

Seminario di filosofia. Interazioni

VERSO LA QUARTA SESSIONE

Florinda Cambria

In note sparse, cerco di condividere quelli che per me, al momento, sono i punti di maggiore apertura e problematicità del cammino che ci sta proponendo Carlo Sini. Lo faccio invero con una certa inquietudine e non senza resistenze. Inquietudine perché patisco lo stato di sospensione (o forse di impotenza), in cui i passi fino a qui compiuti mi hanno indotta; resistenza perché non sono certa dell'utilità, per i partecipanti al Seminario, di queste mie considerazioni ancora molto vaghe. I cenni che seguono, tuttavia, varranno forse a far riecheggiare, seppur confusamente, quel «coro di voci vicine» che Sini ha evocato e invocato nella seconda sessione seminariale.

Non tocco la questione del corpo – ovviamente centrale nel Seminario – e delle «stratificazioni» che Sini ha così efficacemente proposto. Non la tocco perché, personalmente e per il momento, mi sembra di averla colta con sufficiente chiarezza. Ricordo però che, proprio ragionando delle stratificazioni di cui ogni corpo è fatto, Sini ha tracciato la figura emblematica, e in ogni senso «cruciale», dell'*axis Terrae*: una corporeità indeterminata, metamorfica e infinitamente determinabile, che esplose in tutte le determinazioni stratificate dei corpi finiti; vi esplose essendo il perno su cui esse ruotano. Da qui l'esempio tratto dal *Rovesciamento del copernicanesimo* di Husserl. Se la Terra tolemaica è Terra vissuta nelle determinazioni delle parti ogni volta esperienti il loro essere collocate, la Terra copernicana è Terra saputa come l'infinito o la totalità presupposta da quella parte (l'umanità copernicana) che è, appunto, determinata ad essere copernicana dalla sua peculiare collocazione, dalla sua finitezza «tolemaica». Uno strano intreccio annoda il vissuto e il saputo. Mi domandavo infatti, durante la sessione: come vivere l'infinito (post)copernicano? come recuperare alla Terra qui e ora vissuta (parzialità tolemaica) l'infinità della Terra copernicana? come comporre (eticamente e politicamente) vita e sapere? Ma domandavo male, perché non vedevo l'intreccio, la coincidenza, che impediscono di distinguere i due piani. Essi sono il medesimo, in un certo senso (che vorrei col tempo chiarirmi). Ciò significa forse che la Terra copernicana è «impossibile» nella prospettiva del sapere vissuto (destinalmente finito, cioè tolemaico), il quale a sua volta è «inesistente» rispetto al sapere saputo (che dice: «siamo infinito, ma non possiamo vivere questo detto»)?

I saperi che Sini ha chiamato «impossibile» e «inesistente» non sono due saperi, ma i due lati della medesima esperienza. L'a-prospettico non può che essere posto dal prospettico. E sovrabbondanza (a-prospettica) o povertà (prospettica) sono poli posti da quella parte che, ponendoli, vive se stessa come unità di misura (né troppo né poco). Noi, nella nostra relatività copernicana, viviamo noi stessi come assolutamente coincidenti con gli effetti di verità dei nostri discorsi che dicono: non *esistono* che saperi *inesistenti*, nei quali ogni volta esplose la *possibilità* del loro sapere *impossibile*, del loro intero. «Intero – credo abbia detto Sini – è il senza sapere del sapere, all'opera nel sapere».

Nella nostra parzialità e nelle nostre stratificazioni di corpi copernicani, facciamo esperienza della nostra impossibilità: quella di afferrare l'intero in un sapere, poiché, per noi, sapere è nominare e nominare è entificare. Tuttavia – ha ricordato Sini – non tutti i discorsi sono uguali, né inaugurano i medesimi «abiti», cioè il medesimo scarto tra «essere» e «dover essere». È per certe (nostre) pratiche discorsive che l'intero non può essere saputo: perché tali pratiche (filosofiche e scientifiche), basandosi sulla corrispondenza nominare-entificare-calcolare (la «nave di Socrate»), su cui han navigato anche Aristotele e Galilei, e direi anche Copernico, ma non Bruno, intendono il sapere come afferramento di un ente; e poiché l'intero non può essere afferrato come un ente, allora...

È possibile che, se sapere non fosse solo afferrare un ente, ma anche qualcosa d'altro, l'intero della nostra inesistenza (forse: il progetto anonimo e semovente che ci pre-getta e si sommuove nei nostri abiti prospettici e determinati, entificanti-calcolanti), il nostro «impossibile» smetterebbe di esser tale. O la sua impossibilità cambierebbe di senso. In altri termini: diversi sono i discorsi, quindi diversi sono i sensi del sapere e del conoscere, diversi gli abiti che in essi si costruiscono, diversi i corpi insegnanti che vi si stratificano. Sini ha portato l'esempio di quelle umanità (mitiche, sapienziali, musicali e rituali) che, diversamente da noi, esercitano i discorsi come incorporazione del detto: nominare, per loro, è far venire al mondo (come

nel motto: «Detto, fatto!»; come una magia). Ricordando Creuzer, Sini ha detto più o meno così: «I primi corpi insegnanti furono i sacerdoti-poeti, primi educatori. Essi praticavano sapienze che risiedevano nella mera nominazione e consistevano nell'atto del trasferire il vissuto in discorso (quel discorso che è musica, canto, danza)». A quel genere di discorsi corrispondevano abiti, corpi insegnanti e, forse, modi di stare nello scarto tra essere e dover essere differenti dai nostri. Un differente *spatium vivendi et operandi*. Una differente «politica del sapere» – posto che tale espressione, applicata a quei mondi sapienziali, abbia senso; e ne dubito.

In ogni caso, noi «questi siamo». Pertanto, cominciamo con il constatare che ciò che noi chiamiamo «politica» e, in particolare, «politica del sapere», nel suo sostanziale intreccio con l'educazione dei cittadini e la formazione della *politeia*, sorge solo ed esclusivamente entro quel discorso che entifica, definisce e calcola (votandosi all'impossibilità di sapere l'intero e inaugurando un peculiare scarto tra essere e dover essere). E sorge – si badi – su quella stessa «nave di Socrate» (e di Aristotele e di Copernico e Galilei...) da cui noi oggi stiamo scendendo. Sini ha aggiunto: «Ma in questo cammino la democrazia scompare». Non ho bene inteso se la democrazia scompaia nel cammino della «nave di Socrate» (lo stesso che l'ha fatta sorgere: il discorso filosofico-scientifico, la *polis* greca, il suo senso del *demos* e del *kratos* ecc.), o nel cammino incerto che noi oggi stiamo percorrendo, dalla «nave di Socrate» essendo sbarcati.

Quel che mi pare tuttavia chiaro è che le avventure della parola 'democrazia', dalle sue origini greche alle sue metamorfosi in età moderna, sono tutte interne ai nostri discorsi, ai nostri corpi insegnanti e ai nostri abiti entificanti e poi calcolanti. L'istanza «democratica», infatti, pur nelle sue diverse forme, è sempre la stessa: istanza di composizione di enti-individui in un dover essere collettivo, in un intero (impossibile?) che è da conseguire proprio perché non è già dato («socievole insocievolezza», ha ricordato più volte Sini). La democrazia muove dalle parti separate (i singoli cittadini), non dall'intero (la *politeia*, la collettività che è da formare e da educare). E quando è stata posta, nella riflessione politica moderna, la fondamentale questione del rapporto parti-tutto (tra i giganti, mi vengono in mente anzitutto Rousseau e Hegel), la nozione stessa di democrazia è stata sottoposta a sostanziale interrogazione o ridefinizione.

La questione centrale, a questo proposito, mi sembra dunque la seguente: vi è una fondamentale correlazione tra democrazia e quantificazione, e tale correlazione si è appalesata definitivamente negli stessi secoli che hanno visto il trionfo del metodo scientifico quantitativo, estremo compimento del discorso entificante traghettato dalla «nave di Socrate». Emblematico, in tal senso, è l'esempio, a tutti noto, della contesa sulle modalità di voto che, nel 1789, portò alla crisi degli Stati generali e alla svolta della Sala della pallacorda: il Terzo stato rivendicò il voto per testa e non per ceto; quella rivendicazione sancì definitivamente il carattere quantitativo delle democrazie moderne e diede luogo all'Assemblea nazionale costituente, il primo organo politico nel quale la «nazione» (ciò che, forse, i Greci chiamavano *demos*) si identificava di principio con la maggioranza numerica.

Su questo si potrebbe aprire una sterminata riflessione, qui inopportuna, sui problemi che – a fronte dei limiti di una democrazia meramente quantitativa – emergono nei casi in cui alla democrazia si attribuisca invece un carattere qualitativo (inversione di tendenza: la democrazia prenderebbe le mosse non dalle parti entificate e «inesistenti», ma dall'intero inoggettivabile e «impossibile»...). Problemi e ambiguità che ancora ci interpellano, insieme a quei tentativi – fino a qui, sembrerebbe, fallimentari – di realizzare forme di democrazia «diretta». Certo è che Rousseau, appellandosi a una democrazia meramente qualitativa, se da una parte ha una volta di più reso palese la consustanzialità di democrazia e educazione (si sa che *Emilio* e *Il contratto sociale* sono in fondo i due capitoli di un unico libro: apparvero infatti insieme, nel 1762, e insieme furono bruciati nelle pubbliche piazze), dall'altra non ha potuto che fare appello al fantasma di quella «volontà generale» la cui incorporazione, rigorosamente a-quantitativa, si è prestata alle derive più inquietanti. Fu proprio Robespierre, mi pare, a volere che le spoglie di Rousseau venissero trasportate al Panthéon di Parigi. Molti pensieri mi si affollano intorno a queste considerazioni.

Torno agli appunti che ho preso durante la terza sessione del Seminario. Sini ha detto: «Quel che non si può dire circola». Intendo: l'intero (la rousseauiana volontà generale, ad esempio?), poiché non è ridicibile a un oggetto di sapere, non si dà mai in un ente ma opera tra gli oggetti e i corpi del sapere. La sua corporeità è del tutto particolare, dunque, e la sua «circolazione» descrive una motilità altrettanto particolare. Forse potrebbe essere d'aiuto pensare la «totalità» del sapere impossibile come senso, orientamento e progetto vivente (Sartre direbbe «costituente», non «costituito»), inafferrabile dalla conoscenza intellettuale e sempre incarnato in quella modalità della conoscenza che chiamiamo «comprensione». Comprensione come incorporazione simultanea, qui e ora agente, delle stratificazioni che mi determinano a fare quel che faccio (coincidenza di essere e dover essere), a progettare quel che progetto, a darmi gli scopi che mi do, e incorporazione anche dello

scarto, della non-coincidenza *tra* quelle determinazioni e l'indeterminato infinito possibile-impossibile (intero) effetto di verità che esse producono. Forse è proprio nello scarto di quel *tra* che accade la medesimezza di progetto e pro-getto, di Terra tolemaicamente finita e Terra copernicanamente infinita, come spazio di una coincidenza nella quale «si fa quel che c'è da fare», sapendolo. Coincidenza che, forse, è un'altra figura di quel sapere «relativamente assoluto e assolutamente relativo» che non può essere conchiuso nel detto che nominando entifica e calcola, pur essendo in quel detto e da quel detto suscitato come suo presupposto.

Muovendo dalle considerazioni su quel che non si può dire e che circola, Sini ha poi svolto l'ultima parte della terza sessione del Seminario proponendo una loro difficile applicazione alle pratiche di insegnamento storicamente determinate e attualmente perpetrate nelle istituzioni della scuola pubblica (ma penso anche «privata»: il tema è infatti quello della scuola per tutti – tutti i cittadini di una *politeia* democratica incerta e pare alla deriva). Richiamo in breve i passi proposti: c'è differenza tra insegnare «come fare» e insegnare «perché fare». Il «come» riguarda l'informazione o addestramento circa procedure disciplinari ritenute utili; il «perché» riguarda invece la formazione circa il senso di quelle procedure, che non risiede nei loro oggetti ma nei fini, cioè nei progetti, che mediante quegli oggetti si intendono conseguire. Il perché – potremmo dire – riguarda l'esplicitazione dei motivi per i quali le procedure disciplinari siano ritenute utili (cosa fare di quel che si sa, ovvero perché valga la pena sapere).

Tutti i problemi di una politica del sapere si concentrano su questo secondo aspetto dell'insegnamento, tanto che Sini ha sottolineato quanto sarebbe importante che ci fosse un «accordo sugli scopi», accordo che evidentemente oggi non si vede né – per lo più – si cerca o si problematizza.

Ora, i fini esplicitati nei discorsi che nominando entificano non dicono mai l'intero (il loro sapere impossibile): i corpi di quei discorsi espongono invece, nei loro abiti, la parte che sono, il loro (dover) essere divenuti. Dal che deriva un enorme problema: se il «perché», il progetto complessivo espresso nei discorsi che è dato fare a noi naufraghi della nave di Socrate (e della sua democrazia), non può mai essere l'«intero», ma eventualmente solo quello «maggiormente» preferibile, in che consistono la sua preferibilità e il suo «valore»? Per noi, infatti, il criterio quantitativo-entificante della maggioranza non basta più, e tuttavia non ci è possibile (proprio per le stratificazioni e gli abiti da cui siamo costituiti in quanto «mozzi» di Socrate – e di Copernico ecc.) optare per un criterio di maggioranza qualitativo-totalizzante (aristocratico), quale possiamo ritenere fosse, ad esempio, quello su cui si basano le sapienze non socratiche (mitiche, musicali, rituali ecc., come si è detto). Il problema del «perché» è davvero un nodo straordinariamente centrale nel nostro lavoro sulle «politiche del sapere»; penso che dovremo sostarci ancora a lungo.

Ma anche il «come», a ben guardare, non è esente da problemi. Sini ha infatti ricordato che, da sempre, le procedure informative trasmesse dai corpi insegnanti nelle umane comunità riguardano due piani: «come sopravvivere» e «come convivere», dove la convivenza è necessaria alla sopravvivenza; sicché, in fondo, il primo «come» (sopravvivere) è il «perché» del secondo. Si impara a convivere al fine di sopravvivere. Radice di quel che, molto sommariamente, possiamo chiamare «politica» in contesti comunitari.

Il punto che qui si pone, e sul quale mi pare ci siamo appena affacciati nel corso della terza sessione del Seminario, riguarda proprio la dimensione «comunitaria» della sopravvivenza e la presunta ma problematica natura «politica» di tale dimensione. Penso che su questo punto ci attendano passaggi cruciali, nel nostro lavoro seminariale.

Sulla nozione di «comunità» a Mechrí già negli anni passati abbiamo riflettuto a lungo. Qui però vorrei aggiungere qualche osservazione. La «nave di Socrate» ha segnato il tramonto di ogni modello (tribale e aristocratico) di comunità che si attesti sulla dimensione qualitativa (arcaica e rituale) dell'appartenenza a un intero indivisibile (cioè: impossibile da dividere): un tramonto che è coinciso con il sorgere di quello che chi ha navigato sulla «nave di Socrate» è stato uso chiamare «democrazia». Ma l'arenarsi di quella stessa imbarcazione comporta un nuovo tramonto: il tramonto di quel modello di comunità democratica, per il quale la dimensione quantitativa è consustanziale e che mostra oggi i suoi risvolti più disorientanti. Tra essi, l'impossibilità di intendere la stessa parola «politica» nei modi in cui la si è intesa fino a qui, nei nostri discorsi e nei nostri abiti di convivenza-sopravvivenza.

Sini ha concluso la terza sessione dichiarando il «fallimento della politica democratica» e annunciando però che un altro genere di politica sta forse sorgendo. Capiremo meglio a cosa si riferisse, confido, nel seguito del Seminario. Quel che mi pare importante sottolineare, giunti a questo stadio dei nostri lavori, è che:

1) all'orizzonte delle nostre attuali politiche del sapere si profilano forme di convivenza a-comunitaria (cioè non basate su modelli di comunità qualitativamente o quantitativamente caratterizzati);

2) resta tutto da comprendere il senso della parola 'politica', una volta che lo si sia sganciato dai «perché», ossia dai fini, di una collettività fondata su ciò che in essa è «comune»; è possibile rintracciare un senso politico nella dimensione della «moltitudine» (non più *polis*), caratterizzata da convivenza senza comunanza, dove cioè ad essere condivisa (ad essere comune, vorrei dire) è proprio l'assenza di comunanza? (importanti, al proposito, le letture di Ash Amin, *Europa, terra di estranei*, condotte nei mesi scorsi da valentina Cappelletti). Se tale possibilità non si desse, vanamente parleremmo oggi di «politiche del sapere», e vanamente terremmo viva Mechrí;

3) nella formazione circa il «perché» delle procedure e delle discipline informative attualmente insegnate nelle istituzioni scolastiche, impossibile è appellarsi sia a un criterio di maggioranza quantitativa sia a un criterio di maggioranza qualitativa. Dal che deriva una domanda drammatica sulla consistenza e sul senso di quei corpi peculiari che, in quanto «supposti sapere», svolgono istituzionalmente la funzione di «insegnanti» o, più in generale, di «intellettuali» nelle odierne società «multi-tutto» (cioè, forse, semplicemente moltitudini). Penso che sarebbe utile, anche solo per esperire distanze siderali, rileggere in proposito la *Missione del dotto* di Fichte e *In difesa degli intellettuali* di Sartre. Non nomino Gramsci solo perché Sini già ci ha preannunciato che con il suo lavoro dovremo confrontarci nelle prossime sessioni del Seminario.