

Seminario di Filosofia. Interazioni

DOPO LA TERZA SESSIONE

Andrea Parravicini

Con il terzo incontro siamo finalmente giunti al naufragio della nave di Socrate. Le prime due sessioni avevano già preannunciato fortemente la tempesta e la nave imbarcava acqua da tutte le parti. Con la terza sessione la nave affonda, e con essa tutto il progetto della filosofia occidentale guidata dal Socrate di Platone e dai suoi epigoni. Il nostro coro, quello delle voci di Mechrí, ha finora cantato questo naufragio, il naufragio di un progetto scientifico per cui il sapere è conoscere tutto ciò che c'è, ma che infine realizza che il sapere del tutto è impossibile ma sovrabbondante, e il sapere della parte inesistente e povero. Il cerchio si chiude e l'abisso si spalanca. Nella terza sessione Sini è stato chiarissimo e, per quanto mi riguarda, ha sciolto molti dubbi che erano emersi. Lo aveva previsto: i dubbi si scioglieranno, ci ha detto, ma nel contempo emergeranno nuove domande. E con esse, però, si porranno i germogli per pensare in modo diverso. Proviamo dunque a fare il punto e rilanciare alcune questioni.

Il corpo e i suoi abiti

Anzitutto è esplosa la questione del *corpo*, che viene posta in relazione alla nozione di *abito di risposta*. L'abito, si potrebbe dire, è l'incarnazione in azione della logica algoritmica di cui dicevamo: «se vuoi A devi fare B». O forse, detto in modo più completo, «se vuoi ottenere A, nella situazione emergente C, occorre fare B». L'abito, cioè, come ci ha detto Sini, incarna in sé *la differenza tra essere e dover essere*, essere inteso come gettatezza originaria, un aver da esser qui come corpo che pro-viene da lontano e si pro-ietta nel futuro. L'essere del corpo è un «fai quel che c'è da fare», dice Sini, incarnando l'occasione di una risposta (*un essere-dover essere*) a una situazione emergente. Potremmo dire, riprendendo i commenti alla prima sessione, che l'abito è un mezzo per un fine, uno strumento algoritmico incarnato e corporeo, che nel suo essere implica già il suo dover essere, e dove saper fare e saper usare si intrecciano inscindibilmente. Ogni abito è in sé un pro-getto, uno schema, e per questo fa politica, potremmo dire, esattamente come avevamo notato per lo strumento. Conto che su questa nozione di 'abito' Sini progetti di soffermarsi parecchio, data la sua innegabile centralità per tutti i nostri futuri discorsi sul corpo insegnante e sul corpo del sapere, dunque non mi dilungo ulteriormente a domandare, ma inizio a chiedere se questi miei incipienti rilievi siano appropriati e da lui condivisi.

L'abito della parola e i suoi sogni

Visto con la lente degli abiti, il discorso diventa un tipo di abito peculiare, che mette in scena un *ens verbalis* illusorio, un sogno verbale, ovvero il cosiddetto «Tutto», che diventa però l'oggetto di un sapere impossibile, proprio perché non è una cosa, e di esso si può dire in infinite oggettivazioni, è il *pre-supposto ogni volta posto*. Dall'abito verbale che pro-viene dalla parte emerge per differenza il presupposto posto, il tutto dal sapere della parte. Ma questo tutto, ora è chiaro, è un *sogno del discorso*, perché non abbiamo che il sapere della parte. Questo sapere ha la sua condizione nella differenza dal tutto, che è costitutiva della parte, e che però ci si è rivelata *inoggettivabile e povera*. Nell'abito di parola siamo dunque giocati tra la sovrabbondanza del tutto, nella cui pretesa di sapere sono presi lo scienziato o il religioso, e la povertà e l'inesistenza inoggettivabile della differenza tra parte e tutto, nel cui ni-ente produttivo vengono posti gli enti, salvo che questo ni-ente non è da pensarsi esso stesso come un ente. Sicché il sapere della parte non sta, transita, è in continuo trascolorare, ed è perciò *in-esistente*. La paradossalità paralizzante che emerge da queste riflessioni sulla natura del divenire e del sapere fa emergere quell'esigenza di pensare altrimenti di cui dicevamo, e va dunque rimessa a fuoco attraverso il nuovo modo di intendere il problema dischiuso dal pensiero degli abiti.

I fatti e gli spazi del discorso

Si tratta di guardare allora il problema del sapere dal punto di vista delle pratiche dei discorsi, dei fatti di discorso, che da Socrate e Aristotele, passando da Galileo e arrivando a Hume, hanno fatto crollare la sapienza arcaica istituendo la pratica definitoria e calcolante dei discorsi logici, e dall'ontologia metafisica degli enti sono passati all'empirismo e neo-empirismo moderni, fino alla sapienza metafisica tecnica, rovesciando la stessa nave di Socrate sui cui quei saperi erano tutti imbarcati. Da qui nasce la domanda che ci ponevamo nelle scorse sessioni: che luogo è quello da cui parliamo noi, se i vecchi concetti della filosofia

non sono più efficaci e validi? Chi pilota la nostra nave? Qual è il nostro pro-getto politico? E di conseguenza, come ci formiamo? Che corpo è il nostro corpo insegnante? Per poter mettere a fuoco queste domande, dicevamo, dobbiamo dunque provare a pensare in modo nuovo. Dobbiamo concentrarci sui discorsi, sulle pratiche discorsive e i loro fatti. I nostri fatti sono quelli dei discorsi, e per questo possiamo ancora definirci, al modo di Foucault, dei «beati positivisti»¹.

Dobbiamo chiederci: cosa fanno i discorsi? Essi fondano un loro spazio, uno *spatium vivendi et operandi*, ha detto Sini, per cui chi parla si prende in carico un suo «spazio di vita». Potremmo dunque dire che i discorsi fondano una nicchia nuova, una nicchia iper-sociale specificamente umana: la nicchia del linguaggio, dei discorsi. Uno spazio di vita che è anch'esso il risultato di stratificazioni, di interpretazioni metaforiche, che nel loro transitare mutano lo *spatium vivendi e operandi* dei soggetti di questi discorsi. Il discorso dunque è un *fare spazio* (ricordiamoci di Heidegger, citato nella mia seconda interazione), prende in carico uno spazio, un luogo in cui agire le sua verità, nella efficacia performativa delle risposte di coloro che in tale spazio verbale parlano e si intendono. È questa visione che pone al centro la nozione di abito di risposta, inteso pragmatisticamente come un «esser pronti a fare», ma anche «a dire». Gli abiti linguistici fondano dunque lo spazio di vita di *Homo sapiens* fin dalla sua più antica emergenza sul nostro pianeta: ne siamo immersi, come in un «liquido amniotico», fin dalle sue origini tra 300 e 200 mila anni fa, ma molto probabilmente già Neanderthal o altre specie umane erano immersi in una loro peculiare nicchia discorsiva.

Una stratificazione di nicchie a più livelli

Siamo dunque in una stratificazione di nicchie, fatte di relazioni complesse e multilivello costituite non solo dagli abiti del corpo in risposta agli incontri occasionati nello spazio della nicchia ecologica, ma anche dagli abiti strumentali della nicchia sociale e culturale, così come dagli abiti dei discorsi enunciati nello spazio iper-sociale e cooperante della nicchia linguistica. Questa stratificazione di nicchie costituisce lo *spazio trascendentale umano*, uno spazio a più livelli che non può che essere compreso, descritto e analizzato a partire dalle pratiche della nicchia linguistica, prodotta dagli abiti di scrittura e della voce, attraverso le quali, solamente, possiamo descrivere tutte le altre. Sulla base di queste riflessioni è emerso poi l'altro grande *axis*, denominato il «perno del discorso», che dà voce alla «immensa fiumana» della vita, in antichi e sempre nuovi discorsi. La filosofia è una pratica discorsiva che nasce e si ricava una propria nicchia all'interno di questa fiumana dei discorsi e delle pratiche, e degli spazi di vita che da essi sono istituiti, così come il complesso delle pratiche scientifiche.

Il sapere dunque, guardato dalla prospettiva degli abiti, è sempre esposto alle risposte dei corpi, degli abiti di risposta corporei, strumentali, linguistici, con le loro stratificazioni e sedimentazioni, all'interno di uno spazio comune di collaborazione. Qui, in questo spazio di risposte praticate, accadono gli effetti di verità e vengono esposte le auto-bio-grafie di ognuno, nella manifestazione involontaria degli abiti, delle nicchie che ci hanno «formato» come i soggetti che siamo (e che dunque anche ci assoggettano, producendoci come soggetti).

Modelli virtuali efficaci in un nulla di sapere

Al cuore di questo sapere e dei suoi effetti di verità sta naturalmente la parola, attraverso cui creiamo *modelli virtuali*. Questi modelli dirigono la nostra esperienza, sono segni utili per comunicare e per orientarci nel mondo, per agire e operare in esso e con gli abitanti delle nostre nicchie sociali. Ma in cosa consiste il modello virtuale? Sini ci dice che esso non corrisponde a nulla: dietro alla parola *non sta* la cosa. Questo noi lo sappiamo, ma l'ingegnere che anche crea i suoi modelli virtuali sotto forma di gemelli digitali non lo sa, non ha nozione del sapere, il suo sapere è nulla, eppure è efficace.

Di nuovo dunque Sini torna alla questione della *efficacia* accoppiata questa volta con il *nulla*, e non con il falso. Nelle sessioni precedenti ci chiedevamo cosa fossero i discorsi efficaci ma falsi, dal momento che avevamo inteso l'efficacia come un attributo della verità. Il sapere della scienza, si è detto, è efficace, e dunque ha successo nel suo operare, e perciò in qualche modo è vero, ma riposa su un nulla di sapere, cioè sul *non stare* dei suoi oggetti, sul fatto (del discorso) per cui al di là delle parole non ci sono le cose. Questo, diceva Sini, è il sapere della parte. E ora possiamo cogliere forse un ulteriore aspetto di questa idea del *nulla di sapere*. La filosofia, si diceva, è una scienza senza oggetti, e a Mechrí questo si traduce nella consapevolezza della nullità del sapere, nel nulla della differenza tra tutto e parte, nel sapere che dietro ai modelli virtuali del sapere c'è un nulla di cosa, un *ni-ente*, consapevoli, a differenza dell'ingegnere o del

¹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR Rizzoli-Mondadori, Milano 2018, p.168.

sacerdote, che l'effetto oggettivante è l'effetto proprio dell'abito di parola, che produce la superstizione che dietro le parole ci sia la cosa e che dietro la parola 'Tutto' ci sia *il tutto*.

La doppia dimensione della verità

L'abito, ogni abito, dunque, produce *effetti di verità*. Ogni corpo, con le sue risposte, manifesta la sua auto-bio-grafia, le sue verità incorporate. Dunque la verità dell'abito, potremmo dire, non è solo da considerare nella sua efficacia operativa e strumentale (come quella dell'ingegnere che crea il gemello digitale e su di esso opera con successo), ma anche nel suo essere eminentemente pubblica, e perciò politica (ogni strumento fa politica, dicevamo con Redaelli, compreso il corpo, le mani, la voce). Questo perché la verità circola e ogni umano, con i gesti e le parole, influenza gli altri, è un *corpo insegnante*, e così facendo ogni corpo produce anzitutto modelli virtuali o gemelli digitali del suo proprio condursi e condurre la vita negli altri corpi. La verità è pubblica, ha una dimensione politica, oltre che operativa e strumentale, e questa dimensione pubblica, mi verrebbe da dire, forse si declina nella sua maggiore o minore pretesa di universalità nelle diverse nicchie in cui essa attecchisce. Le pretese verità di alcune nicchie parziali esibite dai corpi e dai discorsi di un numero ridotto della popolazione umana occidentale, ad esempio i cosiddetti terrapiattisti o i negazionisti dell'attuale pandemia (o, ancor meglio, sindemia) o della crisi climatica, seppur con gradi e sfumature diverse, sono «verità» tenaci alimentate in opposizione alle verità largamente riconosciute, e relativamente assolute, della scienza. Come intenderle? Forse la lente offerta dagli abiti ci permette di comprendere meglio queste diverse declinazioni di verità relative e parziali. Ogni abito, e dunque anche ogni verità incorporata, vive di applicazioni e di conferme, spesso confinate in nicchie ristrette e distorte. In questo senso internet è un efficace strumento e camera di risonanza in cui queste verità «alternative» (in senso ironico) possono diffondersi, trovare applicazioni virtuali e così anche conferme. Come c'è il gemello virtuale e digitale del nostro globo terrestre, ecco che l'ingegnere terrapiattista si costruisce il suo gemello di Terra piatta, diffondendo più che può le sue verità alternative, convinto che dietro il suo modello ci sia davvero la terra nella sua forma piatta. Sini ci dice che queste pretese verità tenaci e talebane prima o poi sono destinate alla sconfitta, vengono smascherate nella loro mendacità. Mi chiedo se sia d'accordo con questa mia proposta di applicazione del pensiero degli abiti per la comprensione di questi esempi offerti dalla nostra attualità.

Ma noi sappiamo che, al mutare degli abiti e delle pratiche, anche le verità scientifiche più universali e assolute, e non solo quelle tenaci e talebane, trascolorano e sono destinate a precipitare, così come la verità del nostro *axis mundi*, di cui molto abbiamo parlato. E inoltre sappiamo che in epoche precedenti la nostra o in civiltà diverse da quella occidentale le verità erano e risultano ben diverse dalle nostre. Come intendere dunque questa relatività delle verità per noi assolute? E come intendere queste differenze interne tra i diversi gradi di verità pubbliche, per cui alcune sono talebane e tenaci, altre sono più oggettive e universalmente condivise? E poi, queste differenze, sono rilevanti se alla fine, come si è detto, tutti i nostri saperi di parti si fondano su un nulla di sapere, ovvero sul terreno mobile e in transito degli abiti e dei loro intrecci e stratificazioni, e dei loro effetti di verità? Su queste domande vorrei che Sini si soffermasse, considerando la loro rilevanza riguardo ai nostri discorsi sul corpo insegnante, perché naturalmente tutto ciò ha a che fare con un'istanza di valutazione e di selezione nei confronti delle verità che circolano nelle nostre società e che ci permettono di orientarci e decidere se certe verità sono più rilevanti e importanti di altre. Cosa vale la pena di sapere e di essere insegnato?

Corpi insegnanti in un progetto planetario

Sini ci ha già detto qualcosa su questo, che ritengo molto interessante. L'attività di formazione si concentra in modo pressoché universale e relativamente assoluto su due aspetti della vita di coloro che vanno formati: *come si sopravvive* e *come si convive*. Questi due aspetti ricalcano ancora le due dimensioni della verità che si sono ricordate sopra: l'aspetto dell'efficacia operativa, quella dei saperi scientifici e disciplinari, che permettono di agire sul reale potenziando le nostre capacità strumentali orientate alla sopravvivenza sulla Terra. E poi c'è il secondo aspetto, che ha a che fare con la dimensione pubblica, la comunità, la dimensione politica, un aspetto fondamentale dal momento che l'umano non può sopravvivere separato, e deve perciò imparare a con-vivere, a vivere unito in quanto corpo separato, e perciò politico. È quell'aspetto a cui puntava la filosofia platonica, che mirava alla formazione del corpo più grande, a unire ciò che è separato e che in quanto separato va unito. L'arte del convivere, del fare commessura. La filosofia mira a questo, lo diciamo fin dall'inizio di questo seminario. Ma la filosofia, intesa nel suo progetto platonico, è finita, si era detto, e la sua nave è stata abbandonata da Socrate. Rimane dunque vuoto il timone di questo progetto, o meglio, guidato da una figura sconosciuta. E infatti, in questa crisi del senso politico generale, le scuole

odierne ignorano quasi completamente questo secondo aspetto dell'attività di formazione che riguarda il come si convive. Si insegnano i saperi peculiari delle scienze, delle cosiddette discipline, si insegnano algoritmi utili che formano efficacemente nell'arte della sopravvivenza, donando potenza politica, come il sapere dei sofisti, ma non si prendono cura minimamente, potremmo dire, della sapienza politica, che mira invece a fornire un piccolo modello di comunità. Si deve anche sottolineare, credo, che rispetto ai tempi di Platone il significato di comunità si è completamente trasformato e esteso, e la comunità dei *corpi da unire in quanto separati* ha assunto una portata *planetaria*, che comprende e abbraccia, in senso responsabile, tutte le forme di vita del pianeta. Siamo infatti in un'epoca (l'Antropocene) in cui la crisi ecologico-climatico-demografica della nostra arca, in conseguenza dell'impronta della nostra specie sempre più numerosa e invasiva, con le sue attività sempre più tecnicamente efficaci e potenti, quanto ormai insostenibili, richiede che la cura di sé e degli altri assuma una portata etico-politica di ordine planetario, che abbracci e comprenda cioè la vita dell'intero pianeta, riconsiderando e riscrivendo completamente i nostri abiti, a tutti i livelli, dal momento che ci hanno condotto quasi inconsapevolmente sull'orlo del baratro, rivelando tutta l'inadeguatezza, la pericolosità e la miopia del progetto politico occidentale. Il compito etico-pedagogico-politico (come si convive) incarnato nella strozzatura del corpo insegnante di oggi, per la prima volta, dovrebbe assumere una portata planetaria, avendo di mira la formazione di corpi che sappiano consapevolmente abitare e prendersi cura della propria anima (e quindi degli altri) in quanto parte di una comunità che si eleva all'intero ecosistema planetario.

In realtà, come Sini ha ben osservato, la situazione nelle scuole odierne è ben diversa. Il prendersi cura di questo aspetto della formazione (come si convive) è attualmente demandato all'iniziativa personale dell'insegnante. Solo i docenti bravi e consapevoli cercano di curarsi di questi aspetti, per iniziativa propria, cercando di formare non solo persone competenti e informate, ma anche individui capaci di dar vita a una comunità di scopi condivisi. I programmi ministeriali ignorano quasi completamente questo aspetto, preoccupandosi solo di burocratizzarlo traducendolo in un voto, o in un giudizio, come accade oggi, alla condotta. Non siamo più ai tempi di *Zéro de conduite* di Jean Vigo (1933), dove tale burocratizzazione serviva solo a riprodurre un modello educativo autoritario, odioso e ipocrita, capace di controllare, ma non certo di formare, nel senso che intendiamo qui. Ma nonostante la scuola e la pedagogia di riferimento siano nel frattempo molto cambiate, la burocratizzazione della condotta e la subordinazione degli aspetti della convivenza rispetto a quelli che riguardano l'insegnamento delle discipline e delle competenze permangono in tutta la loro evidenza, e non si comprende perché, dal momento che sapere come si convive è fondamentale per la salute delle nostre società democratiche, come sapeva benissimo Dewey già un secolo fa, e in ultimo luogo per il futuro della nostra arca planetaria.

Ma come fare affinché la filosofia (o la post-filosofia), il cui scopo è eminentemente etico-politico e dunque pedagogico nel suo senso più ampio, riempi di nuovo quel vuoto progettuale lasciato dopo il naufragio della nave di Socrate? Come fare a riempire un vuoto attraverso un nulla di sapere, attraverso una sapienza trans-nichilistica che riconosca l'impossibilità del sapere del tutto e l'inesistenza del sapere della differenza tra parte e tutto? Io, come Sini, ritengo che la via degli abiti sia promettente e ci permetta di provare a pensare diversamente, aprendo la via per sperimentare quell'intento cui si accennava nella prima sessione, con l'*Eutidemo* platonico, ovvero la via di un sapere che unisca *il saper fare e il saper usare ciò che si sa*, ovvero, il *sapere perché si fa*, che unisca (e di rimbalzo trasformi eticamente) l'efficacia pragmatico-operativa a una sapienza politica che sia la più ampia e comprensiva possibile.

(26 dicembre 2021)