vedere. L'esser-strumento del bastone, allora e per riassumere, riposa sulla dinamica segnica: solo l'uomo lo vede come un segno.

Ma segno di che, si può chiedere? In questa tappa, o meglio in questa figura dell'umano, esso è, come detto, segno del suo *a-che*. Per ripeterci (ma forse giova, non essendo semplici questi passaggi): tenere il bastone è 'sintomo' dell'inaugurazione che accade, grazie alla mano, della dinamica segnica dell'indicare. La scimmia è il bastone, e in quanto tale lo trova nel suo campo d'esperienza, lo vive (non lo *usa* nel significato proprio di questo termine: appunto è il bastone, non lo *ha*), e poi inevitabilmente lo abbandona, quando cessa lo stimolo alla fame⁸⁶⁵, ossia quando il valore stesso del bastone *in-quanto* ciò-che-mi-serve-per-prelevare-le-formiche-dal-formicaio cessa: «con l'avvento della sazietà – scrive Sini – l'oggetto scompare, vien meno, perde ogni interesse, e l'azione dilegua»⁸⁶⁶. Il bastone non è *in-quanto* bastone: solo in questo caso infatti è saputo come strumento (la scimmia lo agisce, non lo sa) ed è possibile dunque che di esso *ne vada*: proprio questo è che ciò che stiamo ora provando a veder sorgere genealogicamente.

Per il secondo, fondamentale passaggio allora non dobbiamo più interpellare la mano ma, come si sarà certamente già capito, la voce, in quella sua figura particolare che è il *nome*. È grazie proprio al primo lavoro, quello operato dalla nominazione, che nel mondo mi rimane il primo resto, il cadavere: è così che il bastone mi può rimanere (ossia io lo *ho*, e non lo *sono*). A questo punto di cosa è segno il bastone? Ma di se stesso, ovviamente, come aveva ben capito Creuzer⁸⁶⁷, e come ormai anche noi dovremmo aver capito benissimo: grazie all'azione del nome, cioè, il bastone è *in-quanto* bastone, ossia rinvia a se stesso, e può quindi restare e offrirsi per infinite azioni, per un infinito lavoro. Potremmo allora riassumere così: l'uso del bastone è consentito dalla mano (e in effetti, come si diceva molte pagine fa, bastone e mano emergono con-costitutivamente nella spaccatura del loro incontro), ma la possibilità di 'tenerlo' è il nome a conferirla all'uomo⁸⁶⁸.

⁸⁶⁴ Cfr. C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 57.

⁸⁶⁵ Scrive Eibl-Eibesfeldt: «l'animale [...] se è affamato rivolgerà l'attenzione solo a ciò che può essere mangiato, trascurando ogni altra cosa; se è assetato cercherà acqua; se è in stato di aggressività si concentrerà su un rivale, se eccitato sessualmente su un *partner*» (I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio*, cit., p. 41).

⁸⁶⁶ C. Sini, *Distanza un segno*, cit., p. 129.

⁸⁶⁷ Cfr. *supra*, §22.

⁸⁶⁸ Naturalmente la prospettiva che qui stiamo mettendo in opera, come si è più volte ripetuto, è filosofica e trascendentale. Ma anche da un punto di vista storico-scientifico la nostra idea (che assumerebbe la forma "il nome viene prima dello strumento") è confortata da Corballis (che comunque parte da una teoria dell'espressione gestuale che ovviamente non

Anche Darwin, con uno stile forse lontano dalla pacatezza a cui il grande naturalista ci ha ormai abituato, ha messo a tema (seppur del tutto superficialmente) questa differenza nell'uso degli strumenti tra l'uomo e i primati:

una scimmia antropomorfa, se potesse dare un'opinione passionata del proprio caso, ammetterebbe che, sebbene essa possa formulare un piano ingegnoso per saccheggiare un giardino, sebbene sia in grado di usare pietre per combattere o per spaccare noci, tuttavia il pensiero di modellare una pietra in utensile è del tutto al di là dei suoi mezzi.⁸⁶⁹

Al di là di Darwin, comunque, come si sarà capito siamo arrivati ad un punto fondamentale. La figura che stiamo qui considerando vede l'uomo come 'costruttore di strumenti': esso crea da sé il supporto di cui ha bisogno per incidere le sue pratiche di vita, potremmo dire con Sini. Ma leggiamo direttamente:

dietro alla formazione del supporto sta presumibilmente quello scambio dei materiali che dà vita in generale allo strumento. Un ramo è quello che è entro pratiche che hanno l'albero e la vegetazione in genere come loro oggetti. L'operare dell'occhio, della mano, dell'olfatto ecc si imbattono in cose come alberi e in unione con esse generano aperture di senso: come disporsi all'ombra, arrampicarsi e simili. Altra cosa è però se stacco il ramo e me ne faccio un bastone. Qui la materialità dell'albero è assunta entro una nuova pratica di senso, è funzionale ad essa, come però potrebbero esserlo anche altre cose, idonee a battere, a colpire ecc. Come accada questo passaggio di senso, che cosa esso comporti, esigerebbe lunghe analisi. Qui basti osservare che la cosa che diviene supporto di scrittura, non tanto acquisisce un nuovo senso, ma piuttosto perde il suo, si annulla totalmente nel suo senso. Ciò che la caratterizza è soltanto il suo essere una superficie neutra. Il più possibile l'una cosa e l'altra: superficie e neutra⁸⁷⁰.

In altre parole, il bastone perde il suo senso in quanto non rinvia più ad

possiamo in alcun modo avallare): «lo sviluppo di una cultura degli utensili [...avvenne] dopo il passaggio del linguaggio alla sua modalità orale\acustica; la cultura degli utensili fu [...] favorita dalla liberazione delle mani dai loro doveri comunicativi» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., p. 210). Detto forse meglio: «l' 'esplosione evolutiva' che ha reso la nostra vita così diversa da quella delle grandi scimmie [...] fu dovuta all'invenzione di una lingua parlata autonoma, che liberò le mani per la realizzazione di manufatti complesse e, contemporaneamente, facendo sì che il linguaggio si distinguesse dalle altre attività manuali, consentendo agli individui di comunicare mentre erano impegnati in altre attività» (*Ivi*, p. 289). Al di là dei 'doveri comunicativi', che come detto non possiamo approvare (così come non possiamo approvare molte imprecisioni terminologiche – e forse concettuali – presenti in questo passo), rimane il fatto che solo l'origine della gestualità vocale può consentire il sorgere di una 'cultura degli utensili': su questo, la nostra prospettiva e quella di Corballis coincidono.

⁸⁶⁹ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 110.

⁸⁷⁰ C. Sini e R. Fabbrichesi Leo, *Variazioni sul foglio-mondo*, cit., pp. 103-104.

altro (non ha più un significato in quanto το πρόγμα), ma rinviando a se stesso diventa vuoto di senso, ed è proprio questo vuoto a consentire il riempimento della scrittura; esso diventa 'scritto' – ossia appunto, *resto*. A questo punto diventa possibile scheggiare le selci per farne *chopper*, distinguendo il percussore: esso è uno strumento per la creazione di altri strumenti, vero strumento di strumenti, o strumento di secondo grado. Il passaggio dal bastone al percussore è straordinario, e rappresenta in qualche modo l'uomo stesso: come dicevamo all'inizio, è la dove ci sono pietre scheggiate che possiamo dire *hic sunt homines*, con assoluta certezza. Ora sorge quella che con un termine molto appropriato è definita 'l'industria litica': prima espressione del lavoro umano (nel senso quotidiano di 'lavoro'), ossia del lavoro dell'uomo del paleolitico inferiore: due milioni e mezzo di anni fa, all'incirca⁸⁷¹. E pensare che la storia così com'è normalmente intesa inizia sì e no 5mila anni or sono...

§48. Il lavoro

È con l'industria litica, dunque, che storicamente si giunge, a livello empirico (per dir così) alle prime forme di lavoro – la qual cosa, per altro, ha ripercussioni notevoli sulla divisione del lavoro, sulla strutturazione sociale della famiglia ecc, ripercussioni delle quali non possiamo occuparci qui. Ciò che importa a noi ora è comprendere cosa succeda sulla strada che porta all'autocoscienza quando l'uomo *lavora*. Abbiamo già avuto modo di citare quello straordinario passo dalla *Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel scrive che la mano è «il mezzo migliore per la realizzazione dell'uomo», in quanto essa è «ciò che l'uomo *fa*»⁸⁷². Partiremo proprio dalle profonde analisi hegeliane di questo tema, per poi intraprendere alcune considerazioni autonome (sulla scorta comunque di Sini) anche in relazione allo strumento.

Ricordiamoci che proprio da Hegel il nostro percorso era in qualche modo partito, con le sue critiche all'Assoluto schellinghiano; ora ci volgiamo dunque di nuovo a lui, partendo però dalla *mano che manipola il mondo*. Ci siamo già dilungati su questo argomento, ma è necessario mettere a fuoco che, sebbene – come detto – la voce è l'unico aspetto dell'uomo capace di produrre fenomeni prima inesistenti, la mano è in grado appunto di modificare il mondo: è proprio da qui che parte Hegel. Si potrebbe dire che la trasformazione operata dal lavoro modifica permanentemente il mondo: esso è una *scrittura*, come dicevamo in effetti più sopra. Nelle parole di Hegel stesso: «il rapporto negativo [della coscienza servile] verso l'oggetto diviene [...] *forma* dell'oggetto stesso, e diviene qualcosa di permanente, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora»⁸⁷³. Questo 'qualcosa di permanente' è proprio ciò che abbiamo chiamato *resto*: potremmo dire che è proprio il cadavere la prima cosa che permane, e che rende poi possibile il permanere

⁸⁷¹ Per questa indicazione si può consultare il breve ed esauriente *paper* di J. B. Harrods (antropologo fisico membro dell'americano *Center for Research on the Origins of Art and Religion*) intitolato *Two Millions Years Ago: the Origins of Art and Symbols*, in origine pubblicato in *Continuum*, 2,1 (1992), e ora disponibile all'indirizzo <http://www.originsnet.org/old.pdf>.

⁸⁷² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 437; cfr. anche *supra*, §34.

⁸⁷³ *Ivi*, p. 289.

dello strumento. Vediamo allora un passo, tratto questa volta dai *Lineamenti di filosofia del diritto*, sul nesso tra lavoro e strumento:

la mediazione di preparare e di procacciare ai bisogni *particolarizzati mezzi* adeguati, parimenti *particolarizzati*, è il *lavoro*, il quale attraverso i procedimenti più svariati specifica per questi molteplici fini il materiale fornito immediatamente dalla natura. Questo dar forma dà ora al mezzo il valore e la sua adeguatezza al fine, così che l'uomo nel suo consumo si rapporta precipuamente a produzioni *umane* e sono tali fatiche, ch'egli consuma⁸⁷⁴.

Tentiamo di capire bene (la difficoltà del procedere hegeliano è del resto ben nota): il lavoro modifica il mondo, dando ad esso il carattere di mezzo in vista di un fine. Dovremmo però noi specificare meglio (naturalmente qui non si pretende un commento alla pagina hegeliana; ci limitiamo a prender spunto dalle sue brillanti intuizioni per proseguire poi nel nostro percorso) cosa si debba intender qui per mezzo: se, stando a Heidegger e alle sue considerazioni che abbiamo fatte proprie, *ogni cosa ha originariamente* il carattere della rimandatività, ossia rimanda al suo *a-che*, bisogna allora capire che col 'mezzo' di cui parliamo qui si intende qualcosa di diverso. Si intende, allora, ciò che noi abbiamo chiamato strumento di strumento, strumento di secondo grado: ossia ancora, quel particolare modo di manipolare il mondo, proprio solo dell'uomo, che consente di creare strumenti non in vista di una 'soddisfazione immediata del bisogno' (in termini più consoni all'Hegel del *Lineamenti*, un'immediatezza tra la volontà e la proprietà), ma in vista della costruzione di un altro strumento. Questo lavoro, come Hegel stesso nota in conclusione, si fonda sull'*astrazione*⁸⁷⁵.

Vediamo allora di capire il movimento dell'autocoscienza nel lavoro. Scrive Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*:

con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo *come se stessa*⁸⁷⁶.

In altre parole, «nell'attività formatrice l'esser-per-sé diviene *l'esser-per-sé proprio della* e per la *coscienza*, la quale giunge così alla consapevolezza di essere in sé e per sé»⁸⁷⁷. Sul tema Hegel torna anche molte pagine più tardi, considerando la figura dell'artigiano (*der Werkmeister*): inizialmente «l'attività mediante cui esso produce se stesso come oggetto senza aver però ancora colto il pensiero di sé, è un lavoro istintivo, allo stesso modo delle api che

⁸⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987 (ora 1996), p. 161 (§196).

⁸⁷⁵ *Ivi*, p. 162 (§198).

⁸⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 289.

⁸⁷⁷ *Ivi*, pp. 289-291. Si noti che, perché questo movimento si realizzi, è necessario, com'è forse noto, che sopravvenga, nel servo, la paura della *morte*.

costruiscono le loro celle»⁸⁷⁸: per arrivare alla vera costituzione dell'autocoscienza l'attività deve diventare artistica⁸⁷⁹. Per dirla con Hegel stesso:

adesso all'attività dell'artigiano – la quale costituisce l'autocoscienza – si fa incontro nell'opera un Interno altrettanto autocosciente, un Interno che si enuncia. Mediante il suo lavoro, l'artigiano si è qui elevato fino allo sdoppiamento della sua coscienza in cui lo Spirito incontra lo Spirito [...]. Lo Spirito è artista⁸⁸⁰.

Cerchiamo di mettere a frutto queste note hegeliane in una interpretazione a noi affine (e in quanto tale certamente *impropria* rispetto al testo). Potremmo dire così: per la nascita dell'autocoscienza nella figura del lavoro la manipolazione del mondo non è sufficiente di per sé; è necessario che la *forma* impressa dall'artigiano nella cosa sia essa stessa, per qualche senso, 'artistica' o 'spirituale'; altrimenti l'introiezione rimarrebbe vincolata a una oggettività e non a una soggettività⁸⁸¹. Ma allora potremmo aggiungere che questo elemento 'artistico' può configurarsi solo quando la manipolazione smette di essere immediatamente diretta a un fine. Il passaggio è complesso: vediamolo più ampiamente.

Se la manipolazione del mondo rimane immediatamente legata a *ciò che si può fare di esso*, non può nascere alcuna *libertà* dell'oggetto manipolato. In altre parole, più banalmente: inizialmente il bastone non è null'altro dal suo *a-che*, dal suo esser utile alla presa delle formiche nel formicaio. Solo quando lo strumento diventa strumento di secondo grado, esso diventa libero: esso crea a sua volta a strumenti portatori non di un singolo *a-che* legato immediatamente alla loro disposizione (avevamo visto, con Merleau-Ponty, che per la scimmia il bastone può fungere da strumento solo quando ha un legame diretto con il fine), ma di molteplici *a-che*. Ciò che vogliamo dire è che con il percussore io posso lavorare infiniti oggetti (il percussore *mi rimane*) per scopi diversi. Ecco allora il punto, ora forse chiarito: proprio come la mano e la voce, a loro tempo, dovevano essere liberi, anche lo strumento, per poter svolgere un ruolo

⁸⁷⁸ *Ivi*, p. 919.

⁸⁷⁹ Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* il passaggio è differente. L'interpretazione che qui proponiamo non è classica, ma più utile ai nostri scopi di quella: si può dire che esiste un 'primo strato' del *Sistema dei bisogni* (§§189-298) in cui c'è un rapporto immediato tra bisogno, mezzo e proprietà; un secondo strato in cui la catena dei mezzi si allunga, di modo che il lavoratore non è più in contatto con la proprietà (Hegel lo chiama 'industria', proprio come si definisce l'industria litica; è questo, del resto, il passaggio dallo strumento allo strumento di secondo grado, si potrebbe dire); infine il terzo strato è quello del lavoro che ha perso ogni componente di soddisfacimento di un bisogno per diventare ricerca del riconoscimento reciproco grazie al lavoro degli *altri* (lo 'stato' universale). Soprattutto in quest'ultimo caso i parallelismi con Mead sono numerosi; in proposito si può consultare A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

⁸⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 923.

⁸⁸¹ Sini forse direbbe: è necessario che la protesi rappresenti il soggetto. Cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., pp. 80 ss.

preminente nella formazione dell'autocoscienza deve essere libero, ossia rendersi disponibile (come *segno*) a lavorare *qualunque cosa*.

Questo è il passaggio fondamentale: nell'opera dell'artigiano (che ora è più propriamente artista) non si forma un oggetto per un *a-che*, ma uno strumento per infinite possibilità d'uso, uno strumento che implica dunque una *creatività* nel suo utilizzo⁸⁸². In questo senso, quando l'autocoscienza si riflette in un oggetto di questo tipo, essa può assumere quei caratteri fondamentali che abbiamo visto appartenergli: qui si può infatti evidenziare ciò che Heidegger chiama 'progettualità'⁸⁸³. Ricordiamoci infatti di *Essere e tempo*, là dove si legge che «la comprensione, intesa in senso originariamente esistenziale, significa: essere-progettante per un poter-essere in-vista-di-cui l'Esserci sempre esiste»⁸⁸⁴. Anche Gadamer⁸⁸⁵ pone l'accento, giustamente, su questo concetto, quando scrive che

l'Esserci è per se stesso [...] l'orizzonte aperto dalle sue possibilità, in vista delle quali esso si progetta [...]. Gettatezza (*Geworfenheit*) e progetto (*Entwurf*) rappresentano la costituzione unitaria fondamentale dell'esserci umano⁸⁸⁶.

Noi potremmo commentare così: è perché l'uomo può costruire uno strumento totalmente libero che l'uomo stesso assume il carattere del poter-essere (poter-essere tutte le infinite 'strade' che lo strumento apre), e quindi del poter-essere-progettante: l'uomo progetta *se* attraverso lo strumento.

Ma finché (ormai lo si sarà ben capito) lo strumento è il bastone, l'Esserci può aprirsi ad un'unica possibilità, e quindi non progetta un bel nulla: esso è in-vista del fine (proprio come l'animale è l'oggetto, e non lo *ha*). Con il percussore (naturalmente si tratta solo di un esempio empirico) invece l'Esserci diventa in-vista di una possibilità originariamente apertesi a un'infinità di fini, verso i quali (potremmo dire: scegliendo liberamente i quali) esso può progettarsi. Ossia: se è vero che, come scrive Sini, «ogni lavoro si riflette sulla figura del soggetto [...] cosciente, influenzandolo con i suoi esiti e con i suoi oggetti»⁸⁸⁷, è evidente che è proprio grazie al lavoro 'di secondo grado' (sia esso quello del linguaggio o del 'percussore') che l'uomo acquisisce la possibilità di *comprender-se*. Questo perché alla base della comprensione, per dirla con

⁸⁸² È questo il punto di svolta che consente la nascita raffiguratività vera e propria, il 'disegno di mondo' inteso in senso stretto nella pittura parietale, nell'incisione, nell' 'istoriazione' del proprio corpo e così via: si potrebbe analizzare questo punto più lungamente, ma dobbiamo necessariamente tralasciarlo.

⁸⁸³ Corballis intende qualcosa di simile (anche se ovviamente più banale e meno filosoficamente avvertito) quando dice, fin dall'inizio del suo volume, che la caratteristica fondamentale della mente umana (che si riflette anche nella grammatica del linguaggio), è la *ricorsività*. Cfr. M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., pp. 6 ss.

⁸⁸⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 398.

⁸⁸⁵ Ricordiamoci che era stato proprio Gadamer ad aprirci al problema dell'opera d'arte in Heidegger, solo accennato *supra*, nel §34. Anche in questo caso, naturalmente, il parallelismo è *ad hoc*, e sarebbe lungamente sviluppabile in molteplici direzioni.

⁸⁸⁶ H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, cit., p. 49.

⁸⁸⁷ C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 51.

Heidegger, c'è proprio «una conoscenza tematica della possibilità progettata»: solo quando progetta *sé* l'uomo può diventare auto-cosciente, può comprender-*sé*, e questo proprio perché, come commenta Agamben, «l'essere più proprio dell'uomo è di essere la sua stessa possibilità o potenza»⁸⁸⁸. Cerchiamo, chiudendo queste nostre considerazioni sul lavoro, di capire bene non solo la nostra 're-interpretazione' di Heidegger, ma anche come questa re-interpretazione possa ampliarsi in direzione delle nostre tematiche. Cogliamo in proposito un'altra citazione da *Sein und Zeit*:

innanzi tutto e per lo più, l'essere-nel-mondo prendentesi cura si comprende a partire da ciò di cui esso si prende cura. La comprensione inautentica si progetta su ciò di cui ci si può prendere cura, su ciò che è fattibile, urgente o indispensabile nelle occupazioni e negli affari quotidiani. Ma ciò di cui ci si prende cura è tale in-vista del poter-essere prendentesi cura. Questo fa sì che l'Esserci advenga a *sé* nel corso di un prendersi cura che è presso ciò di cui si prende cura. L'Esserci [...] aspetta se stesso da ciò che l'oggetto della sua cura gli può offrire o rifiutare.⁸⁸⁹

Si può forse dire: se la comprensione inautentica è quella che si progetta sul prendersi cura (*Sorge*) quotidiano dell'urgenza, è invece proprio della comprensione autentica il progettarsi su strumenti liberi, su strumenti creativi: lasciamo aperte le svariate considerazioni, forse anche banali, che questo può comportare⁸⁹⁰.

Con questo paragrafo abbiamo messo a fuoco tutti gli elementi fondamentali della nostra ricerca, e possiamo ora permetterci l'approdo al vero e proprio punto d'arrivo, la figura dell'umano con cui si conclude il nostro percorso.

§49. Il punto di arrivo: saper-*sé* com-portandosi

Riprendiamo alcune considerazioni, lasciando da parte (ormai ne abbiamo capito il senso) le indicazioni sul lavoro e sulla morte: l'autocoscienza può sorgere solo dopo aver interiorizzato la parola. Scrive infatti Di Martino che «l'emergenza di un soggetto autocosciente implica la possibilità di essere oggetto a se stesso, di tornare riflessivamente su di *sé* [...]. Il linguaggio è il *medium* di questa possibilità e di questo *transito nel sapere di sé*⁸⁹¹: transito nell'ultima nostra figura dell'umano. Noi veniamo oggettivati in quanto *i*

⁸⁸⁸ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 39.

⁸⁸⁹ *Ivi*, pp. 399-400. Si noti che, non a caso, come proprio per Hegel presupposto incancellabile del discorso sull'autocoscienza era la paura della morte, in Heidegger poche righe più tardi si tematizzerà quanto qui citato come strettamente collegato all'essere-per-la-morte.

⁸⁹⁰ Ce ne sia concessa una sola, in quanto interna al nostro stesso percorso: la comprensione autenticamente creativa potrebbe interpretarsi come la comprensione autenticamente filosofica derivante da un'etica della scrittura nel senso di Sini, nel riuscire ad 'abitare' correttamente la domanda – ad esempio, quella sull'origine (come abbiamo tentato di fare noi), nella comprensione del costitutivo essere-in-errore dell'uomo.

⁸⁹¹ C. Di Martino, *op. cit.*, p. 188.

chiamati dall'altro. Noi chiamando con la parola l'oggetto lo portiamo all'esistenza (non nel senso che creiamo un oggetto dal nulla, ma nel senso di donargli quel senso umano che permette all'oggetto, per dir così, di entrare nel nostro campo esperienziale), e venendo chiamati dall'altro secondo il nome che l'altro stesso (l'Altro generalizzato, come diceva Mead, ossia la comunità) ci affibbia (senza che noi lo vogliamo). Prima di tutto non ci siamo allora noi con le nostre intenzioni e le nostre volizioni che per qualche misterioso motivo da infanti non riusciremmo ad esprimere (il corpo come gabbia dell'anima, diceva Platone), e poi 'entriamo nel linguaggio' imitando i nostri genitori mentre litigano; no, queste sono superstizioni ben poco razionali, per quanto dotate di un aspetto molto rassicurante e 'scientifico'. Ciò che accade è che l'Altro, dicendo il nostro nome, ci oggettiva (perché sia io che l'Altro siamo sempre originariamente nel linguaggio: il linguaggio parla in noi notte e giorno, diceva Heidegger), e noi, emettendo gesti vocali che si configurano, secondo le dinamiche già esaminate, come parole, come simboli significativi, giungiamo a nostra volta a dire il nostro proprio nome, mettendo così in atto un'ulteriore dinamica fondamentale nella costituzione dell'umano: diciamo il nostro nome, e dicendolo ci oggettiviamo proprio così come l'Altro, prima, ci aveva a sua volta già oggettivati, solo che ora noi ci oggettiviamo per noi (davanti a noi), e non per l'altro (per la comunità)⁸⁹². È sempre e solo a partire dall'interpretazione che l'altro dà di me nominandomi che io posso a mia volta interpretare, e in particolare interpretarmi come quel nome che io (solo) sono⁸⁹³; ossia è solo grazie all'interpretazione che l'altro dà di me nominandomi che vengo portato alla presenza davanti a me⁸⁹⁴ (nel mio esser-prima davanti all'altro). Una dinamica simile e inversa vale allora per «tutti coloro che abbiamo amato, detestato, conosciuto o solo intravisto», i quali «parlano attraverso la nostra voce»⁸⁹⁵. Scrive Heidegger:

⁸⁹² Si noti: la comunità (nella forma di quella piccola comunità che sono i genitori), nel rituale del battesimo, ci assegna un nome col quale noi non abbiamo nulla a che fare; ma quando 'saremo grandi' noi stessi sceglieremo (per così dire) il soprannome con cui i nostri amici si rivolgeranno a noi. In molte società, d'altra parte, il passaggio dall'infanzia alla pubertà è proprio sancito, oltre che da complesse pratiche rituali, dalla dismissione del nome della nascita per l'acquisizione di uno letteralmente nuovo: persona nuova, nome nuovo, potremmo dire con una battuta.

⁸⁹³ Ovviamente questa dinamica riecheggia la semiosi infinita di Peirce: «non si può avere nessuna cognizione non determinata da una cognizione precedente. Non può esistere in quanto ogni cognizione esiste solo in quanto è conosciuta» (C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 103).

⁸⁹⁴ Molto vicina a quanto diciamo qui è la posizione di Merleau-Ponty sul problema dell'intersoggettività, che non abbiamo considerato nella sezione dedicata a questa questione del nostro capitolo IV in quanto essa, per la sua complessità e per il suo essere profondamente correlata a tutti gli aspetti della filosofia esistenzialista, richiederebbe un lavoro a parte. Si colga però che Merleau-Ponty si situa (pur partendo certamente dalle *Meditazioni Cartesiane*) molto vicino a ciò che stiamo dicendo, quando scrive che «quando io tento di cogliere me stesso, si presenta tutto il tessuto del mondo sensibile, e gli altri che sono inclusi in esso» (M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 38). Per un discorso più ampio si può considerare lo scritto *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, cit., in part. pp. 221 ss.

⁸⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 43. Si noti che, a differenza di Husserl, qui l'altro non è un alter-ego, ma è *ciò che ci emoziona di esso*, per così dire. Più che Husserl, qui risuona allora la *Befindlichkeit* di Heidegger e, probabilmente, Bergson – in una nota abbiamo già avuto

i parlanti trovano nel parlare il loro essere presenti. Presenti a che? A ciò con cui parlano, presso cui dimorano in quanto realtà che sempre già li riguarda. È quanto dire: gli altri (*Mitmenschen*), le cose, tutto ciò che fa sì che queste siano cose, queste precise cose, e quelli gli altri, quei concreti altri⁸⁹⁶.

Dopo aver detto il mio nome oggettivando me stesso, il passaggio al 'sapere di sé' (questo era il punto di arrivo di Mead, e il proposito stesso di tutta la nostra lunga ricerca) è immediato: io posso dire "io voglio" solo in quanto sostituisco il mio nome proprio con la locuzione "io". Io sono, per così dire, quel Diego che dicendo "Diego" intende proprio se stesso e non un altro, non qualcosa d'altro⁸⁹⁷. È insomma il linguaggio ad aprire quella comprensione di nuovo genere che è la comprensione di sé come un altro ("io" come "Diego": prima, non dicendo "io", non avevo bisogno di differenziarmi dagli altri o dal mio corpo), ossia anche come quell'altro dal corpo che il corpo lo vive (come quell'altro dal mondo che il mondo lo manipola e lo cammina): ora il corpo può diventare *Körper*, ed essere indagato coi metodi della scienza. Il corpo-oggetto sorge allora, secondo una dinamica che abbiamo già visto all'opera per altri binomi, come stacco retroflesso della 'nascita' della mia anima, e così (volendo radicalizzare con un certo gusto per il paradosso) il mondo nasce per stacco retroflesso da me e dal mio corpo.

Insistiamo su questi passaggi, che letteralmente ci aprono alla comprensione del nostro punto di arrivo e dei passi finali di tutto il nostro percorso.

Solo l'Altro mi insegna, chiamandomi per primo, il mio nome: è la mamma che chiama il bambino, e allora egli diventa colui che è nominato. Dice Merleau-Ponty, e come al solito è difficile non sottoscrivere le sue parole: «c'è una ripresa del pensiero altrui attraverso la parola, una riflessione nell'altro, una facoltà di pensare *in base all'altro*⁸⁹⁸. Niente magie, allora: la facoltà di *to take the role of the other*⁸⁹⁹ è la parola che la rende possibile, quella parola che nominando l'altro lo rende oggetto, e in quanto tale polo possibile di ogni mia intenzione, compresa l'intenzione di mettermi nei suoi panni. «Io confermo l'altro e l'altro conferma me»⁹⁰⁰, si può leggere nelle pagine di *Fenomenologia della percezione*: e questo non può avvenire se non per il tramite della nominazione.

modo di richiamare questo tema. Lo stesso tema, comunque, risuona nelle seguenti, illuminanti righe: «Malraux lo dice nei suoi brani migliori: la percezione compie già una stilizzazione. Una donna che passa è, per me [...] un certo modo di essere carne [...], l'emblema di una maniera di abitare il mondo, di trattarlo, di interpretarlo» (*Ivi*, pp. 80-81).

⁸⁹⁶ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 197.

⁸⁹⁷ Scrive Peirce in *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*: «l'autocoscienza può benissimo essere il risultato di un'inferenza». (C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 96); e ancora (in *Alcune conseguenze di quattro incapacità*): «il contenuto della coscienza, l'intera manifestazione fenomenica della mente è un segno che risulta da un'inferenza» (*Ivi*, p. 141).

⁸⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 249.

⁸⁹⁹ Scrive Mead in *Genesis del Sé e controllo sociale* (in Id., *La voce della coscienza*, cit., p. 121): «il Sé può esistere per l'individuo solo se egli assume il ruolo degli altri». Su questo argomento non insisteremo: rimandiamo, in proposito, a *supra*, §10.

⁹⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 256.

È proprio perché l'autocoscienza si fonda sulla dinamica di introiezione del nome che Heidegger può scrivere che «l'uomo è uomo in quanto parola»⁹⁰¹: nell'uomo si parla sempre, scriverà in un altro luogo.

Siamo ormai ai passaggi conclusivi del nostro percorso: col poter dire “io” siamo infatti evidentemente pervenuti a quell'autocoscienza alla ricerca della quale ci eravamo ‘imbarcati’ ormai duecento e più pagine fa. In particolare, abbiamo risolto (se così si può dire in filosofia) il problema di Darwin, proprio offrendo «una teoria dell'espressività che fa dell'espressione, non un'immagine fedele d'un essere interiore già realizzato, ma il mezzo stesso in virtù del quale l'essere interiore si realizza»⁹⁰², come dice Merleau-Ponty in riferimento a Lavelle in *Elogio della filosofia*. Abbiamo insomma visto come «l'esser coscienti del Sé è essenzialmente un divenire oggetti del proprio Sé attraverso i rapporti di ciascuno di noi con gli altri individui»⁹⁰³. Ora sì, possiamo dire che c'è un'espressione nel senso di Darwin, perché ora propriamente nasce l'interiorità, nasce la mente: ora ci può essere espressione delle emozioni negli uomini e negli animali, e può esserci anche il suo corrispettivo contemporaneo: quell'*Amore e odio* firmato a Irenäus Eibl-Eibesfeldt⁹⁰⁴ che, nonostante venga cent'anni esatti dopo il testo darwiniano, non risolve per nulla i problemi del suo predecessore, e anzi forse li acuisce (ricorrendo a ‘fantasmi nella macchina’ come ‘programmazioni innate’ e altre consimili assurdità) – al di là, ovviamente, della maggiore finezza sperimentale messa in opera, frutto certo dell'incredibile sviluppo che l'etologia (animale, umana o comparata che sia) ha avuto negli ultimi cinquant'anni.

Ora bisogna focalizzarci su una caratteristica fondamentale della parola: essa, infatti, «unica tra tutte le operazioni espressive, è capace di sedimentare e di costituire una acquisizione intersoggettiva»⁹⁰⁵. Questo è appunto quello che si diceva prima: essa crea un mondo di significati condivisi. Infatti «il linguaggio vivente presenta il difficile problema della compenetrazione dello spirito e della cosa», ossia: con la parola «il soggetto afferma la sua autonomia [...] e tuttavia egli è, nel medesimo tempo, rivolto verso la comunità linguistica»⁹⁰⁶. Ma non solo: caratteristica della parola è che essa

dimentica se stessa come fatto contingente, riposa su se stessa, e [...] è ciò a darci l'ideale di un pensiero senza parola [...]. Nel caso della parola, l'operazione espressiva può essere reiterata indefinitamente, si può parlare sulla parola⁹⁰⁷.

Anche Husserl pensa in questi termini quando, nelle già citate lezioni del 1908 dal titolo *La teoria del significato*, scrive che «la parola in se stessa ha il carattere dell'irrilevanza e noi, nella coscienza significativa, nella quale la parola

⁹⁰¹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 27.

⁹⁰² M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, cit., p. 15.

⁹⁰³ G. H. Mead, *Mente, Sé e società*, cit., p. 186.

⁹⁰⁴ I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio*, cit.

⁹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 261.

⁹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, cit., p. 58.

⁹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 80.

come una freccia indicante rinvia al di là di sé, dirigiamo il nostro sguardo su ciò che è rilevante, e in esso lo facciamo terminare»⁹⁰⁸. Con riferimento a Ferdinand de Saussure e al suo *Corso di linguistica generale*⁹⁰⁹, allora, Merleau-Ponty può scrivere:

riprendendo una celebre distinzione, si potrebbe dire che i *linguaggi*, cioè i sistemi di vocabolario e di sintassi costituiti, i 'mezzi d'espressione' che esistono empiricamente, sono il deposito e la sedimentazione degli atti di *parola* nei quali il senso inespresso non solo ha modo di tradursi all'esterno, ma pure acquista l'esistenza per se stesso, ed è autenticamente creato come senso. O ancora, si potrebbe distinguere una *parola parlante* e una *parola parlata*. La prima è quella nella quale l'intenzione significante si trova allo stato nascente. Qui l'esistenza si polarizza in un certo 'senso' che non può essere definito da nessun oggetto naturale [...]. La parola è l'eccedere della nostra esistenza sull'essere naturale⁹¹⁰.

Proprio il metter-là-fuori, per tutti, i significati, consegna al linguaggio quella particolare capacità di convincere i soggetti che si possa cogliere «al di là dell'espressione, una verità separabile da essa e di cui essa stessa è solo il vestito e la manifestazione contingente»⁹¹¹. Una verità che è la verità del soggetto e dell'oggetto, ma soprattutto è la verità di sapere quello che si fa, ed è la verità di se stessi. La parola, musica d'accompagnamento della gestualità, per prima cosa nomina me come colui che emette la voce, dandomi (per gli altri) un nome, e evocandomi così come soggetto. Potremmo dire che io non sono altro che ciò che gli altri sono disposti a fare con me: il nome mostra cosa si può fare insieme, mostra come bisogna *com-portarsi*. Il nome allora compie un lavoro, evocandomi per tutti e così creando il primo resto (il cadavere). Ma esso il lavoro lo nomina anche: mi nomina infatti come colui con cui si va a caccia, e non come colei che sta nella 'caverna' a curare i bambini (non molto 'progressisti', questi uomini primitivi...).

Ora sì, possiamo dirlo definitivamente: dopo tutta questa strada siamo arrivati di fronte all'essere umano, che per quanto primitivo ha già tutte le caratteristiche che noi siamo pronti a riconoscergli, o almeno che Creuzer era pronto a riconoscere. Ora capiamo, infatti, che in qualche modo il grande filologo romantico aveva individuato e definito proprio quell'umanità che è il nostro punto d'arrivo.

Allora, concludendo, l'autocoscienza non è altro che un dialogo muto con se stessi, come voleva Platone e come già abbiamo più volte preannunciato: il concetto di psiche (yuc^{3/4}) (che si porta dietro, non a caso e come abbiamo già accennato, un aspetto macabro⁹¹²) si è sviluppato proprio

⁹⁰⁸ E. Husserl, *La teoria del significato*, cit., p. 20.

⁹⁰⁹ Come risulterà evidente, il riferimento di Merleau-Ponty è alla distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*.

⁹¹⁰ *Ivi*, p. 269.

⁹¹¹ *Ivi*, p. 304.

⁹¹² Scrive Rossella Febbrichesi Leo in *Corpo e passioni. Uno sguardo sul tempo degli eroi* (in AA. VV., *Corpo e linguaggio*, a cura di C. Sini, Cisalpino, Milano 2007): «*Psyche* è una parola mortuaria; è

«dalle intuizioni socratiche relative alla voce interiore del demone»⁹¹³, avendo ovviamente alla base tutta la lunga serie di tappe che siamo venuti enucleando in queste pagine. Non possiamo qui insistere e mettere bene a fuoco tutte le sterminate figure dell'umano che si vengono costituendo nella storia: dal cadavere (in relazione a esso probabilmente sorgono le prime figure sociali istituzionali, come quella dello stregone) al sepolcro (prima forma di architettura, di organizzazione del territorio e così via), alle pitture parietali⁹¹⁴ (strettamente legate ai riti d'iniziazione, nei quali non a caso si acquisisce un nuovo nome, e di sepoltura), la scrittura geroglifica, la scrittura alfabetica (sulla quale ha in particolar modo insistito, in molti luoghi, proprio Carlo Sini⁹¹⁵), la pratica del libro (un esempio tra gli altri sono, ovviamente, le considerazioni di Ivan Illich); ma non basterebbe ancora, perché sempre di nuovo bisognerebbe tracciare l'evolversi del concetto di anima dalla società simbolica di cui parla Creuzer a Omero⁹¹⁶, da Socrate a Platone (scrive Sini: «se Socrate aveva sperimentato per primo l'anima e i silenziosi segni dell'anima come fantasmi di una voce interiore»⁹¹⁷, non aveva però né inteso né preteso di farne la scienza. Questo è invece Platone che lo fa»⁹¹⁸), dalla *Bahagavad Gita* all'*I-Ching*, da Sant'Agostino a Cartesio a Husserl, da Lullo a Leibniz a Kant, a Hegel, per non parlare delle figure 'post-moderne' e 'post-heideggeriane' del soggetto. Com'è

il soffio vitale che esala, che fugge via dalla 'cerchia dei denti', o da una ferita aperta, cui segue "la tenebra che cala sugli occhi". I riferimenti sono ad *Iliade*, IX 408-409: «ma la vita (ψηχῆ) d'un uomo, perché torni indietro, rapir non la puoi e nemmeno afferrare, quando ha passato la siepe dei denti» (trad. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1950, ora 1990, p. 307) e a XIV 518-519 «l'anima (ψηχῆ) per la ferita aperta fuggi di colpo, tenebra i suoi occhi coperse» (*Ivi*, p. 507).

⁹¹³ C. Sini, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, cit., p. 62.

⁹¹⁴ Per ricordarci dei nostri (ormai lontani cento pagine) rozzi inizi, ossia la percezione del corpo in azione, e per mettere meglio a fuoco il senso del nostro percorso, leggiamo Merleau-Ponty: «è l'operazione espressiva del corpo, cominciata con la più piccola percezione, che si amplifica in pittura e in arte. Il campo delle significazioni pittoriche è aperto sin dal momento in cui un uomo è apparso nel mondo. Il primo disegno rupestre non fondava una tradizione se non perché ne raccoglieva un'altra: quella della percezione» (M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 99).

⁹¹⁵ In proposito si può consultare la seconda parte del più volte citato *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, oppure *Etica della Scrittura*, Il saggiatore, Milano 1991. Anche Derrida comunque ha, a suo modo insistito su questi, scrivendo ad esempio ne *La voce e il fenomeno* che «se la scrittura porta a termine la costituzione degli oggetti ideali, lo fa in quanto scrittura fonetica: essa viene a fissare, iscrivere, registrare, incarnare una parola già pronta» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 117).

⁹¹⁶ Baeumler può sostenere che ancora «nel mondo omerico è assente la morte come realtà fisica» (A. Moretti, *Introduzione*, in A. Baeumler, F. Creuzer, J. J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, cit., p. 22): «la fonte della serenità epica è però quello stesso distogliere lo sguardo dalla morte, che costituisce al contempo il presupposto mitologico del poema assoluto [...]. Certo Omero come poeta dà espressione anche all'orrore dell'uomo [...] ma il riconoscimento della morte non è l'intimo presupposto del poema omerico» (*Ivi*, p. 76).

⁹¹⁷ In altre parole: Socrate aveva capito benissimo che aver coscienza di sé significa introiettare ciò che appartiene a tutti, ossia che «la voce della coscienza è la voce 'dell'altro', è la cogente presenza in sé di un altro» (C. Di Martino, *op. cit.*, pp. 190-191): essa è la voce del 'Si' pubblico, per dirla con Heidegger, «l'anonimo Si della mentalità pubblica» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 38).

⁹¹⁸ *Ivi*, p. 68.

evidente, ognuno di questi momenti potrebbe costituire una tesi a se stante (ma del resto non sono mancati autori che se ne sono occupati a vario titolo e per vari aspetti⁹¹⁹): noi, ora, non possiamo far altre che lasciare questi punti 'aperti', come fossero strade da percorrere, 'sentieri interrotti', e tentare di chiudere il nostro discorso.

§50. La verità pubblica: la filosofia e la scienza. L'alba dell'Occidente

È così, con la scrittura della voce pubblica (quella voce che sa il cadavere) che inizia il vero sapere 'oggettivo' o 'intersoggettivo'. Husserl l'aveva capito bene, nei paragrafi conclusivi delle *Meditazioni Cartesiane*: non c'è oggettività senza intersoggettività; nei nostri termini, potremmo dire che è solo nel *patchwork* di idealità reso possibile dalla ripetizione della voce pubblica, voce che dice – parlando heideggerianamente – *l'in-quanto* delle cose (ora) semplicemente-presenti che possono nascere la scienza e la filosofia – ossia che può nascere quella Nietzsche chiamerebbe volontà di verità. Derrida ha visto molto bene che «l'epoca della *phonè* è l'epoca dell'essere nella forma della presenza [...], cioè dell'idealità»⁹²⁰, o che, in altre parole, «tra l'idealizzazione e la voce la complicità è indefettibile»⁹²¹. In altre parole, potremmo dire che la scienza, e anzi la stessa filosofia di Platone (ossia, tutta la filosofia in generale) non sono rese possibili se non dal linguaggio, e anzi, più radicalmente, si basano su una finzione costruita dal linguaggio e dal carattere intersoggettivo della voce, la quale permette l'interiorizzazione della morte. La scienza e la filosofia portano la voce e le sue caratteristiche peculiari all'espressione più radicale: un mondo di verità in sé indagabili e conoscibili dall'uomo. Prima di Socrate, com'è evidente, il sofista *sa cosa* sta facendo (quando ad esempio chiede un compenso per l'insegnamento della virtù – già, della virtù, appunto, non della verità⁹²²), ma non ne ha una conoscenza propriamente teoretica: non sa definirlo. Per questo Socrate chiede: non voglio esempi, ma definizioni. Questa è propriamente la distanza tra l'umanità simbolica e la nostra, tra l'umanità dionisiaca e quella apollinea ossia socratica⁹²³: ma tutto questo è, come si dice ma ora diciamo non per sola retorica, un'altra *storia*, un'altra istoriazione di mondo. In questo ambito, in questa figura dell'umano, ci si dimentica delle 'tradizioni', che non hanno più valore; la stessa storia della lingua è dimenticata (ora si può dire: la parola non è la cosa), dando così spazio alle varie teorie (che solo ora possono

⁹¹⁹ Particolarmente fruttuoso per i nostri temi, anche in riferimento al tema del corpo, è il breve scritto di R. Fabbrichesi Leo già citato, *Corpo e passioni. Uno sguardo sul tempo degli eroi*. In questo testo si possono trovare numerosi riferimenti bibliografici.

⁹²⁰ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 108.

⁹²¹ *Ivi*, p. 110.

⁹²² Cfr. G. Kerferd, *I sofisti*, cit., p. 77, ma anche H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, cit., p. 78.

⁹²³ Si ricordi la seguente, lampante citazione da Nietzsche: «da legge suprema del socratismo estetico suona a un dipresso: "tutto deve essere razionale per essere bello"». Il che significa che, per Nietzsche, con Euripide e con Socrate cessa la valenza simbolica-dionisiaca dell'arte, per entrare nel dominio dell'apollineo. Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, trad. it. *La nascita della tragedia*, volume III tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, ora 2006, p. 85.

nascere, del resto, proprio in quanto teorie) sulla convenzionalità linguistica⁹²⁴, del resto giustissime nel loro essere-in-errore (solo che Saussure non ammetterebbe mai l' 'errore' della sua teoria linguistica).

Se ora rileggiamo alcuni passaggi dal testo di Derrida *La voce e il fenomeno* verremo senz'altro più in chiaro su ciò che l'autore voleva dire. Vediamone uno:

il rapporto alla mia morte si dà nascendo in questa [della metafisica] determinazione dell'essere come presenza, idealità, possibilità assoluta di ripetizione. La possibilità del segno è questo rapporto alla morte. La determinazione e la cancellazione del segno nella metafisica è la dissimulazione di questo rapporto alla morte che tuttavia produceva il significato⁹²⁵.

Ora si può dire con Merleau-Ponty che

il pensiero non è il percepito, la coscienza non è la percezione, la parola non è un gesto fra i gesti; la parola è il veicolo del nostro movimento verso la verità, così come il corpo è il veicolo del nostro essere al mondo⁹²⁶.

Senza la parola, senza tutte le sue aperture, forse non avrebbe mai inizio la volontà di verità che, secondo Nietzsche, caratterizza l'espressione più compiuta della volontà di potenza. «L'uomo della conoscenza vuole la potenza; la sua asserita volontà di verità non è altro che volontà di potenza»⁹²⁷, riassume Sini. È all'interno dello stesso gesto astrante, che apre la prospettiva (in generale), che si crea quella prospettiva particolare che chiede 'verità in sé', senza rendersi conto del nullificante gioco di specchi a cui un'espressione del genere necessariamente sottostà. Allora si potrebbe anche dire che quello della parola è il germe in cui si installa il nichilismo occidentale: si potrebbe dire che *tutto parte da qui. E proprio adesso noi ci fermiamo*. Abbiamo scritto ciò che abbiamo scritto guardando ciò che sta prima della soglia della parola, ossia ciò che necessariamente sprofonda in un abisso (*Abgrund*, ma anche *bodenlos*, perché tutte le possibilità che un *Boden* si dia vengono da qui) s-fondato, stando però al di qua: ciò che sorge adesso è qualsiasi possibilità di discorso; l'origine che abbiamo tentato di dire è quella origine di cui noi stessi siamo gli originati. Ma proprio quando il discorso arriva alla soglia di quelle pratiche che abbiamo messo in atto, il nostro discorso si ferma.

Facciamo nostre le parole con cui Giorgio Colli conclude il suo magistrale *La nascita della filosofia*⁹²⁸: «nel momento stesso in cui la filosofia nasce, noi qui l'abbandoniamo».

⁹²⁴ Corballis ha qui una buona intuizione: egli scrive che «da progressione da iconico ad astratto potrebbe essere naturale nell'evoluzione di qualsiasi sistema di comunicazione» (M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit., p. 278).

⁹²⁵ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 79.

⁹²⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 134.

⁹²⁷ C. Sini, *Da parte a parte*, cit., p. 109.

⁹²⁸ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit.

NOTA BIBLIOGRAFICA⁹²⁹

1. L'impensato darwiniano: dai rampicanti all'arrossire

- DARWIN, CHARLES, *The autobiography of Charles Darwin (1809-1882), with original omissions restored. Edited with Appendix and Notes by his grand-daughter Nora Barlow*, Collins, London 1958, trad. it. *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 2006.
- ID., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Murray, London 1859; 6° ed ultima ed. ivi 1872, trad. it. (su quest'ultima edizione) *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 1967.
- ID., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray London 1971, trad. it. *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 2006.
- ID., *The expression of the emotions in man and animals*, Murray, London 1872, trad. it. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali (con i Taccuini M e N e il Profilo di un bambino)*, Bollati Boringhieri, Torino 1982.
- ID., *The Power of Movement in Plants*, London 1880, trad. it. *Il potere di movimento nelle piante*, Unione Tipografica-editrice, Torino 1884, disponibile in ed. elettronica all'indirizzo www.liberliber.it.
- ID., *The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms*, London 1881, trad. it. di M. Lessona, *La formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrici con osservazioni intorno ai loro costumi*, Unione tipografico-editrice, Torino 1882, disponibile in ed. elettronica all'indirizzo www.liberliber.it.
- DENNETT, DANIEL C., *Darwin's dangerous idea. Evolution and the meaning of life*, Simon and Schuster, New York 1991, trad. it. *L'idea pericolosa di Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- GHISELIN, MICHAEL T., *The Triumph of Darwinian Method*, Berkeley University of California Press, 1969, trad. it. *Il trionfo del metodo darwiniano*, Il Mulino, Bologna 1981.
- MEAD, GEORGE H., *Mind, Self & Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934, trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti Barbera, Firenze 1966.
- SCHNEIDER, HERBERT W., *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York 1946, trad. it. *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963.
- SHAKESPEARE, WILLIAM, *The Tempest*, trad. it. *La Tempesta*, Garzanti, Milano 1994.
- SINI, CARLO, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.
- ID., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.
- STRAMBACI, ROSSANA, *La coscienza e i segni*, in C. Wright, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, Spirali, Milano 1990.

⁹²⁹ Abbiamo deciso di sostituire la più frequente partizione testi\studi con una suddivisione per capitoli. Alla base di tale scelta sta in primo luogo la difficoltà, visto il carattere del percorso da noi seguito, di distinguere effettivamente tra testi e critica; in secondo luogo, una bibliografia distinta per capitoli segue meglio l'andamento del testo, consentendo così maggiore rapidità nel recuperare il riferimento a un'opera utilizzata. Naturalmente, nel caso in cui un libro sia stato utilizzato per più capitoli, esso viene riportato più volte.

WIENER, PHILIP P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge 1949.

2. Chauncey Wright: da Darwin alla psicozoologia

DARWIN, CHARLES, *L'origine della specie*, cit.

GIUFFRIDA, ROBERT, *Chauncey Wright's Theory of Meaning*, in "Journal of the History of Philosophy", XIII, pp. 313-324.

LEAKEY, RICHARD, *The Origin of Humankind*, Basic Books, New York 1994, trad. it. *Le origini dell'umanità: alla ricerca del nostro antenato più antico*, Rizzoli, Milano 2001.

MADDEN, EDWARD H., *The Metaphysics of Self-Consciousness*, ed. elettronica, University of California. Originariamente era pubblicato come capitolo VII di E. H. Madden, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism*, University of Washington Press, Seattle 1963.

MENAND, LOUIS, *The Metaphysical Club: a History of Ideas in America*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2001, trad. it. *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Firenze 2004.

PEIRCE, CHARLES SANDERS, *Pragmatism*, in Id., *Collected Papers*, a cura di P. Weiss, C. Hartshorne e A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1958, 1.560-562, trad. it. *Pragmatismo*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino 2005.

RICHARDS, ROBERT, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

SCHNEIDER, HERBERT W., *Storia della filosofia americana*, cit..

SINI, CARLO, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.

ID., *Il pragmatismo americano*, cit.

ID., *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1997.

WEST, CORNELL, *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, 1989, trad. it. *La filosofia americana: una genealogia del pragmatismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.

WIENER, PHILIP P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*, cit.

ID., *Chauncey Wright, Darwin and Scientific Neutrality*, "Journal of the History of Ideas", VI, 1 (1945).

WRIGHT, CHAUNCEY, *The Evolution of Self-Consciousness*, in "North American Review", CXVI, 1873, pp. 245-310, ora in Id., *Philosophical Discussions*, a cura di C. E. Norton, H. Holt & Co., New York 1877. Trad. it. *L'evoluzione dell'autocoscienza*, a cura e con un saggio di R. Strambaci, cit.

3. Mead: la "scoperta" della voce e l'autocoscienza

DERRIDA, JACQUES, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; trad. it. e cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968.

DI MARTINO, CARMINE, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2005.

JACKENDOFF, ROBERT, *Patterns in the Mind. Language and Human Nature*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf 1993, trad. it. *Linguaggio e natura*

- umana*, Il Mulino, Bologna 1998.
- MEAD, GEORGE H., *Mente, sé e società*, cit.
- ID., *La voce della coscienza*, raccolta di scritti curata da C. Bombarda, Jaca Book, Milano 1996.
- ID., *The Philosophy of the Act*, The University of Chicago Press, Chicago 1938, ora 1972.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *La prose du monde*, a cura di C. Lefort, Éditions Gallimard, Paris 1969, trad. it. *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- ID., *M. Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-52). Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1975, tr. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, Armando Editore, Roma 1993.
- NANCY, JEAN-LUC, *Corpus*, Editions A. L. Métaillé, Paris 1992, trad. it. a cura A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Die Wille zur Macht. Versuch Einer Umwertung Aller Werte*, trad. it. *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, Bompiani, Milano 1992.
- PLATONE, *Sofista*, trad. it. a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2001.
- RIZZOLATTI, GIACOMO E SINIGAGLIA, CORRADO, *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006.
- SCHNEIDER, HERBERT W., *Storia della filosofia americana*, cit..
- SINI, CARLO, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.
- ID., *Il pragmatismo americano*, cit.
- ID., *Simbolismo e intersoggettività in George Herbert Mead*, in "Il Pensiero", X, 1965.
- ID., *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, in "Aut Aut", 93, 1966, pp. 41-53.
- ID., *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- ID., *Fenomenologia e filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987.
- ID., *Figure dell'enciclopedia filosofia "Transito Verità". Vol. 2: La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, Jaca Book, Milano 2004.
- ID., *Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano 1994.

4. Due critiche: i problemi dell'intersoggettività e del linguaggio

- DESCARTES, RENÉ, *Meditationes de prima philosophia*, trad. it. a cura di S. Landucci, *Meditazioni Metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- DI MARTINO, CARMINE, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, cit.
- FABRIS, ADRIANO, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2004.
- FERRETTI, GIOVANNI, *Soggettività e intersoggettività: le Meditazioni Cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Seller, Torino 1996.
- HADOT, PIERRE, *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2004, trad. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1959, trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1973.

- ID., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, ora 2001; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, ora 2005.
- ID., *Brief über den "Umanismus"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' "Umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.
- ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983, trad. it. a cura di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.
- HUSSERL, EDMUND, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, 1950; trad. it a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960, ora 1989.
- ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aia 1959, ora in *Husserliana* Band VI, trad. it. a cura di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- ID., *Logische Untersuchungen*, 2 volumi, Max Niemeyer Verlag, Halle 1900 e 1901; trad. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, 2 volumi, Il Saggiatore, Milano 1968, ora 2005.
- MARINI, ALFREDO, *L'esserci dell'altro in Essere e tempo. L'alterità nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger*, in "Isonomia", Urbino 2005.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *La prosa del mondo*, cit.
- ID., *Éloge de la philosophie*, Éditions Gallimard, Paris 1953, trad. it. *Elogio della filosofia*, Se, Milano 2008.
- MONTAIGNE, MICHAEL DE, *Essays*, trad. it. a cura di F. Garavini, *Saggi*, 2 voll., Adelphi, Milano 2005.
- MEAD, GEORGE H., *Mente, sé e società*, cit.
- NANCY, JEAN-LUC, *Il con-essere dell'esser-ci*, trad. it. in "Idee", vol. LV, Lecce 2004.
- ID., *Être singulier pluriel*, Galiléé, Paris 1996, trad. it. *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi 2001.
- PEIRCE, CHARLES S., *Scritti scelti*, cit.
- RICOEUR, PAUL, *Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne*, in *L'École de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996.
- ID., *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris 2004, trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005.
- SINI, CARLO, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.
- ID., *I segni dell'anima*, cit.
- ID., *Scrivere il silenzio. Wittgenstein e il problema del linguaggio*, Egea, Milano 1994.
- ID., *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, cit.
- ID., *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- ID., *Etica della scrittura*, Il saggiatore, Milano 1991.
- ID., *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.
- SINI, CARLO, E FABBRICHESI LEO, ROSSELLA, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, Hestia, Como 1993.
- VATTIMO, GIANNI, *Essere, storia, linguaggio in Heidegger*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963.
- ID., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1978, ora 2000.

- WETZ, FRANZ J., *Edmund Husserl*, Frankfurt am Mein, Campus Verlag, 1995, trad. it. *Husserl*, Il Mulino, Bologna 2003.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, Toutledge and Kegan Paul, London 1961, trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, ora 1998.

5. La questione del significato

- Baeumler, A., F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, 2 voll., a cura di G. Moretti, Spirali, Milano 1983.
- BELLONE, ENRICO, *Molte nature. Saggio naturalistico sulla conoscenza*, Cortina, Milano 2008.
- BIANCHI BANDINELLI, RANUCCIO, *Introduzione all'archeologia*, Laterza, Roma-Bari 1976, ora 2007.
- COLLI, GIORGIO, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, ora 2006.
- DERRIDA, JACQUES, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, cit.
- DI MARTINO, CARMINE, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2005.
- FABRIS, ADRIANO, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Vom Wesen Der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1943, trad. it. *Sull'essenza della verità*, Armando, Roma 1999.
- ID., *Essere e tempo*, cit.
- ID., *Was Ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1976, trad. it. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.
- ID., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit.
- ID., *Was heisst Denken?* Niemeyer, Tübingen 1954, trad. it. *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1978.
- HUSSERL, EDMUND, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht – Boston – Lancaster 1987, trad. it. *La Teoria del significato*, Bompiani, Milano 2008.
- MARELLI, FEDERICA, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e greicità in Friedrich Creuzer*, Led, Milano 2000.
- MEAD, GEORGE H., *Mente, sé e società*, cit.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *La prosa del mondo*, cit.
- ID., *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, cit.
- ID., *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2000.
- PEIRCE, CHARLES S., *Scritti scelti*, cit.
- PLATONE, *Sofista*, cit.
- RICOEUR, PAUL *Le symbole donne à penser*, «Esprit» 27 (1959), n°7-8, pp. 60-76, tr. it. di I. Bertolotti, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.
- ROSSI, PAOLO, *Il tempo dei maghi*, Cortina, Milano 2006.
- SINI, CARLO, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.

- ID., *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.
 ID., *Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano 1994.
 ID., *Figure dell'enciclopedia filosofica "Transito Verità". Vol. 3: L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004.
 ID., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1985.
 ID., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Morano, Napoli 1999, ora ed. elettronica Il Dodecaedro, 2005.
 VATTIMO, GIANNI, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1978, ora 2000.
 WETZ, FRANZ J., *Husserl*, cit.

6. Dal gesto alla parola. L'uomo nella genealogia delle sue figure

- AGAMBEN, GIORGIO, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
 ALIGHIERI, DANTE, *La Divina Commedia*, ed. commentata da E. Camerini, con ill. di G. Dorè, European Book, Milano 2005.
 ID., *Metafisica*, a cura di G. Reale, in tre volumi, Vita e Pensiero, Milano, 1993.
 ID., *L'anima*, trad. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.
 ID., *Le parti degli animali*, trad. it. a cura di M. Vegetti in *Opere, Volume V*, Laterza, Roma-Bari 1973, ora 1994.
 BAEUMLER, A., F. CREUZER, J.J. BACHOFEN, *Dal simbolo al mito*, cit.
 BRUNO, GIORDANO, *Spaccio de la bestia trionfante*, BUR, Milano 1985.
 ID., *Cabala del cavallo pegaseo*, Sellerio, Palermo 1992.
 COLLI, GIORGIO, *La nascita della filosofia*, cit.
 CONDILLAC, ETIENNE B. DE, *Traité des Sensations*, trad. it. *Trattato delle sensazioni*, a cura di Pasquale Salvucci, Laterza, Roma-Bari 1970.
 CORBALLIS, MICHAEL C., *From Hand to Mouth. The Origins of Language*, Princeton University Press, Princeton 2002, trad. it. *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, Cortina, Milano 2008.
 DARWIN, CHARLES, *L'origine dell'uomo*, cit.
 ID., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit.
 DERRIDA, JACQUES, *La voce e il fenomeno*, cit.
 ID., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1996.
 DE MARTINO, ERNESTO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973.
 DI MARTINO, CARMINE, *Segno, gesto, parola*, cit.
 DURKHEIM, ÉMILE, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan 1912, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Meltemi, Roma 2005.
 EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS, *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, R. Piper & Co. Verlag, München 1970, trad. it. *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*, Adelphi, Milano 1971, ora 1996.
 FABRIS, ADRIANO, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit..
 FABBRICHI LEO, ROSSELLA, *Corpo e passioni. Uno sguardo sul tempo degli eroi*, in AA. VV., *Corpo e linguaggio*, a cura di C. Sini, Cisalpino, Milano 2007.
 FRAZER, JAMES G., *The Devil's Advocate*, trad. it. *L'avvocato del diavolo. Il ruolo della superstizione nelle società umane*, Donzelli, Roma 1996 (ora 2002).
 GADAMER, HANS-GEORG, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, trad. it a cura di

- R. Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987.
- GOETHE, JOHANN W., *Faust*, trad. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 1994, ora 1999.
- GOULD, J. R. E C. G., *L'architettura degli animali. Nidi, tane, alveari*, Cortina, Milano 2008.
- HONNETT, AXEL, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- HARRODS, JAMES B., *Two Millions Years Ago: the Origins of Art and Symbols*, in origine pubblicato in *Continuum*, 2,1 (1992), e ora disponibile all'indirizzo <http://www.originsnet.org/old.pdf>.
- HEGEL, GEORG W. F., *Phänomenologie des Geistes*, J. A. Goebhardt Verlag, Bamberg e Würzburg 1807, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987 (ora 1996).
- HEIDEGGER, MARTIN, *Essere e tempo*, cit..
- ID., *Che cos'è metafisica?*, cit.
- ID., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit.
- ID., *Sull'essenza della verità*, cit.
- ID., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, trad. it. *Holzwege. Sentieri nella selva*, Bompiani, Milano 2002.
- ID., *In cammino verso il linguaggio*, cit.
- HUSSERL, EDMUND, *La teoria del significato*, cit.
- ID., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. S. 1913, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965.
- ID., *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, cit.
- ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit.
- KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. di Giorgio Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, ora 2004.
- KERFERD, GEORGE B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. trad. it. *I sofisti*, Il Mulino, Bologna 1988.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, trad. it. *I principi della filosofia o la monadologia*, in Id., *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.
- ID., *Les principes de la nature et de la grace fondé en raison*, trad. it. *I principi razionali della natura e della grazia*, in Id., *Monadologia*, cit.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ, *Le geste et la parole*, Editions Albin Michael, Paris 1964, trad. it. *Il gesto e la parola*, in 2 voll., Einaudi, Torino 1977.
- LOSANO, MARIO G., *Storie di automi. Dalla Grecia classica alla Belle Époque*, Einaudi, Torino 1990.
- LUCREZIO, *De rerum natura*, trad. it. *La natura delle cose*, a cura di L. Canali, BUR, Milano 1994.
- MAZZOCUT-MIS, MADDALENA, *Animalità. Idee estetiche sull'anima degli animali*, Le

- Monnier, Firenze 2003.
- MEAD, GEORGE H., *Mente, sé e società*, cit.
- ID., *La voce della coscienza*, cit.
- ID., *The Philosophy of the Act*, cit.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Fenomenologia della percezione*, cit.
- ID., *La prosa del mondo*, cit.
- ID., *Elogio della filosofia*, cit..
- ID., *Signes*, Librairie Gallimard, Paris 1960, trad. it. a cura di A. Bonomi, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- ID., *L'Œil et l'Esprit*, Éditions Gallimard, Paris, 1964, trad. it. *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Vol. III, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, ora 1991.
- ID., *Die Geburt der Tragödie*, trad. it. *La nascita della tragedia*, volume III tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, ora 2006.
- ID., *Considerazioni inattuali, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.
- ID., *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, cit.
- OMERO, *Iliade*, trad. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1950, ora 1990.
- PASCAL, BLAISE, *Les pensées*, trad. it. *Pensieri*, Fabbri, Milano 1996.
- PEIRCE, CHARLES S., *Scritti scelti*, cit.
- PIANA, GIOVANNI, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, seconda edizione elettronica a cura di V. Costa, disponibile all'indirizzo <http://www.filosofia.unimi.it/~piana/>.
- PINOTTI, ANDREA, *Estetica della pittura*, Il Mulino, Bologna 2007.
- RIZZOLATTI, GIACOMO E SINIGAGLIA, CORRADO, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, cit.
- ROSSI, PAOLO, *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 1962, ora 2002.
- RYLE, GILBERT, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949, trad. it. *Il concetto di mente*, Laterza, Roma – Bari 2007.
- SACKS, OLIVER, *Seeing Voices: a Journey into the Land of the Deaf*, University of California Press, Berkeley 1989, trad. it. *Vedere voci. Un viaggio nel mondo dei sordi*, Adelphi, Milano 1990.
- SINI, CARLO, *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, cit.
- ID., *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981.
- ID., *Dal simbolo all'uomo*, cit.
- ID., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, cit.
- ID., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, cit.
- ID., *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989.
- ID., *I segni dell'anima*, cit.
- ID., *Etica della Scrittura*, cit..

- ID., *Il simbolo e l'uomo*, cit..
- ID., *Scrivere il silenzio. Wittgenstein e il problema del linguaggio*, cit.
- ID., *Gli abiti, le pratiche, i saperti*, cit.
- ID., *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, cit.
- ID., *L'origine del significato. Filosofia e etologia*, Cuem, Milano 1999.
- ID., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Morano, Napoli 1999, ora ed. elettronica Il Dodecaedro, 2005.
- ID., *Figure dell'enciclopedia filosofica "Transito Verità". Vol. 3: L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, cit.
- ID., *Distanza un segno. Semiotica e filosofia*, Cuem, Milano 2006.
- ID., *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- ID., *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008.
- ID., *L'uomo, la macchina l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- ID., E FABBRICHESI LEO, ROSSELLA, *Variazioni sul foglio-mondo. Peirce, Wittgenstein, la scrittura*, cit..
- STAROBINSKI, JEAN, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard 1982, trad. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984.
- VATTIMO, GIANNI, *Introduzione a Heidegger*, cit.
- VICO, GIAMBATTISTA, *Principi di scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Riccardo Ricciardi Editore, Milano – Napoli 1953, ora Mondadori, Milano 1992.
- VITIELLO, VINCENZO, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, cit.
- WRIGHT, CHAUNCEY, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, cit.