

INTRODUZIONE

ISOLE CHE PARLANO

C'è un'isola perduta nel limbo del Pacifico: in essa si chiude l'orizzonte di tutte le relazioni di un naufrago, Robinson. E' un luogo di chiusura, di solitudine, di necessaria e dolorosa lontananza. Ma si tratta di un'isola che nasconde un secondo destino.

Rinarrato con mano magistrale da Michel Tournier, spostato in avanti di cento anni, vissuto da un protagonista più acuto e introspettivo, il secondo destino dell'isola di Robinson si chiama Speranza: la solitudine dell'isola è la condizione di una diversa comunicazione, con le cose, con gli uomini, con le culture. Fin dall'inizio quest'isola parla.

"In mancanza di altri interlocutori, Robinson continuava con lei un lungo dialogo, lento e profondo, dove ogni suo gesto, ogni atto, ogni impresa costituivano altrettante domande a cui l'isola rispondeva col successo o l'insuccesso che li sanzionava. Ormai, non dubitando più che tutto dipendeva dalle sue relazioni con lei e dalla riuscita della sua organizzazione, tendeva di continuo l'orecchio verso i mille messaggi che emanavano da lei di continuo, sotto mille forme, cifrati a volte, a volte simbolici" (Tournier 1967, p. 57).

Un'isola che parla diventa il luogo e il modo per inaugurare il percorso di questo libro, dedicato ad una teoria, quella della chiusura e dell'auto-operazione sistemica, ad una pratica, quella che intesse la nostra convivenza quando iniziamo a pensarci come sistemi, e ad un problema: come comunicano sistemi chiusi?

In un mondo sempre più interconnesso può sembrare snobistico affermare la priorità della chiusura. Ma forse è proprio questa insopportabile estroflessione del vissuto, ostentata dai media vecchi e nuovi, a richiedere un approccio differente e ad imporre un rovesciamento concettuale.

La realtà, secondo noi, è la costruzione, spesso inconsapevole, a volte volontariamente celata, di un'operazione su di sé; la comunicazione non è un'intesa basata sulla trasmissione di segni ma una modalità di tale costruzione; questa costruzione è sistemica. Attorno a queste tre semplici tesi ruota il libro, cercando le cadenze e gli argomenti per parlarne, ma soprattutto per saggiare la capacità espressiva ed esplicativa di una lettura sistemica e costruttivista.

Di fronte ad una letteratura sulla teoria dei sistemi ampia ma diversificata, il nostro tentativo è stato quello di cercare una rigorosa articolazione della teoria, tentando, nel contempo, di ridescrivere in una sistemica dell'auto-operazione le pratiche consuete e comuni delle nostre azioni, dei nostri gesti più ardui e più quotidiani, della nostra vita, ordinaria e cognitiva.

Siamo partiti da una ridefinizione della nozione di sistema, inteso come esito di una distinzione operativa, e quindi come una sorta di azione cognitiva: le categorie moderne di soggetto e oggetto scompaiono ridefinite in una costruzione parallela di operatore e di operato, e con esse scompare una predefinita differenza tra realtà e cognizione. In questo senso la sistemica che cerchiamo di produrre risponde ad un'istanza fortemente costruttivista, centrata sull'atto di distinzione e protesa verso una teoria unificata per la descrizione della cognizione, sia del vivente che dell'artificiale. Per questa via la costruzione sistemica cognitiva include in essa l'operatore, il che significa che ogni teoria e ogni realtà porta con sé il proprio operatore. Per dirla con le parole di Von Foerster "se mostriamo al signor X un quadro e questi lo definisce osceno, ciò ci dice molto sul signor X, ma pochissimo riguardo al quadro" (Von Foerster 1987, p. 120).

E' un approccio che comporta alcune condizioni: starà a chi legge definirle vincoli o risorse. Anzitutto la chiusura, per la quale, in estrema sintesi, potremmo dire che non si può operare su un sistema senza esserlo: ma che ne è della comunicazione?

Altra condizione è la località, cioè l'impossibilità di uscire dal livello sistemico senza cambiare il sistema: ma cosa significa allora comprendere qualcosa di altro da sé?

Infine la costruzione, cioè la sostanziale indistinzione tra realtà e cognizione, tra mondo e descrizione del mondo: a che titolo parlare di verità, di giustizia o di politica?

Nel tentativo di affrontare questo schema di domande e nuovi problemi il libro si articola in tre parti.

Una prima sezione, composta dai primi tre capitoli, cerca di ricostruire i presupposti di una teoria sistemica centrata sul concetto di auto-operazione, attraverso la sua collocazione sullo sfondo della scena filosofica contemporanea, nel capitolo I, in rapporto alla teoria dell'informazione, nel capitolo II, per giungere ad una quasi-assiomatizzazione della teoria, nel capitolo III: si tratta di costruire un

linguaggio e di valutarne l'utilizzo. Nel far questo tra i problemi sollevati quello della comunicazione appare il più delicato e bisognoso di chiarimento.

La seconda sezione, composta dai capitoli IV e V, si concentra infatti sulla comunicazione, affrontandone la lettura da un lato attraverso le teorizzazioni, sistemiche e non, che in vario modo la esprimono; dall'altro attraverso le pratiche, personali, mass-mediali e neo-mediali, con le quali essa si realizza. In entrambi gli approcci tentiamo di mettere in giuoco sia il linguaggio che l'approccio presentati nella prima sezione. Cerchiamo cioè di mostrare la capacità esplicativa di una teoria "chiusa" della comunicazione sistemica, nonché la sua capacità di interpretare alcuni processi significativi del nostro tempo, quali ad esempio la comunicazione mass-mediale.

La terza sezione è solo un campo seminato. In ambiti diversi quali l'apprendimento (capitolo VI), la progettazione (capitolo VII) la convivenza etica e politica (capitolo VIII), abbiamo cercato di saggiare l'applicabilità della teoria. Non siamo in grado di dire se quelli ottenuti sono dei veri risultati: per noi, certamente, tali sono stati, poiché non sappiamo più vedere allo stesso modo non solo le soluzioni che prima ci soddisfacevano, ma nemmeno i problemi da cui emergevano.

Già questa sommaria introduzione ai temi del libro fa capire che siamo di fronte ad una teoria largamente incompleta. La varietà per certi versi eccessiva dei temi toccati è già un indice di incertezza. Ma non è questo ciò che conta. Al di là dell'incompletezza nelle procedure interpretative ciò che rimane, innanzitutto in noi che l'abbiamo scritto, è l'esperienza di un approccio teorico, di una versione del mondo in cui tutto appare sotto una luce diversa, perché a cambiare è stato il modo di guardare.

E questo, in fondo, è il vero senso del libro. Esattamente come abbiamo scritto, non siamo rimasti estranei osservatori di questa teoria. Siamo entrati nel suo gioco ed essa ci ha cambiati, nel farla, almeno quanto noi l'abbiamo trasformata. Non sappiamo bene, oramai, se abbiamo scritto questo testo più di quanto siamo stati trasformati da questa scrittura. Certamente non siamo più quelli di prima, per molti aspetti. Ed è un augurio che facciamo anche a chi legge.

Solo incidentalmente queste pagine sono scritte in prima persona plurale. Una stesura precedente aveva privilegiato l'"io" al "noi". Ragioni di semplice leggibilità ci hanno fatto recedere da questo sforzo, ma era un tentativo, tra gli altri possibili, di esporre anche nella forma,

e non solo nei contenuti, la località e la parzialità di chi parla e scrive, cercando di non nascondere, dietro ad un'espressione falsamente anonima, una localizzazione del discorso che comunque opera e "pregiudica".

Un altro modo, certo più consistente, per raggiungere l'obiettivo di mostrare sempre il luogo da cui si parla, è svelare fin da principio l'insieme dei riferimenti culturali, dei debiti scientifici, delle passioni teoriche che presiedono ad ogni scrittura, quindi anche alla nostra. Di questo sfondo non faremo una trattazione: altri lo hanno fatto e possono farlo meglio di noi. Ma è giusto indicarli, soprattutto per dichiarare da che parte stiamo, cioè da quale luogo trovano giustificazione molte delle affermazioni su cui abbiamo costruito questo libro.

Una profonda influenza nei presupposti del nostro discorso viene dalla svolta linguistica della filosofia contemporanea che ha riflettuto sullo spostamento strategico dalla realtà al linguaggio e sull'individuazione in esso della prestrutturazione di ogni atto cognitivo. L'ermeneutica di matrice americana mostra in più come questo operare linguistico coincida con la costruzione di versioni del mondo, diversificate quanto gli stili di scrittura che possiamo impiegare, e come queste versioni si realizzino nella costruzione di mondi possibili. Il costruttivismo di origine psicologica (Watzlawick) e neurocibernetica (Von Foerster), portando a compimento le intuizioni di Piaget e di Wittgenstein, mostrano la dimensione operativa della produzione di realtà, portando a luce nuova il campo etico della responsabilità di chi opera quella costruzione. Non è infine casuale, non soltanto nel nostro itinerario, che l'ermeneutica e il costruttivismo si siano incontrati con le teorie sistemiche e in particolare autopoietiche, di matrice biologica ma di enorme impatto epistemologico, e addirittura con le teorie neoconnessioniste verso cui guarda una branca dell'intelligenza artificiale. Inoltre non è estranea a questo impianto la svolta pragmatica della semiotica degli ultimi due decenni, stanca del vano inseguimento strutturalista e sempre più attenta al situarsi dell'azione comunicativa.

In luogo di un costruttivismo auto-centrato sulla funzione di un operatore isolato, abbiamo invece fatto riferimento ad un costruttivismo - e ad un costruzionismo - "sociale", più attento al contesto delle relazioni intersoggettive entro cui conoscenza e comunicazione si (ri)producono in continuazione. Su questo versante siamo debitori tanto agli sviluppi europei della psicologia sociale (Moscovici, Farr, Doise, Palmonari), quanto a quelli statunitensi (Harrè, Gergen), ma

dobbiamo riconoscere anche la chiara matrice sociologica delle nostre riflessioni, a partire dai più tradizionali approcci circa il problema della costruzione sociale (Schutz, Berger e Luckmann) fino a quelli più recenti (Giddens, Luhmann), comprendendo ovviamente anche la "socio-linguistica".

A chi ci legge rivolgiamo soltanto un invito: soprattutto di fronte ai passaggi poco convincenti e alle affermazioni meno condivise, anziché esprimere il disappunto - segno della penna, sguardo al cielo, lancio del libro fuori dalla finestra... - provate a chiedervi perché quel passo non convince, che cosa fa resistenza, che cosa non può essere tolto o modificato... A quel punto, indipendentemente dalla risposta, lo scopo principale del libro sarà stato raggiunto. Qualcuno avrà già operato su di sé. Non conta il risultato, in questo caso, né la condivisione o l'assenso. Conta solo comprendere la relazione che ci costituisce tanto profondamente da scomparire nella stessa costituzione. E' questo tipo di relazioni che ci porta ad essere sistemi ma anche a saperci sistemi comunicativi "chiusi".

"Oramai, - pensava Robinson di Speranza - non dubitando più che tutto dipendeva dalle sue relazioni con lei e dalla riuscita della sua organizzazione, tendeva di continuo l'orecchio verso i mille messaggi che emanavano da lei di continuo": come le isole, in cui siamo e che siamo, tutto dipende dalle relazioni che con esse costituiamo. L'isola di Robinson, come la chiusura, non è un luogo di solitudine, ma lo stadio di una diversa e forse più matura consapevolezza comunicativa. L'infinità dei messaggi che, come un profumo, da essa emanano, non sono funzione della sua ricchezza né della nostra intelligenza: dipendono solo della consapevolezza che lei e noi siamo un sistema, perché costituiti dalla stessa relazione.

*Paolo Vidali e Federico Neresini
Vicenza, luglio 1998*

Ringraziamenti

La pubblicazione di questo libro non sarebbe stata possibile senza la collaborazione e l'aiuto di alcune persone che con la loro attenzione e intelligenza ci hanno aiutato a scriverlo e a correggerlo.

Anzitutto il nostro ringraziamento va a Monica Bonollo e a Stefano Zorzanello, con i quali abbiamo condiviso alcune fasi determinanti della nostra ricerca, in particolare riferite alla simulazione informatica e al rapporto tra estetica e teoria dei sistemi.

Un ringraziamento va anche a Giuseppe Barbieri, Jacques Geninascia, Fausto Colombo, Renato Stella, Pietro Barbetta, per aver letto e migliorato queste pagine con le loro critiche e i loro suggerimenti, pur non essendo responsabili di quanto in esse vi è di errato o di non condivisibile.

Infine un ringraziamento va a quanti, in conferenze pubbliche o in lezioni presso l'Università di Padova e di Urbino, si sono confrontati con noi relativamente ad alcune tesi che qui sono esposte, sollevando dubbi, critiche o suggerimenti che, anche quando non hanno trovato posto tra queste pagine, non sono mai caduti nel nulla.

Nota al testo

Pur essendo un libro progettato, discusso, elaborato e corretto dai due autori insieme, la scrittura dei capitoli I, III, V e VIII è di Paolo Vidali, quella dei capitoli II, IV, VI e VII è di Federico Neresini.

CAPITOLO I

IL LINGUAGGIO DELLE COSE

*"Ho eseguito un gesto irreparabile,
ho stabilito un legame"*
(Borges 1981, II, p.1205).

1. L'impossibile (post) moderno

Nelle parole di Borges, che echeggiano l'incanto di uno sguardo ordinario, si può trovare il coraggio di cominciare un discorso per molti aspetti impossibile. Compiere un gesto irreparabile ponendo una relazione: è una considerazione inconsueta, nella nostra cultura. Nell'atto del congiungere mentale per noi non si dà nulla di irrevocabile. Solo le cose restano, concrete e arcigne, a puntellare la realtà, offrendo ancoraggi al nostro conoscere: la relazione vive una sorta di natura seconda, legando e slegando ciò che già c'è, e vive, dimessamente, riflettendosi in ciò che la instaura. La realtà "là fuori", quel mondo insistente e semplificato con cui abbiamo a che fare, resta solidamente il centro della nostra riflessione, della nostra conoscenza ritenuta più vera. Porre un legame non è mai irreparabile, è sempre possibile.

Più difficile, quasi impossibile, è pensare ad una realtà fatta di relazioni, prima e anzitutto. Più difficile, quasi impossibile, è accettare l'idea di una priorità delle relazioni rispetto alle cose.¹

E' un'impresa tanto ardua perché abitiamo un territorio culturale, condividiamo un sistema di riferimento categoriale, parliamo all'inter-

¹ Non tutti, ovviamente, si sono consumati in questa idea: per Valéry tra relazione e cosa sussiste una irrimediabile reciprocità: "'Relazione' è la nozione reciproca di 'cosa'. Chi dice l'una sottintende l'altra... Ogni cosa considerata si spalanca in un'infinità di relazioni. Ogni relazione considerata si indurisce in cosa" (Valéry 1973, pp. 185-186). Eppure, al di là di intuizioni come questa, stabilire un legame continua ad essere, per noi, un'esperienza successiva, continuiamo a pensare in seconda battuta. Lo sforzo di questo libro è, in un certo senso, mostrare l'inutilità di questa differenza, non solo temporale.

no di una comunità linguistica che ha un nome ed una forma: l'abbiamo chiamata "modernità".

Di questa casa comune vorremmo provare a parlare, per capire le ragioni di un imbarazzo verso il suo impianto, ma anche per capire la difficoltà e la paura a cercare un'altra sistemazione, ad uscire di casa. Infatti il discorso sul superamento del moderno non presenta difficoltà minori a quelle poste dal suo mantenimento.

Non si può infatti parlare del moderno senza riconoscere la possibilità di distinguersi da esso duplicando il nostro punto di vista: senza volerlo ci troviamo ad ammettere l'esistenza di un luogo teorico dove si trovano le condizioni di una conoscenza talmente sofisticata da produrre una critica globale ad un assetto paradigmatico, qual è il moderno.

Da questa sorta di imbarazzo teorico corriamo poi verso una critica radicale, e imponiamo alla modernità una struttura coerente e potente, una volontà di dominio e controllo del tutto uguale al nostro modo di criticarla. Nel far questo soffriamo della stessa *hybris*, della stessa violenza che imputiamo ad errore. Così come, non senza ironia, dobbiamo osservare che in quello stesso "post" da cui guardare il moderno è avvinghiata una concezione di "superamento" che appartiene alla stessa modernità, come alcuni hanno giustamente notato.²

Forse ci è semplicemente impossibile non essere moderni, non possiamo non chiamarci moderni, soprattutto quando cerchiamo, come faremo anche noi, di fornire una mappa della modernità, visitando le sue più frequentate stazioni di sosta. E' impossibile superare la modernità: più semplicemente, più modestamente, più umilmente la si dimentica, magari seguendo le tracce di chi a questa modernità meno si adatta.³

² "Il post di post-moderno indica infatti una presa di congedo dalla modernità che, in quanto vuole sottrarsi alle sue logiche di sviluppo, e cioè anzitutto all'idea di «superamento» critico nella direzione di una nuova fondazione, ricerca appunto ciò che Nietzsche e Heidegger hanno cercato nel loro peculiare rapporto «critico» verso il pensiero occidentale" (Vattimo 1985, pp. 10-11). L'idea di "congedo" dalla modernità viene infatti pensata, seguendo l'Heidegger di *Identität und Differenz*, non tanto come *Überwindung*, superamento, ma come *Verwindung*, cioè guarigione, ma anche rassegnazione ad una perdita, distorsione rispetto ad un passato dal quale, appunto, possiamo, dobbiamo prendere congedo (cfr. Heidegger 1957⁴, p. 24; cfr. anche Vattimo 1985, pp. 172-189 e Ferraris 1987, pp. 127-128).

³ E' interessante l'idea di un rapporto anche cognitivo ed ontologico con l'idea di marginalità, con la possibilità di cogliere, attraverso lo scarto offerto dai "soggetti" deboli, le invisibili strategie di consolidamento della normalità. E' un'ipotesi che riprenderemo

Non ci avventureremo a ripercorrere il dibattito sul post-moderno.⁴ Con molta cautela ci limiteremo solo ad elencare alcuni presupposti costitutivi di questa cospicua tradizione di pensiero che giunge a noi col nome di modernità, chiedendo a chi legge di lasciar risuonare la sua adesione intellettuale in rapporto ad essi. Ammetterli o abbandonarli ci darà la misura del nostro coinvolgimento nella modernità, e nient'altro che questo.

2. *Il cuore che non trema*

Con una continuità sorprendente possiamo riconoscere nell'esigenza di stabilità un presupposto costante alla ricerca filosofica e scientifica, dalla grecità a noi. Per qualcuno nella nostra stessa lingua si cela questa radice stabile, messa in moto dalla desinenza o dal verbo.⁵ Certo è che le stesse parole per molti aspetti fatali pronunciate dalla Dea al giovane e sognante Parmenide risuonano come un oracolo per tutti noi:

"Ma ora devi imparare ogni cosa, e il cuore che non trema della ben rotonda Verità e le opinioni dei mortali, in cui non è vera certezza" (Parmenide, DK 28 1).

"*Episteme*"- da cui il nostro "epistemologia"⁶ - il termine che con felice intuizione venne designato per denotare il sapere rigoroso, cioè

più avanti, nel cap. VIII, alla fine di un percorso che abbia giustificato il bisogno di dislocazione del processo di auto-operazione, ma alla quale merita già ora fare cenno, per considerare almeno la nostra difficoltà ad assumere come osservatorio privilegiato quella stessa umanità che riteniamo "normalmente" perdente.

⁴ Sul passaggio dal moderno al post-moderno della ampia letteratura esistente vedi Lyotard 1979, AA.VV. 1983b, Vattimo e Rovatti 1983, Ferraris 1983; Wellmer 1985; Habermas 1985; Vattimo 1985, Volpi 1986 pp. 169-190; Mari 1987, Apel 1988, pp. 15-37, Rossi 1989.

⁵ Meritano attenzione a questo proposito gli studi di Lohmann sull'incidenza della grammatica greca sulla filosofia antica, in particolare relativamente alle strutture di declinazione dei vocaboli, il cui rapporto tra radice e desinenza è avvicinato alla dualità di ineranza tra sostanza e accidente: cfr. Lohmann 1960.

⁶ Il termine "epistemologia" fu coniato da J.F.Ferrier, *Institutes of Metaphysics* (1854), in opposizione a "agnoologia" dottrina dell'ignoranza. Singolarmente del secondo termine si è persa la traccia, certo anche la dottrina (non la sostanza). Il suo significato si differenzia tra area anglosassone, in cui fondamentalmente funge da teoria della conoscenza ed equivale all'italiano "gnoseologia", e in quella europea, nella quale il termine indica la teoria della conoscenza scientifica.

la scienza, anche se allora solo filosofica, porta nella sua radice una cospicua tradizione di pensiero: "epi" sopra, "histànai" stare, collocare: solo su ciò che "consiste", che sta fermo, che non trema perché il suo cuore è solido, solo su questa stabilità si costruisce la scienza. L'"*episteme*", come dice Severino, è la "conoscenza il cui contenuto riesce a *stare*, imponendosi, fermo, *su* tutto ciò che vorrebbe smuoverlo e metterlo in questione; e appunto per questo suo stare è verità [...] l'*episteme* è evocata per dominare il divenire" (Severino 1979, p. 13 e p. 20).

Per fondare il sapere, il progetto greco di *episteme* ricercò e trovò quell'essere stabile che garantiva la solidità del sapere su esso costruito. *Pasa kynesis atelès*,⁷ ogni movimento è sintomo di imperfezione: in queste parole di Aristotele si evidenzia lo stesso bisogno, pur nel contesto di una *episteme* del divenire, che nello Stagirita ha trovato una felice e duratura teorizzazione. Continua così a valere la lapidaria critica nietzscheana per cui, al fondo "conoscenza e divenire si escludono a vicenda" (Nietzsche 1887-1888, II, 9 [89]).

D'altro canto non è che con il progressivo abbandono del paradigma classico il cammino della scienza moderna abbia negato questo atto originario, questo interno bisogno di stabilità. In modo più sofisticato esso si è trasferito dall'essere parmenideo, dalle idee platoniche, dalle forme aristoteliche, dalla sostanza divina, alla relazione tra gli enti, trovando casa nella "stabilità della regola", e propriamente nella forma della funzione.⁸ Gli enti possono anche mutare, cambiare e trasformarsi, ma la regola di tale mutamento rimane stabile, a confermare un progetto di conoscenza che di quella stabilità ha bisogno come l'aria. Per questa via, grazie soprattutto a Cartesio, la gnoseologia diventerà causa e non effetto dell'ontologia, ma l'esigenza di stabilità, pur se trasferita

⁷ Aristotele, *Metafisica*, IX, 1048 b 28; cfr. anche *Fisica* III, 201b 30.

⁸ La nozione di funzione, sconosciuta agli antichi e vagamente presente nell'algebra araba, fu precisata dai matematici italiani del XVI secolo, ma è soprattutto nel XVII secolo, grazie allo sviluppo e all'impiego che ebbe con Viète, Cartesio, Newton e infine Leibniz, che venne sanzionata la sua utilità: secondo Renè Thom, la lenta precisazione della nozione di funzione ha contribuito in modo determinante all'elaborazione del concetto generale di legge scientifica. La funzione infatti permette quel prolungamento analitico che consente di trattare il concetto generale di legge scientifica, superando la difficoltà dell'impossibilità di una completa osservazione sperimentale di tale legge. Cfr. Thom 1988, p. 39.

dagli enti alle relazioni che descrivono i processi, rimane un requisito imprescindibile.

In questa strategia di definizione delle condizioni della stabilità, dall'antico al moderno, si consuma tuttavia una dolorosa lacerazione, un abbandono di cui costantemente il progetto moderno di conoscenza manterrà la nostalgia: un'integralità si dissocia, la cosa si distacca dal suo pensiero, dal suo spirito, dalla sua voce, dal (s)oggetto nascono il soggetto e l'oggetto. Se mai c'è stata in Occidente, si perde l'idea di una coappartenenza di soggetto e natura, di pensiero e di cose: di questa separazione siamo ancora, in enorme misura, gli eredi.

Di tale divorzio vorremmo indicare qualche conseguenza, dolorosa, come in quasi tutti i divorzi, e per certi versi ingiusta.

La separazione interna al (s)oggetto comporta anzitutto un diritto, forse meglio un privilegio: l'esistenza di un osservatore privilegiato. Con questo aggettivo si definisce la sua neutralità, la sua libertà rispetto all'osservato, ma anche alla strumentazione razionale che si esercita sull'oggetto (stabilità logica); corrispondentemente, il presupposto dell'osservatore privilegiato porta a riconoscere una indipendenza dell'oggetto in rapporto alla sua trattazione razionale (oggettività, o stabilità ontologica).

L'enorme sforzo di individuazione del fondo dell'*episteme* si innescia, tuttavia, per la decisione, assunta o subita, dell'isomorfismo tra logica e realtà. La capacità del pensiero di modellizzare la realtà invoca infatti un omomorfismo strutturale tra i due: il sistema della realtà può essere interpretato⁹ dal sistema logico-razionale e la strategia logico-razionale è in grado di produrre teoremi omomorfi ai processi reali. L'indipendenza di logica e realtà non preclude la loro relazione, anzi pone un'analogia strutturale tra piano logico e piano ontologico. E' il porre, il decidere questa analogia strutturale che consente di parlare di un soggetto autore di una descrizione razionale del reale.

In questa direzione inseguire una verità dal solido cuore, cercare nelle cose, e poi in noi stessi, quel consistere su cui cresce la conoscenza, appare oggi un'impresa sempre più ardua. I tre attori di questa vicenda sono esausti, prossimi alla pensione. Il soggetto, così indebolito sotto i colpi della critica post-moderna, l'oggetto, come l'acciaio forte e fragile perché artificiale, la razionalità, figlia e vittima del dualismo che l'ha generata per poi frammentarla, sono gli attori inscenati

⁹ Usiamo qui il termine "interpretazione" in senso logico-formale.

dalla strategia moderna di conoscenza. Di questa scena anche noi siamo attori e comparse. Ma con la possibilità, questa sì, di guardare dietro le quinte al modo con cui i costumi e i paranchi costruiscono la nostra illusione consueta. Dietro le quinte, quella verità del solido cuore si mostra per quello che era, un desiderio più che una visione. Cosa possiamo ormai desiderare, dopo che le mille repliche hanno consumato il cartone su cui erano disegnate quelle certezze?

Forse ora possiamo cominciare a dimenticare.

3. *L'io raro*

"Esistono due problemi della conoscenza, o meglio due conoscenze che importa distinguere nettamente, e che indubbiamente avrei continuato a confondere se uno straordinario destino non mi avesse dato una visione assolutamente nuova delle cose: la conoscenza *attraverso altri* e la conoscenza *attraverso me stesso*. Se le confondiamo tra loro col pretesto che l'altro è *un altro me*, non approdiamo a nulla" (Tournier 1967, p. 95).

E' un frammento del lungo pensare di un uomo approdato alla solitudine di un'isola deserta: Robinson. Nella riscrittura di Tournier, egli diviene il luogo del pensiero solitario, ancorato ai costumi e al linguaggio della sua terra, eppure costretto ad una diversa trascrizione della sua esperienza e della sua vita solitaria sull'isola che chiamerà Speranza.

In questo diario dell'anima vi sono alcuni indicatori preziosi: li incontreremo spesso nell'arco di questo discorso, anche se talvolta sarà difficile riconoscerli, depressi da un linguaggio arido e glabro. Perché Tournier e Robinson? Perché insieme, anzitutto, ci mostrano una possibilità dimenticata, o forse soltanto immaginata: l'io è un fatto raro.

"La prima constatazione che si impone quando cerchiamo di descrivere l'io senza assimilarlo agli altri è che questo io esiste solo in modo intermittente e, tutto sommato, piuttosto raro. La sua presenza corrisponde a un modo del conoscere secondario e quasi riflesso. Che cosa avviene realmente in maniera primaria e immediata? Ebbene, ecco qui tutti gli oggetti, lucenti al sole o acquattati nell'ombra, ruvidi o morbidi, pesanti o lievi, e sono conosciuti, gustati, soppesati, e perfino cotti, lisciati, piegati ecc., mentre io che conosco, gusto, peso, cuocio ecc., non esisto affatto, se non si è compiuto - e in realtà si compie raramente - l'atto del riflettere che mi fa sorgere. Nello studio primario della conoscenza, la coscienza che ho di un oggetto è quell'oggetto stesso, oggetto conosciuto, gustato ecc., senza che nessuno conosca, gusti ecc. Allora Robinson è Speranza. Non ha coscienza di se medesimo se non attraverso il fogliame

dei mirti su cui il sole scaglia una manciata di frecce, non conosce se stesso se non nella schiuma dell'onda che scivola sulla sabbia dorata.

Ed ecco uno scatto improvviso. Il soggetto si strappa dall'oggetto, spogliandolo in parte del suo colore e del suo peso. Nel mondo si è spezzato qualcosa e tutto un fianco ne crolla diventando *me*. Ogni oggetto perde la sua qualità a profitto di un soggetto corrispondente. La luce diventa occhio, e non esiste più come luce: è solo un eccitamento della retina. L'odore diventa narice, mentre il mondo si fa inodoro. La musica del vento tra gli alberi di mango viene rinnegata: era solo uno scuotimento del timpano. Alla fine tutto il mondo si riassorbe nella mia anima che è l'anima stessa di Speranza, strappata all'isola, e questa muore sotto il mio sguardo scettico.

E' avvenuto uno sconvolgimento. Un oggetto è stato all'improvviso degradato a soggetto. Vuol dire che certo lo meritava, perché tutto questo meccanismo ha un senso. Nodo di contraddizione, focolaio di discordia, è stato eliminato dal corpo dell'isola, espulso, respinto. Lo scatto corrisponde a un processo di razionalizzazione del mondo. Il mondo alla ricerca della propria razionalità evacua questo residuo, il soggetto" (*Ivi*, pp. 95-97)

E' un testo felice, non solo per la sua suggestione, ma anche perché raccoglie in unità diversi spunti che insieme richiamano la prospettiva di questo lavoro, la ricerca di un nuovo concetto di soggetto, o meglio di una conoscenza che non necessiti dell'idea moderna di soggetto.

C'è un primo aspetto da sottolineare, collegato a quanto detto prima. E' possibile pensare all'intermittenza dell'io, alla rarità del suo accadere, all'instabilità di questa base? Si tocca con questa ipotesi il cuore del progetto classico di stabilità onto-logica e di quello moderno di stabilizzazione onto-logica della soggettività. E, si noti bene, non si tratta qui di compiere una riduzione fenomenologica di tipo classico: non accade qui di scoprire, alla base della percezione, il principio dell'intenzionalità del mondo da parte dell'io. Non si tratta di un fondo da scoprire, magari in intima e strutturale relazione con le cose intenzionate. Aver scoperto che "io non esisto affatto se non si è compiuto... l'atto del riflettere che mi fa sorgere", non significa che, una volta che esso si compie, quell'atto stabilizzi l'io nel suo ruolo. L'intermittenza significa che quell'io appare e scompare, è e non è più, senza diventare una conquista cognitiva stabile, senza essere un fondo, ma solo una costruzione temporanea presto sostituita.

Questo stadio "primario" della conoscenza non assumerà mai stabilmente uno stadio ulteriore: "primario" è una brutta scelta: meglio sarebbe dire abituale, comune, normale, senza lasciar supporre che il

"secondario" possa mantenersi, una volta acquisito, consapevole del piedistallo che lo regge.¹⁰

In questo stadio abituale la conoscenza non c'è, almeno nella forma che pensiamo: non c'è coscienza, come ebbe a dire Nietzsche ne *La gaia scienza*, perché essa è superflua.

"Noi potremmo pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente «agire» in ogni senso della parola, e ciononostante tutto questo non avrebbe bisogno di «entrare nella nostra coscienza» (come si dice immaginosamente). La vita intera sarebbe possibile senza che ci si vedesse, per così dire, nello specchio: in effetti ancor oggi, la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento" (Nietzsche 1882, n. 354).

Robinson è l'isola Speranza, e l'isola Speranza è Robinson: della loro separazione non c'è traccia, nemmeno nel linguaggio, certo meno che mai nell'identità. Non vorremmo che questo discorso apparisse lontano, nella finzione di un racconto o su un'isola deserta. Quando guidiamo l'automobile accade esattamente la stessa cosa, quando suoniamo uno strumento, accade la stessa cosa, quando ci prepariamo il caffè, accade la stessa cosa, quando viviamo la normalità della nostra abitudine accade sempre la stessa cosa, cioè nulla, se non questo essere le cose, se non questo "essere me" delle cose.¹¹

Poi uno scatto: la sterzata improvvisa, la nota sbagliata, la polvere del caffè versata... qualcosa scompagina un accordo che non sapevamo nemmeno essere tale, qualcosa si stacca, appunto, e un fianco del mon-

¹⁰ Merita anticipare già qui che lo stato auto-riflessivo che consente l'apparizione dell'io è instabile non solo come procedura cognitiva, ma anche come atto comunicativo (cap. IV e V), come attività di apprendimento (cap. VI) e di progettazione (cap. VII), come passaggio verso l'acquisizione di un'identità etero-centrata (cfr. cap. VIII).

¹¹ Quella di cui stiamo parlando corrisponde, del resto, alla condizione del *mondo-dato-per-scontato*, una condizione che rappresenta un tradizionale ambito d'interesse della riflessione sociologica a partire da Schutz fino alla più recenti versioni dell'etnometodologia. Come è stato più volte ribadito proprio all'interno di questa tradizione di pensiero, chi si trova immerso nel contesto della vita quotidiana, o comunque della realtà *data-per-scontata*, si muove per così dire in "presa diretta" con tale realtà e solo uno scatto riflessivo consente una presa di distanza che, nel medesimo istante, costituisce il *self*. Si vedano, per esempio, Schutz 1971 e Giglioli e Dal Lago 1983.

do frana e diventa "me". Diventa narice, occhio, pelle: "il mondo si riassorbe nella mia anima".¹²

Ecco, normalmente tutte le storie filosofiche della modernità cominciano da qui, a frana avvenuta, in un irrecuperabile dissesto teorico che implora una ragione, una ricomposizione, una ridefinizione del paesaggio - e questo è ben strano - a partire dalla frana, a partire dalla ineludibilità del soggetto che si sente contemporaneamente separato e orfano. Non diverse erano le parole di Fichte:

"Per il solo fatto di poter dire a me «io», sono costretto a scindere: e d'altra parte solo perché dico «io», e mentre lo dico, avviene la scissione. L'unità che viene scissa, e che sta quindi alla base di ogni coscienza, e in conseguenza della quale il soggettivo e l'oggettivo vengono posti immediatamente nella coscienza come unità [...] non può, nella sua semplicità, in alcun modo pervenire alla coscienza" (Fichte 1798, p. 395).

L'io è raro perché siamo, per lo più, del tutto interni a ciò che facciamo: alle azioni, alle risa, alle parole, alle paure, agli sguardi, ai pensieri, al dolore. Non esiste quasi mai un io soggetto di questo esserci: esistono le cose dentro e attraverso me, e in esse, per lo più, mi perdo e scompaio.

Se riflettiamo sull'idea nietzscheana che "siamo una pluralità", intendendola nel senso che *un* io stabile soggetto non c'è, perché siamo molti, nelle molte occasioni della nostra esistenza, ci accorgiamo però anche che Nietzsche voleva dire qualcosa di più.

"Non riusciamo più affatto a sentire una unicità dell'ego, siamo sempre sotto una pluralità. Ci siamo scissi e continuiamo a scinderci. Gli istinti sociali (come inimizia, odio, invidia) (che presuppongono una pluralità) ci hanno trasformato: abbiamo trasferito, rimpicciolendola, la «società» dentro di noi, e il ritirarsi su se stessi non è una fuga dalla società, bensì spesso è un penoso continuare a sognare e interpretare i nostri

¹² Anche in Sartre un'immagine simile appare per designare la prensione del mondo da parte di un soggetto, ma in lui si tratta sempre di un altro soggetto: Sartre infatti mostra questa dinamica di "disintegrazione" del mondo come la disintegrazione del "mio" mondo ad opera di un altro sguardo oggettivante: "Improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo. Ogni cosa è a suo posto, tutto esiste sempre per me, ma tutto è percorso da una fuga invisibile, tesa verso un nuovo oggetto. L'apparizione di altri nel mondo corrisponde quindi al manifestarsi di uno scivolamento di tutto l'universo; ad un decentrarsi del mondo che mina dal di sotto la centralizzazione che io compio nello stesso tempo (...) Sembra che il mondo abbia come un foro di scarico, al centro del suo essere, e che esso scoli continuamente da questo buco" (Sartre 1943, pp 324-325).

eventi secondo lo schema delle esperienze anteriori. Non solo Dio, ma tutti gli esseri che riconosciamo, anche quelli senza nome, li prendiamo dentro di noi: noi siamo il cosmo, nella misura in cui lo abbiamo compreso o sognato. Gli olivi e le tempeste sono diventati parte di noi e anche la Borsa e il giornale" (Nietzsche 1879-1881, 6 [80]).

Quella nietzscheana è una cura per guarire la megalomania umana,¹³ ma anch'egli, riferendosi all'introiezione del mondo nel chiuso dell'ego, mostra quanto è ancora lontano dall'isola di Speranza. Non solo siamo noi a diventare la Borsa e il giornale, gli olivi e le tempeste, ma addirittura nemmeno lo diventiamo: lo siamo sempre stati. Per quella pratica laterale e secondaria che è la conoscenza, per quella frattura in cui il mondo si costituisce in oggetto e in soggetto, l'io accade. Senza volontà, senza progetto, talvolta sorprendendo anche noi stessi, l'io accade. Ma con la stessa imperturbabile trascuratezza, alla prima distrazione è già scomparso.

4. *(Si) comprendono le cose?*

"Accanto alle proprietà osservabili che esibisce e ai processi cui è effettivamente sottoposta, una cosa è un complesso di minacce e di promesse" (Goodmann 1983, p. 48.).

In queste minacce, in queste promesse collochiamo buona parte della nostra attesa sulle cose, del nostro modo di coglierle, comprenderle, trascurarle. Alle cose arriviamo già stanchi di esse, già alla fine del percorso di costruzione, non solo del loro senso, ma anche della loro forma, della loro visibilità. Di questa pre-comprensione ormai abbiamo piena consapevolezza, almeno in sede teorica e metodologica.¹⁴ Più torbida rimane la consapevolezza di quanto tutto ciò si perpetui "praticamente" nei nostri gesti. Nelle cose lasciamo molto di noi, almeno quanto vale il contrario. In questo appartenere comune del soggetto e dell'oggetto si è formata la consapevolezza di un superamento, di un

¹³ "Vogliamo guarire la grande stoltezza fondamentale di misurare tutto su noi stessi... come se noi fossimo al centro di tutto... Guarire la megalomania umana." *Ivi*, 11[10]).

¹⁴ Per un riferimento bibliografico all'ermeneutica come teoria della precomprensione cfr. nota 22.

necessario abbandono: quello della distinzione tra soggetto e oggetto. Magari osservato da un punto di vista inusuale. Quello delle cose.

Proviamo infatti a pensare che la nostra conoscenza non consista nel riportare all'interno del nostro spazio mentale l'insieme più o meno organizzato del mondo che incontriamo. Cosa occorre mettere in gioco per sopportare questa idea? Se la si accetta, che ne sarà di ciò che continuiamo a chiamare "realtà"?

Un avvio di risposta proviene da Richard Rorty, che tenta di dissolvere la versione moderna della ragione centrata sul problema del rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*, tra pensiero e natura, tra mente e corpo.

Questo tentativo, nei limiti in cui riesce, ci libera dalla nozione della conoscenza umana come assemblaggio di immagini riprodotte in uno Specchio della Natura [...] Se la conoscenza non è una questione di fedeltà di rappresentazione, se non nel senso più banale e meno problematico, allora non c'è bisogno di nessuno specchio interiore, e quindi non c'è mistero alcuno circa il rapporto tra questo specchio e le nostre parti più prosaiche" (Rorty, 1979, p. 98.)

Sull'esigenza filosofica della corrispondenza si è costituita non solo una pratica di sapere, ma ancor prima una teoria degli oggetti, che, nella loro tipologia, derivano dalla forma di conoscenza che il soggetto ha di essi. Ma cosa rimane dell'idea moderna di conoscenza una volta abbandonata la possibilità di una corrispondenza? In qualche modo è come se ci si chiedesse cosa accade delle cose una volta liberate dal recinto di corrispondenze con una interiorità cognitiva, quel recinto entro il quale, ogni sera, dovevano rientrare, accuratamente enumerate.

Nella letteratura epistemologica e filosofica degli ultimi anni circola con alterne vicende un approccio teorico che, con termine non felicissimo, viene chiamato "costruttivismo".¹⁵ Dalla biologia, dalla cibernetica, dalle scienze cognitive, dalla psichiatria, dalla sociologia della conoscenza emergono spunti, occasioni, ipotesi costruttiviste: raccogliarle dà una certa idea di frammentarietà, ma, contemporaneamente, anche quella di una possibilità aperta, di una svolta prossima. Circola

¹⁵ Sul costruttivismo e le sue diverse ramificazioni cfr. Piaget 1967a, 1967b, 1970, Berger e Luckmann, 1967, Goodmann 1978, Von Foerster 1981, Watzlawick 1981 e 1988, AA.VV. 1985, Iacono 1987, Vaccarino 1988, Von Glaserfeld 1981 e 1989; Ceruti 1986 e 1989, Varela, Thompson e Rosch 1991, Peticari 1992. In rapporto alla teoria dei sistemi cfr. De Angelis 1996.

un'aria leggera nel costruttivismo: forse perché esso si presenta come una teoria non più moderna, capace di dislocare gli assetti centrati sulla distinzione soggetto-oggetto, e di immaginarne altri.

Il costruttivismo nasce da un assioma: non c'è mai descrizione di un mondo, ma solo descrizione di un osservatore che descrive un mondo. Il problema della stabilità (s)oggettiva e della corrispondenza tra soggetto e oggetto scompaiono, poiché non si può distinguere chi descrive da ciò che descrive.

"Il quadro filosofico chiamato "costruttivismo" - scrive Heinz Von Foerster - rappresenta la posizione integrata dell'uomo, parte dell'universo e coinvolto nel processo di osservazione. Si tratta di quella posizione che alla domanda «che cosa sono le leggi della natura, sono scoperte o invenzioni?» risponde «sono invenzioni». La concezione costruttivista che io ho proposto ha per effetto l'eliminazione del dualismo" (Von Foerster 1981, p. 49).

La dislocazione che supera il dualismo avviene partendo dalle procedure che costruiscono e inventano la realtà. Già, perché la realtà, come dice Watzlawick, "è - nel senso più immediato e concreto- una *costruzione* di coloro che credono di averla scoperta e analizzata... l'invenzione diventa quindi la base della propria visione del mondo e delle proprie azioni" (Watzlawick 1981, p. 9).

Il problema della conoscenza non si declina più, nel costruttivismo, attorno alla domanda sulle procedure corrette di rispecchiamento in noi di una realtà data. Il problema della conoscenza, in senso moderno, si esaurisce e si converte in un altro problema: come e perché costruiamo tale realtà? Come e perché dimentichiamo questa costruzione? Si sostituisce così la concezione moderna di verità come adeguazione di un dentro ad un fuori, con una identità, dagli echi vichiani, tra fare e verità.

Ma veniamo agli oggetti. Cosa sono, se la domanda è ancora possibile?

Il costruttivismo più avanzato propone per loro una sorta di reintegrazione simbolica: gli oggetti, dice von Foerster, sono simboli di (auto)comportamenti stabili.

Come gli autovalori - cioè quegli operatori matematici che si applicano a se stessi - riescono a produrre un equilibrio rispetto all'opera-

zione,¹⁶ così l'operazione di "riaggiustamento" ricorsivo del proprio comportamento, da parte di un osservatore, consente di mantenere in equilibrio la manipolazione di un oggetto.

"L'organismo, dal canto suo, può ritenere di essere riuscito a *capire* quell'oggetto (o di avere raggiunto la padronanza della manipolazione di quell'oggetto). Tuttavia, poiché mediante la propria attività nervosa ciò che conosce è solo il proprio *comportamento*, a rigore questi «oggetti» non sono altro che simboli dei vari autocomportamenti (*eigen-behaviors*) dell'organismo. Questo ci fa pensare che gli oggetti non sono entità primarie, ma abilità dipendenti dal soggetto, che debbono essere apprese e di conseguenza potrebbero addirittura essere influenzate dal contesto culturale [...] Due soggetti i quali interagiscono ricorsivamente tra loro finiranno, volenti o nolenti, col convergere su autocomportamenti stabili i quali, dal punto di vista dell'osservatore, appariranno come *communicabilia* (segni, simboli, parole, ecc.). [...] Gli oggetti possono assumere una propria oggettività solo quando un soggetto S1 stabilisce l'esistenza di un altro soggetto S2, non dissimile da sé, il quale a sua volta stabilisce l'esistenza di un altro soggetto, non dissimile da sé, che può benissimo essere S1" (Von Foerster 1981, p. 177 e pp. 185-196).¹⁷

L'oggetto si costruisce in un percorso complesso, fatto di stabilizzazione progressiva di comportamenti, che a loro volta si integrano e si consolidano nel rapporto comunicativo. Costruzione e comunicazione nascono con la stessa azione, anche se probabilmente non possediamo ancora una teoria e una pratica della loro integrazione. Torneremo spesso e a diversi livelli su questo nodo, ma per ora basti osservare un aspetto: il doppio accomodamento della costruzione dell'osservatore e della comunicazione tra osservatori consente di superare contempora-

¹⁶ Von Foerster porta come esempio di autovalore l'applicazione della radice quadrata a due numeri A e B, rispettivamente 95 e 0,03. Applicando ricorsivamente la radice quadrata ai risultati ottenuti sui due numeri, accade che dopo 11 estrazioni ricorsive di radice entrambi i numeri, pur nella loro differenza, giungono a dare come risultato 1,00 e a mantenerlo, ovviamente, stabile per ogni ulteriore operazione ricorsiva (cfr. Von Foerster 1981, p. 176); Von Foerster illustra anche esempi di bistabilità con l'operatore ricorsivo *costg* (Ivi pp. 177-8), mentre altri esempi di operatori ricorsivi tratti dalla matematica sono presenti in Von Foerster 1985b, in particolare alle pp. 133-139; per una più estesa analisi del concetto di *Eigenbehavior* vedi Soto-Andrade e Varela 1984, pp. 1-19.

¹⁷ Torneremo più avanti su questo tema nella parte dedicata ai sistemi comunicativi (cap. IV e V) valorizzando l'idea di una costruzione reciproca, ma anche criticando la possibilità, che invece traspare da questo passo di Von Foerster, di stabilire un osservatore esterno a questa doppia costruzione in grado di valutarne la congruenza.

neamente i due rischi classici delle posizioni costruttiviste: l'onnipotenza e il solipsismo.

Infatti, così impostato, il costruttivismo si rivolge alla laboriosa integrazione tra apprendimento e adattamento, e dissolve quindi l'onnipotenza, tipica dell'idealismo classico, di un Soggetto come condizione unitaria di possibilità e di esistenza dell'essere: l'esperienza è costruita, mai creata.¹⁸ Ben lungi dal sembrare onnipotente, la consapevolezza costruttivista è coscienza di un limite.

"La realtà è semplicemente quella che è, attuale e positiva, ma la conoscenza, che si basa su osservazioni, è costretta a coglierla sotto forma di distinzioni, alle quali nella realtà non corrisponde nulla. L'osservatore conosce allora soltanto le proprie categorie e non dei dati primitivi" (Esposito 1989, p. 61).

Se ciò che si conosce è solo la conoscenza, e mai il mondo costruito da essa, occorre però ribadire che il costruttivismo non diventa solipsismo: infatti è solo l'interazione tra osservatori che costruisce l'equilibrio dell'auto-comportamento. Solo nella "costruzione" dell'altro osservatore si stabilizza la funzione simbolica e si consolida l'auto-comportamento. Il che testimonia della necessità comunicativa per accedere ad un qualunque concetto di realtà, e ciò significa che una realtà è comunque data, sia essa semplicemente comunicativa, o di tipo oggettuale: la differenza è insignificante, anzi, per meglio dire, indecidibile.

E qui l'idea dell'oggetto che si stabilizza come auto-comportamento in un contesto comunicativo si salda al filone più radicale della sociologia della conoscenza e, per certi versi, della sociologia in generale. Già nel Durkheim de *Le forme elementari della vita religiosa* (1912) le categorie cognitive di base su cui si fonda tutta l'impalcatura del nostro pensare -tempo, spazio, causa, ...- sono costrutti sociali nel senso che corrispondono al riflesso sul piano cognitivo dell'organizzazione sociale, alla traduzione logica dell'interazione sociale istituzionalizzata.

¹⁸ Come afferma chiaramente Von Foerster, non è il Soggetto ma l'esperienza alla base del costruttivismo: "L'esperienza è la causa, il mondo la conseguenza. Quello che si fa, partendo dall'esperienza, è fare un'inferenza, costruire dall'esperienza un oggetto, una sedia, ad esempio. La mia vista e il mio tatto confermano l'esistenza della sedia: una combinazione di sensazioni, l'attività di sedermi, la vista permettono la costruzione della sedia. La sedia è la conseguenza del fatto che ho avuto delle sensazioni" (*Ivi*, p. 49)

L'intuizione durkheimiana riaffiora poi e si rafforza in diversi aspetti della successiva riflessione sociologica: dal cosiddetto *teorema di Thomas* - "Se gli uomini definiscono reali le situazioni esse saranno reali nelle loro conseguenze" (Thomas 1928, p. 572) - alla sociologia di derivazione fenomenologica di Berger e Luckmann (1967), all'idea di mente come conversazione internalizzata con altri immaginari introdotta da Mead (1934) e poi sviluppata dall'interazionismo simbolico, al cosiddetto *programma forte* della sociologia della conoscenza scientifica, specie laddove si assume che "la conoscenza per il sociologo è qualsiasi cosa venga ritenuta tale" (Bloor 1976, p.9), oppure che "i singoli esseri umani partecipano alle comunità della conoscenza, ma non sono il luogo in cui è localizzata la conoscenza" (Collins 1990, p.13.) individuato piuttosto nella società.¹⁹

Ma a questo punto, con la suggestione della proposta, iniziano anche le perplessità.

La realtà si identifica con i processi di costruzione dell'oggetto. Ma questo significa, in qualche modo, aver reciso uno dei due piani che articolano il dualismo, più che averlo abbandonato. Rimane nell'orizzonte del conoscere solo il primo lato del dualismo, cioè il soggetto, pur se nella forma post-moderna dell'osservatore posto in un accordo comunicativo. Ma la nozione di "soggetto" continua ad agire, nei suoi vincoli e nei suoi significati nascosti. Si costruisce infatti nel senso di un sostrato stabile, fondo della realtà che esso costruisce: un fondo che opera e produce, anziché sostenere. Si potrebbe parlare di un fondo industrializzato anziché aristocraticamente mantenuto da una rendita.

Ciò è tanto più credibile se si considera il bisogno di stabilizzazione dell'oggetto che insistentemente ricorre, pur se introdotto nel comportamento dell'osservatore, anziché nella struttura ontologica degli oggetti. Quella stabilità è comunque garantita dalle pratiche dell'osservatore.

¹⁹Non è difficile qui istituire un collegamento con l'idea schutziana di un "fondo di conoscenza comune" data per scontata, o alla dimensione del "ciò che ognuno sa" di Garfinkel, a patto che il carattere intrinsecamente sociale della conoscenza non venga riservato alla sola conoscenza di senso comune -quella della sfera di significato della vita quotidiana per dirla ancora con Schutz - ma venga esteso a tutti i diversi tipi di conoscenza socialmente disponibili fino a comprendere la conoscenza scientifica. Vale a dire che anche gli scienziati, prima ancora di concordare sul valore di una teoria o di un modello sperimentale, condividono un fondo di conoscenza comune dato per scontato e (ri)prodotto socialmente che orienta le loro attività di ricerca (cfr. Neresini 1995, pp. 92-120).

E circa queste pratiche, nella loro notevole suggestione teoretica, non possiamo comunque dire che sono rette dalla stessa grammatica conoscitiva centrata sul "soggetto"? Parliamo di una grammatica che, forse saggiamente, impedisce comunque di affermare: "Maria mangia la mela e quindi la mela mangia Maria". Si riproduce una grammatica asimmetrica, frutto di una logica asimmetrica, come ricorda Matte Blanco,²⁰ una grammatica che non ci consentirà mai, parafrasando Nietzsche, di liberarci dell'io.²¹

Perché, allora, non cercare, attraverso il costruttivismo, di abbandonare anche il lato residuo del dualismo, superando una distinzione preventiva che porta l'attività del costruire solo sull'osservatore, senza ricordare che le condizioni che lo costituiscono come osservatore dipendono, nascono, sono costruite dalle cose?

Perché non indagare più a fondo le risorse nascoste nelle cose, attraverso le quali esse non solo "si danno" ad un osservatore ma anche lo costituiscono, lo determinano, lo costruiscono nella sua relazione con esse?

E' la riflessione ermeneutica sulla comprensione quella che più di altre ci permette di iniziare a rispondere a queste domande.

"E' una necessità imposta dal contenuto stesso quella che ci spinge a superare il concetto di oggetto e di oggettività del comprendere in direzione di un riconoscimento della reciproca appartenenza di soggetto e oggetto" (Gadamer 1965, p. 527).

²⁰ Per Matte Blanco l'inconscio è retto da una logica descrivibile, anche se sovversiva. Uno dei suoi principi è quello di *simmetria*, che regola relazioni del tipo: se Mario è padre di Luigi, allora Luigi è padre di Mario. "Il sistema inconscio tratta la relazione inversa di qualsiasi relazione come se fosse identica alla relazione. In altre parole, tratta le relazioni asimmetriche come se fossero simmetriche" (Matte Blanco 1975, p. 44); cfr. anche Matte Blanco 1988.

²¹ "Il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all'epoca della più rudimentale forma di psicologia: noi entriamo in un grossolano feticismo se acquistiamo consapevolezza dei presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, ossia, per esprimerci chiaramente, della *ragione*. Tale *feticismo* vede dappertutto uomini che agiscono e azioni: crede alla volontà dell'essere, all'io come sostanza, e proietta la fede nell'io come sostanza in tutte le cose [...] La ragione nel linguaggio: ah, quale vecchia donnacola truffatrice! Temo che non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica" (Nietzsche 1888, "La 'ragione' nella filosofia").

L'ermeneutica filosofica ha contribuito grandemente al superamento della distinzione soggetto-oggetto nell'esperienza dell'interpretazione.²² L'oggetto, che nel caso specifico dell'indagine ermeneutica coincide sempre con un testo, o comunque con un evento linguisticizzato, esprime una padronanza sull'interprete che, seppure portatore di un progetto di comprensione, tuttavia "appartiene al suo oggetto" (*Ivi*, p. 311). Ma si tratta di una appartenenza non soltanto contestuale, storica, culturale. C'è dell'altro.

Il paragrafo 32 di *Essere e Tempo*, pur se in un linguaggio oscuro, pensa con una chiarezza sconcertante:

"L'interpretazione si fonda sempre su una *pre-visione* che «assegna» il pre-disponibile a una determinata interpretabilità. Il compreso, mantenuto nella pre-disponibilità e preso di mira «nella pre-visione», è elaborato concettualmente ad opera dell'interpretazione.[...] In ogni caso l'interpretazione ha già deciso, definitivamente o con riserva, per una determinata concettualità; essa si fonda su una pre-cognizione. L'interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione. L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. [...] Ogni interpretazione si muove nella struttura del "pre" che abbiamo descritta. L'interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando" (Heidegger 1927, p.236 e p. 239).

Anche qui, come nel costruttivismo, il ruolo di costituzione dell'oggetto svolto dall'interprete è di assoluto rilievo. Anche qui il rapporto con l'oggetto non è neutrale, ma sempre disposto nel progetto di comprensione che sempre muove l'azione dell'interprete. Ci spostiamo verso le cose armate e protetti dalle nostre pre-comprensioni, ed è per questo che "l'unica obiettività è la conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso l'elaborazione" (Gadamer 1965, p. 314).

Ma l'elaborazione, di cui sopra parlava Heidegger, e che qui riappare nelle parole di Gadamer, non è rivolta verso l'adattamento del testo all'articolarsi del nostro progetto di comprensione. Al contrario, l'interpretazione di un testo è, essenzialmente, un fenomeno di auto-elaborazione dell'interprete.

"Un comprendere realizzato con consapevolezza metodologica non deve tendere a portare semplicemente a compimento le proprie anticipazioni, ma a renderle consape-

²² Sull'ermeneutica, a solo titolo di riferimento, vedi Heidegger 1927, Gadamer 1965, Ricoeur 1969, Vattimo 1968 e Ferraris 1988, a cui si rimanda per una bibliografia approfondita.

voli per poterle controllare. [...] Non si tratta affatto, dunque, di mettersi al sicuro contro la voce che ci parla dal testo, ma all'opposto di tener lontano tutto ciò che può impedirci di ascoltarla in modo adeguato" (*Ivi*, p. 317).

L'ente interpretato contribuisce alla comprensione di sé che l'interprete opera:

"Ogni comprensione di questo tipo è sempre in definitiva un'autocomprensione." (*Ivi*, p. 307).

Su questo aspetto dovremo ritornare tra poco, ma preme qui, in ordine a quanto detto, proporre una riflessione.

E' possibile immaginare un passo ulteriore per il cammino dell'ermeneutica? Possiamo dire che il testo "interpreta" il lettore? Possiamo dire che lo specifica nelle sue competenze, nella sua enciclopedia, nelle sue precomprensioni, o almeno in alcune di esse? Possiamo riconoscere al testo la competenza di una comprensione dell'interprete?

Crediamo di sì. Crediamo cioè che sia possibile riconoscere, tanto al lettore quanto al testo, la stessa funzione di specificazione, che chiamiamo "comprensione" se rivolta all'interprete. Possiamo dire, in un modo non del tutto improprio, che il testo "comprende" il suo lettore, nel senso che lo cambia e lo modula a sé, tanto quanto il lettore comprende, interpreta, seleziona e specifica il testo. Ma la stranezza di questa, peraltro, implicita conseguenza del cammino ermeneutico, fa capire quanto sia difficile, al di là delle parole, non solo indebolire, ma abbandonare una concezione di comprensione basata sul rapporto tra soggetto-oggetto. Fa capire la difficoltà a vivere il lutto dalla modernità. Fa capire l'asprezza di un'idea di conoscenza che si costruisce sull'interazione totale di osservatore e osservato, fa capire la resistenza ad un'idea di conoscenza come relazione circolare e simmetrica, senza (s)oggetti.

Recuperando un esempio portato da Peirce, Carlo Sini si chiede quale sapere devono condividere due uomini sulla riva del mare per chiedersi "E' una nave da carico o da passeggeri quella che si vede all'orizzonte?". Nel rispondere, però, Sini spalanca una prospettiva affascinante quanto consueta:

"Il *problema* della conoscenza è infatti già conseguenza di un pensare in termini di *logos* metafisico e di segno. Ciò che viene appunto trascurato è quell'elemento di appartenenza senza del quale né la conoscenza né il segno potrebbero emergere: l'elemento simbolico. Ora, come nomineremo tale elemento nell'esempio utilizzato? Ridu-

cendo la cosa, per semplicità, a un solo elemento (laddove ve ne sono molti e infiniti), potremmo rispondere che tale elemento è per esempio e semplicemente il mare. Non quella nozione o significato segnico (logico) che chiamiamo pubblicamente "mare", ma la costitutiva relazione al mare, ovvero l'essere l'uomo letteralmente fatto di mare (e così di cielo, di sole, di nave, di spiaggia ecc.). E' come orlo di marina, parte di mare, che l'uomo è uomo e può avere il mare come oggetto dei suoi segni comunicativi. [...] del mare egli non ha nozione, ma è piuttosto parte e porzione" (Sini 1985, pp.199-200).

Sul bordo di quel mare, bordo egli stesso e marina e risacca, un altro uomo si pensa attraverso le cose: ma anche le cose si pensano attraverso quell'uomo:

"Da qualche tempo mi esercito in un'operazione che consiste nello strappare uno dopo l'altro tutti i miei attributi - dico proprio *tutti* - come i veli successivi di una cipolla. Così facendo, costruisco lontano da me un individuo, Crusoe di cognome, Robinson di nome, alto sei piedi ecc.. Lo vedo vivere e muoversi nell'isola senza godere dei casi più fortunati né soffrire dei guai. Quale *io*? Non è certo una domanda oziosa, e non è neppure insolubile. *Perché se non è lui, è dunque Speranza*. Esiste ormai un *io* vagante che va a posarsi ora sull'uomo, ora sull'isola, facendo di me l'uno o l'altra, di volta in volta" (Tournier 1967, p. 87).

In queste riflessioni di un uomo solo si nascondono possibilità illimitate, resistenze, fantasmi. Ma anche l'idea di un'alternanza, nel ruolo dell'io, tra le cose e chi le pensa, tra Speranza e Robinson. Il progetto di controllo, su sé e sull'isola, verrà spazzato via dalla noncuranza di un essere aereo come Venerdì. Ma in questa cessazione del dominio, tecnico e conoscitivo, del soggetto Robinson sull'isola, è nascosta la possibilità di un'altra storia, di un'altra conoscenza, quella che Robinson vivrà dopo aver rinunciato al ritorno. Di lui e di Speranza, come esseri distinti, non c'è più traccia. L'isola, con le sue rocce e i suoi alberi, l'ha "compreso".

5. Il linguaggio rimasto solo

Sui bordi della modernità stanno scomparendo i punti di riferimento, gli attrezzi di lavoro, le prospettive consuete con cui avevamo pensato al mondo, e a noi.

Come sempre, in queste occasioni, appaiono nuovi dei, nuove promesse di eternità popolano i templi. Se questo secolo avrà un nome, certo sarà linguaggio. Non è stata solo una svolta linguistica quella di

Nietzsche, di Wittgenstein, del neopositivismo, di Heidegger, della semiotica, della linguistica dello strutturalismo, dell'ermeneutica, della teoria delle comunicazioni, della semantica, della filosofia analitica, della teoria degli atti linguistici, del decostruzionismo, della post-filosofia, del pensiero debole... E' stata una nuova dimensione del pensare e del pensarsi. Non ne possiamo qui fare la storia.

Ma ci sono solo alcune titubanze che a partire dal linguaggio portano al cuore del problema di questo libro. In poche righe, si può provare a raccontarle.

"*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*": l'essere che può venir compreso è linguaggio (Gadamer 1965, p.542). Raccolta in questa frase di cristallo sta il senso di prigionia del pensiero contemporaneo, e nel medesimo istante la sua liberazione.²³ Questo significa che nella necessaria condizione linguistica di ciò che comprendiamo si nasconde il limite di un accesso alle cose sempre modulato nelle scatole di costruzione linguistiche con cui fabbrichiamo il mondo, regalando il cielo. Ma questo significa anche aver compreso che non trattiamo mai oggetti, ma sempre segni: non c'è affatto un grado zero del linguaggio, in cui esso, al suo bordo, tocchi le cose, e passi in esse.²⁴

Nel linguaggio, quindi, operiamo costantemente, senza poterci più permettere l'oziosa distinzione tra cosa e parola: "Il nostro orizzonte è costituito dai modi di descrivere tutto ciò che viene descritto. Il nostro

²³ Ecco una delle tante possibili testimonianze di questa solo apparente contraddizione: "Il carattere occasionale del discorso umano non è una casuale imperfezione della sua capacità di espressione, ma l'espressione logica della vivente virtualità del discorso, che fa entrare in gioco una totalità di senso senza poterla dire interamente. Il discorrere umano è finito nel senso che in esso c'è sempre una infinità di senso da sviluppare e da interpretare" (*Ivi*, pp. 523-524).

²⁴ "La linguisticità della nostra esperienza del mondo precede tutto ciò che è riconosciuto ed enunciato come essente. *Il rapporto fondamentale tra linguaggio e mondo non significa perciò che il mondo divenga oggetto del linguaggio.* Ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell'orizzonte del linguaggio, che coincide con il mondo." (*Ivi* p. 514-515). Non diversamente si esprime De Waelens "Parlare non è in primo luogo impiegare un sistema di segni per "tradurre" un pensiero interiore, ma anzitutto trovarsi coinvolto in un mondo culturale che si offre a noi già costituito e che si costituisce senza di noi, anche se ogni parola che viene detta in qualche modo lo modifica, anche se il mondo stesso porta la mia impronta. In realtà il linguaggio, così come mi si impone, è l'opera insieme compiuta e in divenire di uno svelamento del reale perseguito in comune. Non c'è un grado zero del linguaggio" (De Waelens 1958, pp. 125-126).

universo consiste, per così dire, di questi modi piuttosto che di un mondo o di mondi" (Goodmann 1978, p. 3). A partire dal *linguistic turn* delle scienze umane del XX secolo, viviamo nuove consapevolezze, nuove dimensioni. Galleggiamo serenamente in un liquido linguistico, troppo denso e troppo profondo perché possiamo vederne il fondo, perché possiamo sperare di conoscere il suo fondale.

"Col venir meno della vana speranza di un fondamento solido e con il mondo sostituito da mondi, a loro volta nient'altro che versioni, con la sostanza dissoltasi in funzione e con il "dato" tradottosi in "preso", ci stanno dinanzi come problemi i modi in cui sono fabbricati, messi alla prova e conosciuti i mondi" (*Ivi*, p. 8).

E si tratta, indubbiamente, di una costruzione che accade nei processi comunicativi. Il dominio linguistico ci ha reso accorti sui processi di costruzione comunicativa della realtà, permettendoci di spostare il bisogno di un fondo nella consapevolezza di un accordo:

"I rapporti, cioè i contenuti della nostra realtà *interpersonale* pragmatica, non sono reali nello stesso senso degli oggetti; posseggono piuttosto una realtà solo nella visione dei partner e proprio questa realtà viene condivisa, nella migliore delle ipotesi, in misura maggiore o minore dei partner" Watzlawick 1981, p.13).

Come diceva Bateson, "la realtà è questione di fede", o quantomeno di fiducia, senz'altro di accordo.

Per un verso è come se nel linguaggio avessimo trovato la piattaforma stabile, o comunque galleggiante, per poter ritrovare le condizioni di un accordo tra noi, sulle cose. Ma, se si considera cosa il linguaggio sia, siamo a costretti a pensare che su questo accordo non è possibile alcun accordo.

"Fintantoché il linguaggio viene considerato denotativo sarà necessario considerarlo come un mezzo per la trasmissione di informazioni, come se qualcosa fosse trasmessa da organismo a organismo, in modo tale che il dominio di incertezze del "ricevente" dovrebbe essere ridotto secondo le specificazioni dell' "inviante". Tuttavia quando è riconosciuto che il linguaggio è connotativo e non denotativo, e che la sua funzione è di orientare l'orientato entro il suo dominio cognitivo indipendentemente dal dominio cognitivo dell'orientatore, diventa evidente che non vi è alcuna trasmissione di informazioni attraverso il linguaggio [...] In senso stretto allora, non vi è alcun trasferimento di pensiero dal parlante al suo interlocutore; l'ascoltatore crea informazione riducendo la sua incertezza attraverso le sue interazioni nel suo dominio cognitivo" (Maturana e Varela 1980, p.80).

Il ruolo del linguaggio, per Varela e Maturana, non è quindi comunicare, ma costruire, cioè svolgere un'operazione di riorganizzazione cognitiva, di costante riaggiustamento e auto-ri-produzione delle relazioni che costituiscono il nostro dominio cognitivo, cioè il nostro mondo, cioè l'ambiente che ci circonda eppure coincide con la nostra chiusura sistemica.²⁵ Com'è facile vedere, da questa riflessione sul linguaggio emerge una grande familiarità tra la prospettiva autopoietica e il costruttivismo che abbiamo incontrato prima. Non solo.

Nella prospettiva autopoietica, che comunque deve molto alla riflessione di Von Foerster, il linguaggio è l'orizzonte di costruzione sia della funzione oggetto, che della funzione soggetto.

"La caratteristica fondamentale del linguaggio (consiste nell'essere) capace di modificare i domini comportamentali in modo tanto radicale da rendere possibili nuovi fenomeni come la riflessione e la coscienza" (Maturana e Varela 1984, p. 173).

Ed è proprio la presenza in uno spazio linguistico che rende possibile ciò che abbiamo chiamato "io":

"Per mezzo del linguaggio noi interagiamo in un dominio di *descrizioni* entro il quale rimaniamo necessariamente anche quando facciamo asserzioni circa l'universo o circa la nostra conoscenza di esso. Questo dominio è sia limitato che infinito; limitato perché ogni cosa che diciamo è una *descrizione*, e *infinito perché ogni descrizione* costituisce per noi la base per nuove interazioni orientanti, e quindi per nuove *descrizioni*. Da questo processo di applicazione ricorsiva di *descrizioni* l'auto-coscienza emerge come un nuovo fenomeno in un dominio di auto-descrizione" (Maturana e Varela 1980, p. 101).

Sottolineando immediatamente che per "descrizione" non si intende una rappresentazione, ma la specificazione di una relazione propria del sistema autopoietico, ci si accorge subito che la possibilità tipicamente autopoietica di applicare ricorsivamente le descrizioni permette una possibile spiegazione non dualistica della "coscienza". Infatti la "coscienza" è spiegata con lo stesso meccanismo con cui si specificano le descrizioni di ciò che chiamiamo oggetti. Ciò avviene grazie alla stessa ricorsività del linguaggio, alla possibilità di applicarsi a sé dell'evento

²⁵ Sul concetto di chiusura sistemica, nozione chiave della teoria autopoietica, cfr. Varela 1979, cap. VII; Maturana e Varela 1980; Dumouchel e Dupuy 1983, in particolare IV, VI, X Séance. Per quanto riguarda il suo utilizzo qui vedi più avanti, al cap. III, Assioma 2 e Teorema C; più in generale cap. IV e V.

linguistico: come dice Von Foerster "la parola "linguaggio" esiste in una lingua" (Von Foerster 1981, p. 47): questa capacità ricorsiva permette lo stabilizzarsi di quei comportamenti ricorsivi che chiamiamo "io".

Lo stesso meccanismo risolve il darsi degli oggetti, in quanto anch'essi non sono che comportamenti propri definiti in parole:

"le nostre visioni del mondo e di noi stessi non conservano i registri delle loro origini, le parole del linguaggio (della riflessione linguistica) diventano oggetti che nascondono le coordinazioni comportamentali che le costituiscono operativamente nel dominio linguistico" (Maturana e Varela 1984, p. 194).

Anche qui ritroviamo un cammino già percorso, nell'autocomportamento che si fa oggetto e parola, con la stessa procedura, giungendo per altra via all'identità ermeneutica tra linguaggio e mondo.

Giunti a questo punto ci si accorge che se una teoria autopoietico-costruttivista del linguaggio spiega ciò che era il (s)oggetto in modo finalmente non dualistico, non è che con questo siamo in condizione di dire che i problemi siano risolti. Al contrario, sono diventati ancora più grandi e imponenti, non fosse altro perché sono nuovi, e quindi sembrano assurdi. Come possono comunicare sistemi chiusi? Cosa accade nell'incontro tra due entità linguistiche, se non esiste una realtà esterna che possa fornire il confronto tra gli eventi che i due interlocutori si scambiano? Come possiamo tradurre da un sistema all'altro quel mondo che si forma in modo rigorosamente localizzato? Chi comunica? A chi si comunica, propriamente, se il mondo, e l'interlocutore stesso, abita lo spazio angusto e infinito di un sistema chiuso?

Ritornare indietro, elaborare a partire da queste domande concetti più accurati diventa allora necessario.

Prima di farlo, però, un piccolo indizio sulla strada, un ultimo dono che arriva dalla solitudine dell'isola, dalla chiusura di Robinson, dall'esperienza di un linguaggio rimasto solo.

"Il linguaggio deriva da un aspetto fondamentale di quell'universo *abitato* dove gli altri sono altrettanti fari che creano attorno a sé un isolotto luminoso in cui tutto - se non conosciuto - è perlomeno conoscibile. I fari sono scomparsi dal mio campo. Alimentata dalla mia fantasia, la loro luce è giunta ancora fino a me. Ormai tutto è finito: mi circondano le tenebre. E la mia solitudine non si limita a investire l'intelligibilità delle cose, ne mina l'esistenza fin dalle basi. Ogni giorno di più mi assalgono dubbi sulla veridicità di quanto mi attestano i sensi. Ora so che perché non vacillasse la terra su cui poggio i piedi, bisognerebbe che altri la calpestassero" (Tournier 1967, pp. 55-56).