Evocazione, espressività, verità

Teorie per l'etica della comunicazione

Antologia di testi

a cura di Francesco Aqueci

Evocazione, espressività, verità
Teorie per l'etica della comunicazione

Indice

1. Lo sfondo evocativo della comunicazione: G. Lukács, *Estetica*, vol. II, pp. 839-897.....p. 5

2. La logica come etica della comunicazione: J. Piaget, *Studi Sociologici*, pp. 173-193.....p. 35

3. La fondazione comunicativa dell'etica: J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 65-109.....p. 46

4. Comunicazione e imparzialità: A. Sen, *L'idea di giustizia*, pp. 124-133.....p. 69

5. Comunicazione ed espressività: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, pp. 2339-2351.....p. 74

6. Comunicazione e verità: B. Brecht, *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, pp. 118-131.....p. 81

Fonti

György Lukács (Budapest, 13 aprile 1885 – Budapest, 4 giugno 1971), *Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen*, (1963), trad. it. *Estetica*, Torino, Einaudi, 1970, 2 voll., vol. II, pp. 839-897

Jean Piaget (Neuchâtel, 9 agosto 1896 – Ginevra, 16 settembre 1980), *Études sociologiques*, (1965 e 1977), trad. it. *Studi sociologici*, Milano, F. Angeli, 1989, pp. 173-193

Jürgen Habermas (Düsseldorf, 18 giugno 1929), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, (1983), trad. it. *Etica del dicorso*, Roma- Bari, Laterza, 1985, pp. 65-109

Amartya Sen (Santiniketan, 3 novembre 1933), *The Idea of Justice*, (2009), trad. it. *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 124-133

Antonio Gramsci (Ales*,* 22 gennaio 1891 – Roma*,* 27 aprile 1937), *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, edizione critica a cura di V. Gerratana, 4 voll., vol. III, *Quaderno 29*, pp. 2339-2351

Bertolt Brecht (Augusta, 10 febbraio 1898 – Berlino Est, 14 agosto 1956), *Schriften zur Literatur und Kunst*, (1967), trad. it. *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 118-131

Nota introduttiva

I sei testi che compongono questa raccolta intendono fornire stimoli e riflessioni per un'etica della comunicazione articolata nei seguenti punti:

a) [**testo di Lukács**] al di là del livello primario degli istinti e dei riflessi, e al di qua del livello ultimo del linguaggio proposizionale, esiste un campo intermedio di manifestazioni espressive che rilevano della fantasia e dell'immaginazione, e che assicurano la necessaria flessibilità alla comunicazione nell'affrontare situazioni nuove e impreviste. Questa base comunicativa, indicata con il termine generale di "evocazione", benché sia propria soprattutto dell'arte, di cui costituisce lo specifico mezzo espressivo, attiene anche all'etica, nella misura in cui anch'essa affronta situazioni nuove che richiedono l'esercizio della "immaginazione morale";

b) [**testo di Piaget**] su questo sfondo "evocativo", si svolge la comunicazione discorsiva vera e propria, che pur non essendo mai una rigorosa deduzione logica, necessita però di regole che consentano di condurre in modo corretto gli scambi linguistici. Tali norme del corretto colloquio sono le norme della coerenza e della reciprocità, interpretate come impegni morali assunti reciprocamente dagli interlocutori;

c) [**testo di Habermas**] questa interpretazione morale delle norme logiche che sorreggono gli scambi linguistici, permette di concepire l'etica non come un agire strategico, in cui qualcuno influisce su qualcun altro minacciando incentivi o punizioni, ma come un agire razionale, in cui il locutore motiva l'interlocutore ad un'azione comune producendo ragioni tramite il discorso condotto secondo le norme del corretto colloquio, e comportandosi con coerenza rispetto a quanto enuncia;

d) [**testo di Sen**] questa concezione della comunicazione come insieme di regole logiche concepite come impegni morali, volte a promuovere l'agire cooperatorio tramite gli scambi linguistici, non si riferisce solo alla sfera privata della morale, ma anche a quella pubblica dell'etica, dove sono in gioco le questioni di giustizia nei rapporti sociali. In questa sfera, ancor più che nella sfera privata, la comunicazione si rivela efficace ed eticamente corretta se la verità, per l'affermazione della quale si producono i conflitti sociali, avviene facendo appello allo sfondo "evocativo" dei convincimenti e delle tradizioni in cui si riconoscono i singoli individui e i gruppi sociali coinvolti negli scambi linguistici;

e) [**testo di Gramsci**] la dialettica di tradizione e di innovazione, eticamente garantita dagli impegni logici del corretto colloquio, diviene così il meccanismo fondamentale per la scoperta e la condivisione dei contenuti di verità intorno a cui vertono le lotte sociali. È compito della politica, che non sia solo agire strategico o perseguimento di interesse privato, assicurare il buon funzionamento di tale meccanismo, creando le condizioni sociali di uniformità e di creatività linguistica tramite le quali gli individui possono sviluppare le proprie capacità espressive, contribuendo così all'accrescimento della cognizione sociale;

f) [**testo di Brecht**] enucleate le proprietà logiche, etiche e politiche che permettono di condurre una comunicazione vera, si tratta poi di dotarsi di strumenti adeguati per l'affermazione dei concreti contenuti di verità che la comunicazione veicola in ogni ramo delle pratiche umane. A tal fine, vengono fissate cinque regole utili a chi voglia combattere la menzogna e comunicare la verità: avere il coraggio della verità, l'accortezza di riconoscerla, l'arte di renderla maneggevole come un'arma, l'avvedutezza di saper scegliere coloro nelle cui mani essa diventa efficace, l'astuzia di divulgarla fra questi ultimi.

1.Lo sfondo evocativo della comunicazione (G.Lukács, *Estetica*, vol. II, pp. 839-897)

Il sistema di segnalazione 1′

in questo capitolo proporremo d'inserire tra i riflessi condizionati (sistema di segnalazione 1) e il linguaggio (sistema di segnalazione 2) un nuovo sistema di segnalazione speciale, definito sistema di segnalazione 1′ per motivi che indicheremo piú avanti. Con ciò tuttavia vogliamo soltanto porre alle scienze della riflessologia una domanda alla quale spetta agli specialisti competenti di dare una risposta, un'elaborazione ecc. I fatti della vita e dell'arte ci hanno imposto questa problematica. Crediamo qui di poterci appellare al detto di Hegel, formulato scherzosamente ma fecondo per lo sviluppo della scienza, secondo cui non occorre essere calzolai per sapere dove la scarpa fa male.

11. *Il sistema di segnalazione 1′ nella vita.*

Solo quando prenderemo in esame l'arte e il comportamento artistico apparirà del tutto chiaro quale sia propriamente la funzione di questi segnali. Per il momento ci troviamo ancora in una fase iniziale, anche nel tentativo di delineare nel modo piú approssimativo la peculiarità di questo fenomeno. Benché dobbiamo procedere dai fenomeni della vita verso l'arte, già qui osserveremo di passaggio che nell'uso linguistico di molti popoli è presente un'intuizione istintiva e quindi confusa, senza dubbio, ma tuttavia sotto vari aspetti istruttiva del nostro fenomeno. Si sa che proprio nella lingua tedesca la parola *Kunst*, oltre al suo significato specifico piú ristretto ed esatto, ha anche una portata piú generale. Si parla di *Reitkunst* (equitazione), *Kochkunst* (arte cu-

linaria) ecc. senza che s'intenda affatto includere il cavalcare o il cucinare in un sistema delle arti. Di solito in quest'uso linguistico si vuol trovare il senso della capacità; a torto, crediamo. Infatti il preciso senso linguistico allude proprio a ciò che nella data attività va oltre la mera capacità, oltre la padronanza media della sua tecnica. Ognuno può ben padroneggiare il suo mestiere come routine, cioè ha elaborato e fissato tutti i riflessi condizionati necessari per esso. Gli attribuiremo allora i predicati di buono, abile, pratico, provetto ecc., ma non definiremo la sua attività un'arte, in questo senso generale. Solo quando la persona considerata rivela nel suo campo un'inventiva, cioè un senso per il nuovo, solo quando in situazioni non prevedibili reagisce in modo fulmineo e giusto, l'uso linguistico definirà un'arte il suo operato. Anzi, per illustrare queste differenze, l'uso linguistico ha coniato addirittura l'espressione *das ist keine Kunst* (nel senso di: lo sa fare chiunque). Quando si definisce arte – in questo senso piú ampio – la prassi di un chirurgo, di un diagnostico, di un giocatore di calcio, di un cuoco ecc., s'intende appunto quel modo di reagire a situazioni nuove, inaspettate, che fin qui abbiamo cercato di descrivere.

Questa configurazione del nostro sistema di segnalazione 1′ appare anche piú chiara se dal lavoro stesso passiamo alle circostanze di vita, alle relazioni umane, che sono prodotte dal perfezionarsi, dalla diffusione, dallo sviluppo superiore del lavoro. Poiché Pavlov non ha osservato la funzione del lavoro per i segnali di segnali nel linguaggio, è ben comprensibile che non abbia prestato attenzione a questi rapporti, anche piú complicati proprio dal punto di vista psicologico. Invece Engels, come abbiamo già detto, ha giustamente affermato che il sorgere del linguaggio è spiegato solo dai bisogni sociali provocati dal lavoro, cioè dal fatto che ora gli uomini hanno da comunicarsi qualche cosa, e questa necessità non può essere soddisfatta dai semplici suoni e gesti espressivi al livello dei riflessi condizionati. Cosí il linguaggio diventa il mezzo decisivo e il regolatore principale delle relazioni interumane. Naturalmente non c'è una fase di sviluppo in cui esso elabori da solo queste relazioni. Devono contribuire anche gesti dei tipi piú svariati, suoni inarticolati ecc. Si darebbe un'interpretazione falsa della vera situazione di fatto se si supponesse che la funzione specifica del linguaggio operasse sempre e dovunque anche quando il linguaggio è diventato il mezzo universale delle relazioni umane. Ogni società deve conservarsi e riprodursi in condizioni in cui i momenti che, nella sostanza, si ripetono costituiscono una parte assai considerevole della vita. Il modo di reagire ad essi assume quindi sempre piú il carattere dei riflessi condizionati: e precisamente anche in casi in cui il promotore immediato della reazione assume forma linguistica. Si pensi per esempio al rapporto tra soldati addestrati e i comandi del loro superiore. Quanto migliore è l'addestramento, tanto piú automatiche sono le reazioni che si provocano. La parola agisce allora da segnale immediato. Già un determinato suono, una determinata cadenza ecc. suscita i riflessi condizionati fissati. In modo non sempre cosí appariscente, qualche cosa di simile avviene nella vita piú spesso di quanto generalmente si crede. Cito un solo esempio. Una persona nervosa che soffre d'insonnia può addormentarsi solo se qualcuno gli legge a voce alta. Il suono monotono delle parole la fa addormentare. Ma non di rado accade che il malato si sveglia subito se il lettore s'interrompe. Qui è evidente la funzione della parola come suscitatrice di riflessi inibitori condizionati. L'effetto è naturalmente anche piú forte nel caso dei gesti. Lo sviluppo sociale stereotipizza moltissimi movimenti, modi di comportarsi ecc. degli uomini. Per noi è diventato un riflesso condizionato ben fissato il levarci il cappello quando vediamo una signora, il salutare quando entriamo in una stanza, l'aspettare che una signora o una persona piú anziana (o un superiore) ci porga la mano prima di tendere la nostra ecc. ecc. Si dovrebbe descrivere una parte considerevole dei rapporti umani per elencare tutte le parole, i gesti ecc. che sono diventati semplici riflessi condizionati.

Dapprima queste usanze nei rapporti umani sono state spesso formulate in forma linguistica, e il linguaggio è sempre impiegato per insegnarle ai bambini, agli scolari, alle reclute ecc. La voce di comando può infatti produrre con sicurezza riflessi condizionati solo se è ben capita dalla recluta; non solo occorre avere assimilato a fondo i movimenti che le corrispondono, ma anche la relazione necessaria che la collega proprio a quel comando. Fin qui i rapporti umani sembrano svolgersi nel quadro dei due sistemi pavloviani dei riflessi. Ma la realtà è piú complicata ed è diventata sempre piú complicata nel corso dello sviluppo. In uno stadio affatto primitivo l'usanza regola per cosí dire tutte le relazioni tra gli uomini. Ma quanto piú gli uomini si sviluppano in individui, tanto meno è possibile che usanze fisse regolino completamente i loro rapporti. Si pensi a quella categoria sociale che si definisce col termine « buone maniere ». Si tratta qui di prescrizioni importanti, in parte indispensabili, che alleviano le relazioni quotidiane degli uomini da attriti, complicazioni, irritazioni superflue. Esse vengono imparate, assimilate, si trasformano in riflessi condizionati quasi automatici e libe-

rano quindi il terreno per i rapporti importanti ed essenziali tra gli uomini.

Ma è facile vedere che questi due poli – spiegabili con le categorie pavloviane – non comprendono affatto tutte le situazioni possibili. Si pensi al concetto del tatto, prossimo a quello designato dall'espressione « maniere ». Per tatto s'intende il giusto comportamento in una situazione per la quale in linea di principio non può valere alcuna prescrizione prestabilita: se infatti potesse essere sussunta in una prescrizione, le buone maniere basterebbero per venirne a capo. Naturalmente si può agire con tatto, per esempio intervenire in una situazione imbrogliata, intricata, valendosi del mezzo della lingua. Ma ciò non è affatto necessario. Ci sono casi in cui un movimento della mano, un sorriso, un cenno del capo ecc. possono avere la funzione che altrimenti ha la parola scelta con tatto. Anche questa d'altronde, si noti bene, non agisce semplicemente mediante il suo significato concettuale, ma in quanto è inseparabilmente unita al tono, alle espressioni del volto e ai gesti che l'accompagnano. Inoltre qui anche la parola opportuna non scaturisce da un ragionamento, non è un *resumé* di un'analisi concettualmente giusta, ma, come nei casi sopra esaminati – solo, in questo caso, con riferimento a relazioni umane –, è un orientamento fulmineo su relazioni complicate ad opera della fantasia, nel quale la cognizione comprende già la soluzione, la via d'uscita. Il contestare la priorità dell'aspetto verbale e concettuale non implica qui alcuna concessione ad alcun irrazionalismo. Infatti ogni azione compiuta con tatto può essere esattamente descritta e analizzata a posteriori con mezzi concettuali e linguistici. Nel contenuto essa è dunque del tutto razionale, solo che il meccanismo fisiologico-psicologico che la produce non è il sistema di segnalazione 2, ma il sistema 1′.

Nella vita e nelle opere di scrittori importanti, che comprendono a fondo la vita e la descrivono esattamente, possiamo trovare infiniti esempi dai quali risulta che la questione del tatto è come l'abbiamo definita. Per esempio Tolstoj descrive cosí Vera, la figlia maggiore del conte Rostov: « era bella, non era sciocca, studiava bene, era ben educata, aveva una voce piacevole. Tutto ciò che aveva detto era giusto e opportuno; ma, stranamente, tutti, la visitatrice e anche la contessa, si volsero a guardarla come sorprese di ciò che aveva detto, e provarono una specie d'imbarazzo ». E nelle poche scene che il poeta dedica a questa figura marginale si vede con drastica chiarezza come uno possa avere ottime maniere e tuttavia agire istintivamente senza tatto in ogni circostanza. Tolstoj mostra proprio il contrario in una situazione importante nella vita della figlia minore della stessa famiglia, Nataša. Essa ha curato fino alla morte Andrej Bolkonskij, che era stato il suo fidanzato, e la crisi della morte ha riavvicinato i due, dopo la rottura e il distacco. Dopo la morte di Bolkonskij Nataša vive in una completa fissità psicologica, senza partecipare alla vita della famiglia, quando sopraggiunge la notizia della morte del figlio piú giovane, il prediletto della madre. « All'improvviso, fu come se Nataša fosse scossa dalla corrente elettrica. Un colpo tremendo, doloroso le giunse al cuore; provò un dolore spaventoso: le parve che qualche cosa si spezzasse in lei, credette di morire. Ma subito dopo il dolore si sentí liberata dal divieto di vivere che la opprimeva. Quando vide il padre e sentí di là dalla porta il grido spaventoso, selvaggio della madre, dimenticò all'istante se stessa e il proprio dolore ». Corre dalla madre, l'abbraccia, le dice con caldo sentimento parole senza nesso né senso, finché la terza notte la vecchia contessa comincia a piangere per la prima volta e torna a vivere. È chiaro che il contenuto psicologico di questa scena va molto al di là di ciò che nella vita ordinaria noi chiamiamo tatto. Ma anche qui operano, sia pure con maggiore intensità qualitativa, quei momenti psichici ai quali abbiamo accennato. Perciò ci pare che questo esempio, che sembra sviarci direttamente dal nostro tema attuale, sia piú convincente di altri esempi che rientrino precisamente nel quadro prescritto.

Naturalmente questi tipi di reazioni reciproche tra gli uomini sono noti da gran tempo. I problemi ad esse collegati affiorano incessantemente fino dal sorgere della civiltà e, per la loro importanza nei rapporti umani, non sono soltanto oggetto di poesia, ma occupano anche pensatori, soprattutto moralisti, studiosi della socialità ecc. Ma il sistema di segnalazione 1′ è di tale natura che per lo piú lo si afferra meno adeguatamente con i mezzi concettuali che con quelli poetici. Ciò dipende dall'essenza della cosa. Se infatti questi modi di reagire a situazioni interumane devono essere inseriti senza residui in un sistema astratto e puramente concettuale, molto spesso nella loro sussunzione in qualche principio etico o sociale va perduta proprio la loro specifica peculiarità. D'altra parte, se il sentimento di questa problematica conduce a scorgere in questi modi di reagire qualche cosa che contraddice la ragione, l'analisi diventa per forza astratta e sfocia nel vuoto. La sensibilità dialettica e la cautela intellettuale di Aristotele è attestata dal fatto che, quando s'imbatte in questo problema, egli delinea piú la cerchia, il raggio d'azione di questo fenomeno che il fenomeno stesso. Naturalmente egli non può liberarsi del tutto dalla tradizione etica antica, che riconduce ogni fatto umano a pure categorie razionali. Egli scrive:

« Quando si parla di "assennatezza", che ci conduce al predicato: "egli ha un giudizio lucido e una natura assennata", con ciò s'intende la giusta decisione su ciò che è opportuno e conveniente. Prova: di chi è dotato del tatto opportuno noi diciamo che ha una particolare comprensione per altri e che è un segno di bontà l'avere per altri, in certi casi, una simpatia comprensiva. E "simpatia comprensiva" significa assennatezza, che si rivela nel decidere quando la bontà è opportuna: e precisamente nella decisione giusta. Ma essa è giusta quando coglie nel vero »[1]. Come si vede, Aristotele parla piú del momento in cui questo tatto deve intervenire e della ricerca dei criteri della sua giusta applicazione che del fenomeno stesso, da lui presupposto come noto a tutti in base all'esperienza sociale. In precedenza aveva affermato con molta decisione che la « facile comprensione » qui operante non s'identifica né con la conoscenza scientifica né con la mera opinione. Né si tratterebbe di una qualche scienza parziale, ma di una comprensione intesa come apprendimento. Dalle considerazioni sopra citate egli quindi conclude: « Noi attribuiamo alle stesse persone i concetti di assennatezza, ragionevolezza, saggezza e intelletto intuitivo e affermiamo che hanno senno, che si sono sviluppati già fino al pieno possesso dell'intelletto, che sono saggi e comprensivi. Infatti tutte queste capacità si riferiscono a ciò che è dato da ultimo, cioè a singoli casi dell'agire. E uno ha senno in quanto è in condizione di farsi un giudizio sulle cose che appartengono alla sfera dell'intendimento; e giudica con intendimento e ha senno nei confronti di altri. La sfera del tatto e della bontà abbraccia infatti tutti gli uomini nobili in quanto sono in relazione "con l'altro" »[2]. Commentando questo brano dell'opera di Aristotele, Prantl viene a parlare di ciò che oltrepassa il « mero atto dello strumento sensibile » nell'udito e nella vista specificamente umani e interpreta come segue la concezione di Aristotele: « L'uomo deve imparare anche a vedere »[3]. Donde appare anche piú chiaro ciò che Aristotele intende per « intelletto intuitivo »: la « percezione del dato singolo ». Ciò chiarisce da un lato la stretta connessione tra il singolo sensibile e l'assennatezza qui indicata, dall'altro il fatto che la sensibilità qui operante è bensí un « dono di natura », ma è portata molto al di là del suo carattere di dato originario dalle esperienze della vita. Cosí Aristotele può concludere queste considerazioni con l'ammonimento che si deve « prestare ascolto, come a prove, alle

[1] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI 11.
[2] *Ibid.*, 12.
[3] K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Berlin 1955, I, p. 107, nota.

affermazioni e alle opinioni degli esperti e degli anziani o degli uomini saggi, anche se non sono sostenute da prove »[1].

Se torniamo a esaminare l'esempio ultimamente citato da *Guerra e pace*, vediamo la connessione stretta, anzi quasi inscindibile di due fenomeni della vita: l'evocazione come elemento nelle relazioni tra gli uomini (quale stimolo nonché quale ricezione di effetti evocativi) e il problema pratico della conoscenza degli uomini. Vedremo che entrambi sarebbero irrealizzabili senza la funzione costante del sistema di segnalazione 1′. Innanzitutto ci sia consentito di fare alcune osservazioni sull'evocazione stessa. Che si possano comunicare sentimenti, affetti ecc., per lo meno all'essere vivente della stessa specie, è un fatto elementare della vita, non certo limitato al solo genere umano. In astratto si potrebbe quasi dire che ogni comunicazione tra animali ha carattere evocativo. Ciò appare plausibile a prima vista, poiché determinati suoni, movimenti, comportamenti possono comunicare inequivocabilmente non solo affetti, ma anche i motivi che li suscitano: per esempio la paura, il pericolo e il nemico che li provoca. I segni qui trasmessi vengono immancabilmente capiti, trattandosi di riflessi condizionati fissati da gran tempo. Proprio perciò ci pare che in questo caso non si possa parlare di evocazione in senso proprio. Questa infatti avviene soltanto quando, da un lato, opera come parallelo, complemento, sostituto ecc. di quelle comunicazioni il cui mezzo « normale » è il secondo sistema di segnalazione. D'altro lato l'oggetto dell'evocazione è piú complicato in misura corrispondente. Non solo essa suscita il pericolo, la paura, nella sua schietta e astratta semplicità, ma anche una situazione di vita quanto mai concreta, variamente connessa a molti altri fenomeni della vita, cosí che il sentimento evocato – e solo questo può essere definito evocazione in senso proprio – ha per contenuto momenti importanti dell'intero processo di vita sociale. Anche qui naturalmente i casi dell'esistenza quotidiana presentano molteplici trapassi. Se per esempio in un teatro scoppia un incendio, nelle persone che fuggono in preda a un panico cieco gli affetti non si distinguono nettamente dalle semplici reazioni riflesse cui abbiamo accennato. Ma in alcuni lo stesso avvenimento può suscitare importanti connessioni etico-umane, può indurli a valutare la situazione con fantasia produttiva e ad agire in modo che l'effetto della loro risolutezza, della voce, dei gesti ecc. che la esprimono, provoca evocativamente nelle altre persone il ravvedimento, la calma, la disciplina.

[1] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI 12.

Qui si manifestano già alcuni aspetti concreti dell'evocazione. Prima di tutto la sua immediatezza. La vita non è una partita a scacchi in cui si può riflettere quanto si vuole sulla mossa piú favorevole. Naturalmente ci sono anche situazioni simili, e abbastanza frequenti, che poi vengono districate e risolte mediante un'analisi accurata; qui l'evocazione ha una funzione tutt'al piú episodica o accessoria. Perciò in questi casi, come abbiamo già potuto vedere in Aristotele, l'intuizione ha tanta importanza. Ma questa è di natura affatto diversa da come di solito la intendono gli interpreti moderni. È anzi caratteristico che anche Pavlov, nell'analisi dell'attività nervosa superiore, si sia trovato di fronte all'intuizione. Ma è del pari significativo che egli vede in essa – a differenza della moderna filosofia irrazionalistica da Schelling a Bergson e oltre – non una forma superiore di comprensione della realtà e una specie di criterio per il pensiero giusto, bensí una forma peculiare del decorso di determinati processi di pensiero in cui devono diventare operanti gli stessi criteri che agiscono nel cosiddetto pensiero discorsivo. Dice Pavlov: «E in che consiste la mia intuizione? Essa consiste nel fatto che mi ricordavo il risultato, ma avevo dimenticato il processo della motivazione nel momento in cui volevo dire che doveva risultare un valore zero. Se si propende per l'adeterminismo, per lungo tempo non si comprenderà un caso simile; se invece lo si analizza, appare chiaro che la cosa riesce a significare che io ricordo il risultato e ho risposto giustamente, ma ho dimenticato tutto il ragionamento precedente. Perciò sembrava che fosse un'intuizione. Voglio dire che tutte le intuizioni sono da intendere nel senso che l'uomo si ricorda il risultato finale, ma nel momento dato non considera l'intero cammino che ha percorso e che lo ha condotto alla meta»[1].

In rapporto all'intuizione si deve naturalmente fare la stessa riserva che abbiamo già indicato trattando della fantasia: l'intuizione è un fenomeno psicologico che può presentarsi tanto nel sistema di segnalazione 2 come nel sistema 1′. Le mie osservazioni sopra riferite concernono direttamente, come quelle di Pavlov, il secondo sistema di segnalazione. Per amore di completezza accenneremo in breve che future ricerche psicologiche diranno se nel sistema di segnalazione 2 opera

[1] PAWLOW, *Mittwochskolloquien* cit., II, p. 212. Prima di occuparmi a fondo della teoria di Pawlow, avevo posto e risolto in modo analogo questo problema: «E dal punto di vista psicologico, in rapporto all'intuizione, si ha l'apparenza immediata che essa sia piú concreta, piú sintetica del pensiero discorsivo astratto che lavora con i concetti. Tuttavia è solo apparenza, giacché dal punto di vista psicologico l'intuizione non è altro che l'improvvisa presa di coscienza di un processo razionale che continua inconsapevole» (*Existentialismus oder Marxismus*, Berlin 1951, p. 24).

un'intuizione, ovvero una fantasia, intimamente propria di esso, o se in questi casi si deve fare ricorso alle forze del sistema di segnalazione 1′ per poi incorporare integralmente i risultati cosí ottenuti nel sistema di segnalazione 2. In ogni caso fenomeni analoghi affiorano già nello stesso processo lavorativo. Parlando della divisione del lavoro dei sensi, Gehlen nella sua descrizione mette in luce questo aspetto intuitivo: «Ma l'occhio abbraccia tutti questi dati con un solo sguardo»[1]. Dal punto di vista di queste considerazioni il tipo di risultati ottenuti in tali ricerche non ha interesse. Abbiamo affermato piú volte che tutto ciò che si consegue mediante il sistema di segnalazione 1′ può essere senz'altro descritto successivamente, in maniera piú o meno adeguata, mediante il linguaggio e il pensiero. Ma è significativo e importante che là dove l'evocazione ha una funzione decisiva nel mondo dell'espressione verbale, suole sempre sorgere una tendenza a collocare consapevolmente la ricettività nell'intendimento intuitivo. In altro contesto ci siamo già richiamati alla *Retorica* di Aristotele, dove le categorie dell'*enthymema* e del *paradeigma* hanno una funzione importante come abbreviazioni evocative del sillogismo e dell'intuizione. Se si esaminano queste categorie in vista del nostro problema attuale, il senso della trasformazione appare in questo: l'abbreviazione, l'omissione di tanti presupposti e membri intermedi, la riduzione dell'enunciazione aperta e diretta a ciò che è indispensabile per la comprensione del senso, serve a distrarre un contenuto in sé concettuale dalla sua derivazione meramente intellettuale, graduale, a dargli una forma che sollecita la comprensione intuitiva nel modo or ora esposto, che nell'ascoltatore evoca primariamente non solo idee, ma soprattutto esperienze, sentimenti, sensazioni ecc. È caratteristico che qui Aristotele richiami l'attenzione sugli effetti favorevoli dei motti laconici, delle forme linguistiche enigmaticamente allusive[2].

Anche qui, per non deformare il fenomeno, occorre prendere posizione contro quelle concezioni moderne che istituiscono una contrapposizione metafisicamente esclusivistica tra la vita sentimentale dell'uomo e il mondo concettuale. In entrambi i casi si tratta dell'uomo intero. La questione è soltanto di vedere in quale direzione la vita interiore a un dato momento si raccolga in sé, su che cosa si concentri, quale gerarchia delle singole capacità sia prodotta dalla concentrazione di quel momento. Le due grandi tendenze che si manifestano, in rapporto con gli oggetti da intendere, sono state da noi definite atteggiamento di-

[1] GEHLEN, *Der Mensch* cit., p. 67.
[2] ARISTOTELE, *Retorica* II 21.

santropomorfizzante e antropomorfizzante. Dal punto di vista psicologico, quello è puramente rivolto all'in-sé dell'oggetto, questo principalmente all'importanza che esso eventualmente ha per il soggetto dato. I contrasti sopra formulati appaiono in forma pura nella scienza e nell'arte. Nella vita si hanno in prevalenza forme miste, ma per lo piú predomina l'uno o l'altro principio. L'accennata trasformazione (formulata da Aristotele) del pensiero in un mezzo di evocazione è anch'essa un fatto della vita. Dostoevskij l'ha ben descritto nel romanzo *I demoni*. Quando Kirilov mette in dubbio la novità di un pensiero di Stavrogin, questi esita, ma poi aggiunge: « ma quando l'ho pensato per la prima volta, l'ho sentito come se fosse affatto nuovo ». Kirilov risponde: « Avete sentito un pensiero. – Bene. Ci sono molti pensieri che sono sempre esistiti, e d'un tratto sono diventati nuovi ». Finora abbiamo considerato questa istantaneità solo in rapporto a situazioni cosiddette serie. Ma è indubbio che anche la battuta scherzosa rientra in questa rubrica, dato che cessa di essere scherzosa se per essere capita richiede una riflessione. Ma siccome nello scherzo prevale l'elemento linguistico-intellettuale, non ci addentriamo nella questione complicata se e fino a che punto vi agisca anche il sistema di segnalazione 1'. In queste considerazioni non pretendiamo affatto di stabilire quale sia in generale il rapporto psicologico tra intuizione e fantasia. Ci sembra però quanto mai verosimile che – in riferimento agli effetti evocativi – esse convergano fortemente.

Tuttavia l'immediatezza dell'effetto non basterebbe affatto per offrire un'immagine chiara della funzione dell'evocazione nella vita quotidiana degli uomini. È chiaro infatti che in generale si reagisce subito anche ai riflessi condizionati piú semplici. Il linguaggio, come sistema di segnalazione 2, ha proprio la peculiarità e il vantaggio d'istituire una certa distanza tra uomo e mondo oggettivo. Gehlen dice giustamente: l'uomo « spezza la cerchia dell'*immediatezza* in cui l'animale resta prigioniero con le sue immediate suggestioni sensorie e le sue reazioni subitanee »[1]. Nel seguito Gehlen cita l'affermazione calzante di Hobbes sull'uomo in contrapposizione all'animale, secondo cui « già la fame futura lo rende affamato », cioè lo induce a provvedere mentalmente e praticamente in vista della fame futura, ossia a lavorare[2]. Nelle sue considerazioni successive, alle quali Gehlen non fa riferimento, Hobbes indica anche le conseguenze negative di questo distanziamento dell'uomo: « cosí egli solo può anche agire secondo false regole, e trasmetterle anche ad altri, che agiscono in base ad esse. Cosí gli errori dell'uomo si diffondono piú largamente e sono piú pericolosi di quanto sia possibile tra gli animali. Inoltre l'uomo, se vuole... può insegnare di proposito il falso, cioè mentire, e sopprimere le condizioni della comunità e della pace tra il prossimo »[1]. Ora è da chiedersi: troviamo nel sistema di segnalazione 1' un parallelo a tutto ciò? Questo distanziamento e le sue conseguenze non stanno in contrasto con l'immediatezza degli effetti evocativi. Innanzitutto essa può manifestarsi anche nel sistema di segnalazione 2, senza sopprimerne il fondamentale carattere distanziatore; si pensi all'idea improvvisa, alla battuta scherzosa cui abbiamo accennato ecc. Infatti il distanziamento si riferisce al funzionamento di tutto il sistema di segnalazione, al suo oggetto, al suo metodo, al carattere essenziale del comportamento soggettivo che ne deriva. Se la questione è posta cosí, si vede subito che il sistema di segnalazione 1' deve avere una natura largamente simile a quella del secondo sistema di segnalazione. Abbiamo già osservato che il vero oggetto del sistema di segnalazione 1' non è affatto semplicemente quello che col suo stimolo immediato sul soggetto ne provoca la reazione. La differenza tra occasione e causa esiste anche qui. Si pensi all'esempio già citato del panico in un incendio. Nella maggioranza delle persone in preda al panico domina quell'immediatezza di reazione che noi consideriamo, con Hobbes, un modo d'agire non specificamente umano. In generale, infatti, il legittimo dominio dei riflessi condizionati è solo quello delle circostanze normali che si ripetono. Le persone prese dal panico diventano affini agli uccelli privi di scampo che sono finiti in una stanza. L'uomo, per motivi socialmente necessari, può fissare come riflessi condizionati moltissime delle sue reazioni verso l'ambiente (abitudine, tradizione, routine ecc.); la sua specifica natura umana si esprime proprio nel fatto che in situazioni eccezionali, quando sono necessarie decisioni in rapporto a qualche cosa d'importante ma inaspettato, egli non si affida semplicemente e meccanicamente alle abitudini consuete, ma reagisce al nuovo in modo corrispondente. Questo però è possibile solo se sull'uomo non agisce semplicemente uno stimolo – per quanto complicato sia –, ma se in lui può mobilitarsi una catena di motivi determinati derivante da tutta la sua vita, legata al suo passato e al suo futuro, se insomma la situazione che provoca la reazione è considerata dall'uomo come un'occasione per agire e non una causa meccanicamente determinante. Questo è certo il caso delle persone che nel nostro esempio non

[1] GEHLEN, *Der Mensch* cit., p. 49.
[2] *Ibid.*, p. 54. T. HOBBES, *De homine*, libro X, cap. 3.

[1] HOBBES, *De homine* cit., libro X, cap. 3.

si abbandonano al panico ma anzi vi si oppongono. Un'altra cosa è indubbia: la necessaria valutazione immediata della situazione concreta e il necessario modo di agire in essa (necessario non a seguito della situazione oggettiva, ma anche a seguito della passata condotta di vita dell'uomo considerato, dei suoi obiettivi in rapporto ad essa, delle sue relazioni col prossimo ecc.) almeno in molti casi non scaturiscono da riflessioni concettuali e morali. In questo comportamento, anzi, ha una funzione decisiva l'evocazione della fantasia sensitiva e motoria dovuta all'occasione stimolatrice e all'effetto intuitivo-evocativo esercitato sugli altri. In *Guerra e pace* N. Rostov arriva al castello del principe Bolkonskij proprio mentre i contadini non vogliono lasciar partire Marja Bolkonskaja. Per mettere ordine, egli va da loro con l'amministratore, e strada facendo lo insulta. « Poi, come se temesse di dissipare prima del tempo la sua riserva di furore... », lo pianta e si affretta verso i contadini riuniti.

Già da quanto abbiamo detto risulta quanto segue: in quelli che agiscono cosí (che per esempio lottano contro il panico) abbiamo a che fare – contrariamente ai semplici riflessi condizionati – non semplicemente, in modo direttamente riferito all'io e quindi astratto, col pericolo di vita, la paura, ecc. Qui opera invece un complesso parimenti evocato, molteplice e complicato di sensazioni e intuizioni, di convinzioni, conflitti e decisioni il cui campo di validità abbraccia tutta la vita dell'uomo intero. Nel compendio intuitivo, in cui tutto appare abbreviato e ridotto a ciò che è legato intuitivamente all'esperienza attuale, dobbiamo dunque scorgere segnali di segnali, come nel linguaggio e nel pensiero. Pensiamo di nuovo al criterio negativo di Hobbes, al « privilegio » umano di « agire secondo false regole ». Come abbiamo visto, esso è compreso anche nella definizione pavloviana del sistema di segnalazione 2. Ora possiamo trovare questa possibilità anche nel sistema di segnalazione 1′. Joseph Conrad, in *Lord Jim*, ha descritto un marinaio giovane, coraggioso e onesto la cui vita fallisce perché in momenti decisivi l'anticipazione fantasiosa delle possibilità contenute nella situazione data ha in lui il sopravvento e lo trascina a decisioni fatalmente sbagliate. I « sillogismi » del sistema 1′ stanno dunque sempre al bivio tra giusto e ingiusto proprio come i sillogismi autentici del pensiero vero e proprio.

È forse superfluo accennare ancora una volta al carattere di transizione del sistema di segnalazione 1′ nella vita. Eppure vogliamo ripeterlo: primo, tutte queste azioni o decisioni possono essere sempre descritte, piú tardi, con i mezzi del secondo sistema di segnalazione. In esse

non è contenuto nulla che contraddica la ragione o che possa pretendere di andare oltre la ragione, di sottrarsi ai suoi criteri (compresi quelli etici). Entrambi i sistemi superiori di segnalazione – con la possibilità d'errore che racchiudono – sono soltanto modi di comportamento soggettivi psicologicamente diversi, formatisi socialmente per consentire all'uomo di dominare la stessa realtà oggettiva. È vero che la divisione del lavoro tra essi, come sempre nella vita, non è soltanto formale. Momenti di volta in volta diversi della stessa realtà vengono umanamente dominati dall'uno o dall'altro dei sistemi superiori di segnalazione. E la diversità dei momenti non è meno importante dell'identità degli oggetti. Infatti, come abbiamo potuto vedere e vedremo ancora in altro contesto, con ciascuno di questi sistemi di segnalazione l'uomo si appropria qualche cosa, della realtà comune, che con i mezzi dell'altro sistema in molti casi sarebbe diventato difficilmente accessibile o addirittura inaccessibile. Ciò non diminuisce affatto l'importanza dell'esistenza di un terreno comune. In secondo luogo: queste considerazioni mettono in risalto la differenza tra sistema di segnalazione 1′ e riflessi condizionati. Ciò tuttavia non esclude in alcun modo che questi possano fondarsi incondizionatamente su quello e che per il resto tra i due sistemi sussistano le transizioni piú svariate. Per tornare all'esempio già trattato del panico: in vari casi (vita militare, marina) l'essenza dell'istruzione sta proprio nel fissare riflessi condizionati di tale natura che in caso di pericolo non permettono di reagire col panico. Il sistema di riflessi condizionati cosí fissato serve a liberare e ad assicurare negli interessati il funzionamento indisturbato di entrambi i sistemi superiori di segnalazione.

Passiamo ora a un problema decisivo della vita quotidiana, quello della conoscenza degli uomini. Qui cercheremo di mostrare che i compiti ad essa connessi, praticamente importantissimi, non potrebbero essere affatto risolti senza l'intervento essenziale del sistema di segnalazione 1′. Ma per prima cosa dobbiamo insistere su un punto: anche qui abbiamo a che fare con un problema specifico dell'esistenza umana determinatasi attraverso il lavoro, non con un problema « eternamente umano ». Si tratta di una questione che sorge solo dalla differenziazione della vita sociale in seguito allo sviluppo del lavoro, delle forze produttive. Nella vita degli animali non c'è niente di analogo: ogni animale « capisce » immediatamente ogni altro animale della stessa specie e conosce le abitudini di altre specie e di altri generi, in quanto esse hanno importanza per lui e in quanto ciò è in rapporto con la sua sopravvivenza. (Quanto possa essere inadeguata questa conoscenza negli animali in-

feriori, lo ha dimostrato il nostro esempio del ragno e della mosca). Fintanto che nella società umana primitiva l'individuo è del tutto dominato dal carattere « generico », la conoscenza degli uomini non costituisce ancora un problema importante delle relazioni umane. Naturalmente – in virtú del lavoro – la sussunzione dell'individuo nel genere non è mai completa come nel regno animale. Tuttavia le usanze, la tradizione, la convenzione ecc. possono sostanzialmente regolare queste relazioni in modo cosí giusto che le loro sanzioni contro i trasgressori di tali regole sono sufficienti per il funzionamento della comunità. Le cose cambiano col dissolversi del comunismo primitivo. Engels descrive con molta chiarezza le conseguenze umane e morali, pur riconoscendo pienamente il loro carattere necessario e progressivo: « I piú bassi interessi – volgare avidità, brutale cupidigia di godimenti, sordida avarizia, rapina egoistica della proprietà comune – inaugurano la nuova società incivilita, la società di classi; i mezzi piú spudorati – furto, violenza, insidia e tradimento – minano e portano a rovina l'antica società gentilizia senza classi »[1]. Per sopravvivere in queste nuove circostanze sociali, l'uomo ha bisogno di una nuova capacità nelle sue relazioni col prossimo: dell'« arte » (nel senso generale sopra indicato) di conoscere gli uomini.

Come in tutte le questioni della vita sociale, il bisogno esiste – ed è anzi anche soddisfatto in pratica e quindi riconosciuto – molto prima che possa sorgere la coscienza del problema stesso. Le leggende greche, per esempio, sono piene di situazioni in cui si presentano i problemi morali descritti da Engels. Naturalmente anche nella comunità antica l'astuzia, l'inganno, la crudeltà erano cose consuete e permesse nei confronti di stranieri, di nemici. Ma in queste leggende vi si fa ricorso anche nei confronti di appartenenti alla stessa comunità. In pratica, dunque, il problema della conoscenza dell'uomo è già posto dalla vita. E Omero raffigura in Odisseo il tipo perfetto dell'uomo capace di scrutare gli altri e conseguentemente di dirigerne le reazioni. Ma qui questa abilità resta un caso – ammirato – della realtà; accanto ai successi di Odisseo, vediamo questa abilità fallire nel caso di Agamennone, Achille o Aiace. Omero non valuta e non analizza, non pone problemi, mette semplicemente a contrasto un tipo di reazioni umane con le altre. Nel *Filottete* di Sofocle il problema morale è già formulato con chiarezza: dapprima Neottolemo resiste al piano di Odisseo, d'ingannare Filotte-

[1] F. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Moskau-Leningrad 1934, pp. 86 sg. [trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Ed. Riuniti, Roma 1963, p. 125].

te, e nel momento decisivo si rifiuta di seguirlo. Ma, in primo luogo, il problema è impostato su un piano meramente morale e non psicologico (Neottolemo è del tutto capace d'ingannare Filottete); in secondo luogo, tutto l'inganno è compiuto nell'interesse del bene comune e non per vantaggio personale; in terzo luogo, Sofocle considera evidentemente insolubile il conflitto, dato che per risolverlo introduce un *deus ex machina*. Anche qui pertanto la questione psicologica della conoscenza dell'uomo non è ancora posta. Nell'*Oreste* di Euripide invece il problema è impostato con chiarezza consapevole. Oreste lamenta che non esistano contrassegni sicuri per riconoscere se un uomo è virtuoso. La natura dei mortali è molto imbrogliata. Come si può distinguere e giudicare giustamente?

L'impostazione greca muove da criteri teoricamente accertabili: si devono mettere in luce quelle condizioni sociali e antropologiche che determinano le azioni dei vari tipi di uomini. Su questa base si potrà giudicare la vera natura dei singoli individui. Il problema è visto cosí da Platone, e lo stesso Aristotele, che, come abbiamo cercato di dimostrare, è decisamente rivolto alla conoscenza dell'individuale, per molti aspetti è influenzato dal tipo generale greco dell'impostazione. Per quest'epoca di transizione nel formarsi della conoscenza dell'uomo, che naturalmente, come già mostra l'esempio di Odisseo, può benissimo produrre casi praticamente giusti, fondati sull'osservazione intuitiva della peculiarità di certi individui, è significativo che certi nessi per noi ovvi affiorino ancora come impostazioni nuove. Per esempio il nesso tra interiorità ed esteriorità dell'uomo. In Senofonte, per esempio, Socrate chiede a Parrasio se i pittori sarebbero capaci di ritrarre un animo grazioso. La risposta del grande pittore è molto interessante: « Come si potrebbe ritrarre ciò che non ha misura né colore e in generale non ha nulla di ciò che hai indicato, e non si vede neppure con gli occhi? »[1]. Socrate riesce a convincere Parrasio e, in un altro dialogo, lo scultore Atanodoro che il suo postulato è legittimo e attuabile. A noi, che qui vogliamo soltanto indicare il carattere storico-sociale di tutto questo complesso, importa soprattutto il fatto che un eminente pittore – almeno secondo l'aneddoto – nella possibilità di raffigurare visivamente l'interiorità vede ancora un problema e non una cosa ovvia. Qui non possiamo tracciare neppure i lineamenti approssimativi di questo sviluppo. A chiusura di queste osservazioni introduttive sul problema che propriamente c'interessa basterà forse citare lo stupore iroso di Amleto contro

[1] SENOFONTE, *Memorabilia*. Citato da: *Sokrates geschildert von seinen Schülern*, Leipzig 1911, I, p. 205.

Claudio, espresso circa duemila anni piú tardi, e che tuttavia – poiché nello sviluppo dei singoli individui solitamente si ripetono fasi essenziali dello sviluppo dello spirito – può ripresentarsi anche molto piú tardi come momento critico nella vita degli individui:

> O furfante, sorridente, dannato furfante!
> Le mie tavolette! Devo scriverlo,
> che uno può sorridere, e sorridere, ed essere un furfante.

Da Oreste fino ad Amleto il problema si è fatto piú complesso in quanto l'unità (richiesta per la conoscenza dell'uomo) d'interiorità ed esteriorità, la possibilità di decifrare quella in questa, si è mutata nel contrario: il modo d'espressione esteriore è legato a un'interiorità che è proprio l'opposto di ciò che il sorriso suole esprimere secondo la tipologia generale. Quanto piú la società si sviluppa, tanto piú questo rapporto si fa raffinato, dialettico; è sempre piú difficile ricondurlo a una tipologia per quanto sottilmente elaborata. È ben comprensibile che nei tempi piú recenti, quando in tutti i campi della conoscenza si propende verso l'agnosticismo, anche qui si proclami l'inconoscibilità dell'uomo, l'eterogeneità insuperabile tra interiorità ed esteriorità, l'incognito disperato per l'esistenza di ogni individuo (Kierkegaard, l'esistenzialismo). Ma, come una conoscenza pratica dell'uomo esisteva già quando nessuno ancora la considerava un problema, cosí essa opera anche oggi nella vita quotidiana degli uomini, indipendentemente dal fatto che una filosofia influente ne contesti in generale la possibilità.

Se seguiamo le linee di sviluppo piú generali della conoscenza dell'uomo, da un lato vediamo che essa contiene sempre un momento della sussunzione dell'individuo dato in un tipo. Quanto piú decisamente il momento sociale dell'agire sta in primo piano, come presso i Greci, tanto piú la tipologia intenzionale è di natura sociale, e pertanto inserita in un sistema di fattura meramente concettuale. Già per questo si aprono certe fratture tra teoria e prassi. Infatti le caratteristiche e i criteri generali di quella tipologia non sono mai del tutto sufficienti per giudicare l'individualità specifica. (Nelle *Vite* di Plutarco, per i casi piú complicati, questa problematica appare evidente). Nella prassi invece si suole delineare il tipo con elasticità assai maggiore. Naturalmente non si può fare a meno delle generalizzazioni, ma per istinto si tende a non sollevarle al massimo dell'astrazione e della sistematicità [1]. D'altro can-

[1] Di questo problema, del problema della particolarità, parleremo per esteso nel prossimo capitolo. Sull'interdipendenza logica tra particolarità e tipo cfr. il mio libro: *Prolegomeni a un'estetica marxista*, Ed. Riuniti, Roma 1957, pp. 228 sgg.

to questo sviluppo comporta lo spostarsi del centro di gravità sull'individuo, sulla sua vita privata ecc. E con ciò passa in primo piano una categoria che in fasi precedenti operava solo in modo latente: la categoria dell'autenticità. All'origine della necessità di tipicizzare, fin qui abbiamo visto soprattutto l'astuzia, l'inganno, l'ipocrisia ecc. Naturalmente la lotta di ogni uomo contro le conseguenze per lui svantaggiose di simili qualità conserva tutta la sua importanza; ma viene anche condotta con armi nuove, secondo le condizioni mutate. Per le relazioni piú complicate intercorrenti tra gli uomini e la parte che essi devono svolgere nella società, questo problema dell'autenticità si pone già nella prassi quotidiana. Se per esempio nel negoziare un commerciante ha l'impressione che l'altro sia un commerciante autentico, con ciò non s'intende affatto che egli sia immune da astuzie e inganni; al contrario, questi sono ben possibili in lui, solo che trovano posto entro una sfera determinata dalle usanze del commercio che predominano in quel momento. I futuri negoziati (compresa l'astuzia ecc.) appaiono pertanto piú chiari e calcolabili in anticipo che nel caso in cui nel commerciante queste abitudini e questi modi di trattare non si siano sviluppati. Tolstoj ha descritto con arte insuperabile la psicologia di queste « usanze » negli strati sociali superiori. Egli per esempio presenta il suo generale Kutuzov a colloquio con un collega, a lui assegnato, dello stato maggiore degli alleati austriaci. Questi vogliono indurlo, contro le sue convinzioni, a unirsi con l'esercito austriaco. Kutuzov oppone riserve cortesi e inconsistenti. E Tolstoj aggiunge questa descrizione del suo sorriso: « Naturalmente lei ha tutto il diritto di non credermi, e tra l'altro mi è del tutto indifferente che mi creda o no; ma lei non ha motivo di dirmelo. E ora è di questo che si tratta ». Subito dopo egli consegna al suo aiutante, Andrej Bolkonskij, vari scritti e relazioni da cui ricavare un memorandum. Non fa alcun cenno sul contenuto e la tendenza che questo deve avere, ma « il principe Andrej accennò col capo che dalle prime parole aveva capito non solo ciò che era stato detto, ma anche ciò che Kutuzov gli voleva ancora dire ». E nel salotto risponde cosí alla domanda di un altro aiutante suo amico: « Devo spiegare in un rapporto perché non avanziamo ». Qui Tolstoj mostra che Kutuzov è un cortigiano autentico, e Bolkonskij un aiutante autentico. Gli esempi si potrebbero moltiplicare a piacere. Ma qui c'interessa soltanto di mostrare che il funzionamento di un sistema simile di relazioni sociali (di cui naturalmente fanno parte l'autenticità o la non autenticità, e l'indovinare le corrispondenti caratteristiche opposte dell'avversario ecc.) esige, di contro alle epoche precedenti, una piú intensa partecipazione del sistema di segna-

lazione 1′. Nel dialogo ciò implica la capacità di leggere incessantemente tra le righe, e quindi il tono, le accentuazioni quasi impercettibili, le pause, i silenzi ecc. sono spesso piú importanti, per la comprensione, del senso delle stesse parole.

Si deve peraltro aggiungere che il problema dell'autenticità è piú ampio e profondo di quanto finora sia apparso dalla nostra esposizione. Per quanto le differenziazioni nella divisione sociale del lavoro si facciano sempre piú sottili e creino quindi forme rigorosamente specializzate della conoscenza dell'uomo, esse però non abbracciano tutta la sfera della vita, in cui l'uomo deve esistere; il cameratismo e l'amicizia, l'amore e il matrimonio ecc. non possono essere ignorati nella vita umana, e quanto meno essi sono direttamente dominati da categorie generalmente sociali, tanto maggiore è il peso che assume l'autenticità o non autenticità per la riuscita o il fallimento di queste relazioni. Anche qui dobbiamo limitarci a qualche accenno. Tolstoj, ancora una volta, ci offre un esempio estremo ma appunto per questo illuminante ed istruttivo. Il vecchio principe Bolkonskij, che è raffigurato come un tipico razionalista e illuminista del XVIII secolo, passa una serata col giovane Pierre Bezuchov. E riassume cosí il suo giudizio su di lui: « è un giovane capace e l'ho proprio preso in simpatia. Mi entusiasma. Altri tengono discorsi saggi, e non si riesce proprio ad ascoltarli; lui invece fa discorsi assurdi ed entusiasma me, un vecchio ». Qui è evidentissimo che il giusto accertamento dell'autenticità nel carattere dell'interlocutore è un risultato del sistema di segnalazione 1′.

Il progredire di questo atteggiamento può essere osservato già nello stile dei principali moralisti che hanno prestato attenzione al problema dell'autenticità. Basta confrontare lo stile di La Bruyère, *Les caractères*, col suo modello di Teofrasto per vedere chiara questa differenza; e dietro le questioni stilistiche, come sempre, si celano problemi in parte contenutistici, in parte categoriali. In questo caso abbiamo la tendenza istintiva di orientare il tipo e la tipologia verso la particolarità, in contrapposto al modello antico, dove la generalità è il fine gnoseologico anche per questa tipicità. Questa tendenza si manifesta anche piú chiara nel contemporaneo di La Bruyère, La Rochefoucauld, il cui stile aforistico ha profondamente influenzato quello dei moralisti del XVIII secolo fino a Diderot. Comunque si voglia valutare in generale l'aforisma come espressione concettuale, in La Rochefoucauld e nei suoi successori esso ha l'indubbia funzione d'incarnare concettualmente quell'ondeggiare e oscillare tra singolarità e generalità che è proprio della tendenza a fondare logicamente il tipico nella particolarità e non nella generalità.

Ogni aforisma è quindi universalizzante, spesso in maniera audace e paradossale. Poiché tuttavia non sfocia in un sistema, ma si affianca semplicemente ad altri aforismi che universalizzano secondo uno spirito analogo altri casi singoli affini od opposti, nel loro insieme costituiscono appunto quella sfera concettuale intermedia che oltrepassa energicamente il mero caso singolo, ma in virtú di riserve, sfumature e contrasti impedisce che la propria brusca universalizzazione s'impenni fino all'universalità reale, sistematica. Questa linea di sviluppo tocca il suo punto culminante in Diderot. I problemi morali che lo interessano, egli vuole afferrarli adeguatamente nella loro particolarità autentica, nella loro tipicità umana. Perciò il suo modo di esporre, nel trattare questa cerchia di problemi, si rivolge decisamente all'espressione letteraria, per culminare idealmente nel dialogo filosofico-morale *Il nipote di Rameau*. Cosí la chiarificazione concettuale di questi nuovi fenomeni della vita procede per vie traverse, spontanee e complicate, finché, come abbiamo visto, tendenze influenti della filosofia contemporanea, riguardo alla possibilità di conoscere e tipicizzare l'uomo, approdano senz'altro al nichilismo.

Naturalmente questa posizione è tanto falsa quanto quella che considera irrazionali i fenomeni che nella vita vanno afferrati in prevalenza col sistema di segnalazione 1′ e non per via puramente concettuale. Infatti i percorsi ai quali abbiamo testè accennato indicano, al contrario, una cooperazione sempre piú intima dei due sistemi superiori di segnalazione. Indubbiamente qui si riconosce di fatto, in pratica, non in maniera teorica e cosciente, che per la richiesta conoscenza adeguata e approssimativa la partecipazione preminente del sistema di segnalazione 1′ è indispensabile e sarà sempre piú indispensabile. Per motivi che potranno trovare un chiarimento filosofico solo nel prossimo capitolo, nessuna conoscenza dell'uomo, nessuna comprensione di un singolo uomo come singolo è possibile senza ricorrere alla tipizzazione, anche se non se ne ha coscienza. Ogni conoscenza dell'uomo è inserita nella continuità della vita individuale nella società. È quindi impossibile acquistare conoscenza dell'uomo senza un gran numero di esperienze precedenti, che in ogni singolo caso vengono messe a profitto – consapevolmente o no – come materiale di comparazione. Ma, con tutto ciò, proprio il carattere unico, incomparabile dell'individualità di ognuno resterebbe fermo nell'indeterminatezza e nella torpidità dell'ineffabile se non fosse messo in rapporto, nella totalità continua, con l'alterità dell'altro. Ciò è ovvio per l'espressione linguistica. Questa non potrebbe esistere se queste connessioni non fossero già alla base del suo materia-

le d'esperienza: e precisamente nel modo in cui il sistema di segnalazione 1′ registra il mondo, cioè il prossimo. Lo stesso aspetto piú esteriore di un uomo, che è direttamente fissato da riflessi condizionati, non può essere elaborato in termini linguistico-concettuali sulla base di simili confronti. Di un uomo infatti non possiamo neppure affermare se è alto o basso se non lo paragoniamo ad altri uomini. Di fronte ai fenomeni complessi della vita interiore saremmo del tutto sprovveduti se ogni nuova esperienza sugli uomini non venisse inserita – consapevolmente o no, mediante confronti e valutazioni – nella continuità delle esperienze precedenti. Il mettere l'individuale, proprio nella sua unicità, in rapporto col tipico, a partire da una fase determinata è dunque un fatto elementare delle relazioni umane.

Ora, la ricerca dell'autenticità concretizza in una duplice direzione le situazioni che in tal modo si creano. Da un lato l'unità di misura della tipizzazione resta nella sfera dell'umanità che si può afferrare con i sensi e non si eleva alla tipicità astrattamente concettuale. All'opposto della scienza, che per necessità metodologica tende a unificare e a ridurre i tipi, le conoscenze quotidiane degli uomini lavorano dunque con un numero grande, non limitato di tipi. D'altro lato – anche qui all'opposto della scienza – la tipizzazione della conoscenza quotidiana degli uomini ha sempre un carattere riferito al soggetto, poiché è creata e applicata dal singolo nell'interesse della sua propria, particolare condotta di vita. Buoni conoscitori degli uomini cercano naturalmente – già nel proprio, ben inteso interesse – di raggiungere il piú alto grado possibile di oggettività, di concordanza con la realtà. Ma il materiale d'esperienza che serve sempre da base non permette di superare, fino a un grado elevato, il riferimento al soggetto. Questa peculiare configurazione della tipizzazione come base della conoscenza umana operante nella vita è ben caratterizzata da Maksim Gor'kij nel racconto della sua giovinezza: « Il pulito e accurato Osip mi pare che somigli al fuochista Jakov... Talvolta mi ricorda il dogmatico Pëtr Vasil'ev..., a volte appare in lui qualcosa di comune con il nonno: in un modo o nell'altro somiglia a tutti i vecchi da me conosciuti. Erano tutti dei vecchi mirabilmente interessanti, ma sentivo che vivere con loro sarebbe stato impossibile, penoso e spiacevole. Essi sembravano corrodere l'anima, e i loro discorsi intelligenti ricoprivano il cuore di una ruggine rossiccia »[1]. Come si vede facilmente, questi tipi possono sí, e anzi devono, essere oggetto di una descrizione verbale e concettuale, ma non sono foggiati per mezzo dell'analisi concettuale. Non è che le « esperienze » (il sistema di segnalazione 1′) forniscano il puro materiale cui solo il pensiero conferisce la forma giusta. Anzi, l'immagine del tipo, la sintesi delle diverse esperienze, è in sé essenzialmente compiuta quando ne consegue la descrizione verbale e concettuale. Questo accade per lo meno nella maggioranza dei casi. Se nel processo dell'elaborazione, della sintesi, al pensiero tocca spesso una funzione decisiva, ciò non modifica in nulla il fatto fondamentale. Nella costante collaborazione dei due sistemi superiori di segnalazione noi infatti abbiamo sempre visto una caratteristica specifica di questi modi di comportarsi verso la realtà.

[1] M. GOR'KIJ, *Unter fremden Menschen*, Moskau-Leningrad 1934, p. 437 [trad. it. *Autobiografia*, Ed. Riuniti, Roma 1956, p. 567]. In precedenza il giovane Gor'kij aveva cercato di presentare come un tipo comune il Grandet di Balzac e suo nonno.

Nella vita, naturalmente, l'intervento dei due sistemi superiori di segnalazione varia molto di proporzione a seconda del settore d'applicazione e addirittura a seconda dei singoli casi nell'ambito dello stesso settore. Nella prassi di un giudice istruttore il sistema di segnalazione 2 ha ovviamente un'importanza piú dominante che per un Don Giovanni. Ma basta studiare capolavori realistici come *Delitto e castigo* di Dostoevskij e *Les liaisons dangereuses* di Laclos, con le situazioni psicologiche di fatto in essi descritte, per vedere che persino in casi cosí estremi i due sistemi superiori di segnalazione collaborano per principio, e anzi si compenetrano a vicenda. (Qui, come in tutto il presente capitolo, consideriamo le opere d'arte non dal lato estetico, ma semplicemente come riproduzioni di processi psicologici reali, che in esse hanno un rilievo piú spiccato che nelle descrizioni ordinarie della vita, e inoltre, data la loro generale notorietà, possono essere verificate piú facilmente di queste ultime). Nell'immediato aspetto superficiale il romanzo di Dostoevskij è in sostanza un duello tra Raskol'nikov e il giudice istruttore, per interpretare concettualmente certi fatti connessi col delitto. I comuni racconti polizieschi si limitano a presentare e spiegare indizi complicati. Essi si allontanano dalla realtà della vita in quanto semplificano una lotta autentica per la vita facendone un'operazione di calcolo. Dostoevskij invece offre un vero quadro proprio di questo conflitto dispiegato. La catena logica meglio costruita non regge se in punti decisivi si rivela psicologicamente impossibile, in contrasto con la personalità di quel dato individuo. In molti casi anche lo studio approfondito dei singoli individui è, almeno in larga misura, un problema di autenticità nel senso sopra descritto. È impossibile che si formi una catena causale realmente priva di lacune se i fatti che sostengono gl'indizi e la psicologia del sospettato non coincidono neppure approssimativamente. Si aggiunga che spesso i fatti che stanno alla base degli indizi non sono noti

del tutto; per esempio in *Delitto e castigo* nessuno sa dove si trovi il denaro rapinato. In questa sede non possiamo delineare con maggior precisione le contraddizioni che ne derivano. Si può e si deve soltanto far notare che qui i due sistemi superiori di segnalazione figurano integrandosi a vicenda, trapassando l'uno nell'altro. E la base di questa dialettica è che in entrambi è contenuta per principio la possibilità di allontanarsi dalla realtà. Come ogni concatenazione puramente logica degli indizi può portare a gravi errori, cosí ogni conoscenza degli uomini, ogni psicologia fondata sul sistema di segnalazione 1′, secondo un'espressione calzante di Dostoevskij è un bastone con due estremità. Ciò è magnificamente dimostrato nei *Fratelli Karamazov*. Dalla sintesi degli indizi e della psicologia di Dmitrij Karamazov il procuratore e il difensore ricostruiscono ciascuno uno svolgimento impeccabile dei fatti; entrambi sono coerenti e chiari dal punto di vista logico e psicologico. Eppure nessuna delle due ricostruzioni corrisponde ai fatti. La collaborazione dei due sistemi superiori di segnalazione crea dunque possibilità di approssimarsi alla realtà oggettiva che sono superiori a quelle che ognuno di essi potrebbe raggiungere da solo. Ma non può mai annullare del tutto la struttura fondamentale dei due sistemi, la tendenza potenziale ad allontanarsi dai fatti (allentarsi del rapporto con i riflessi condizionati). Il crescente perfezionarsi dei due sistemi, richiesto dai bisogni imperiosi della vita sociale, può quindi produrre un maggiore avvicinamento, mai una coincidenza completa.

Questa dialettica dei rinvii reciproci tra un sistema e l'altro è naturalmente diversa in ogni campo. Se ora prenderemo in rapida considerazione la sessualità e l'erotismo, lo facciamo esclusivamente, si noti bene, in considerazione del nostro problema attuale. È chiaro che la vita sessuale degli animali si svolge in tutto e per tutto sul terreno dei riflessi incondizionati e condizionati; anche i cosiddetti caratteri sessuali secondari (Darwin) appartengono ovviamente a questa sfera. Il regolamento sociale della sessualità assicura al sistema di segnalazione 2 decisioni importanti in questo campo. Questo dato di fatto fondamentale non muta anche se le regole cosí create agiscono come costumi, convenzioni ecc., ossia diventano spesso riflessi condizionati. Infatti in casi controversi le decisioni vengono pur sempre prese sulla base di criteri razionali (patrimonio, relazioni familiari ecc.). È vero che alcuni miti, considerando i quali naturalmente dobbiamo guardarci dalle ovvie modernizzazioni, dimostrano che col sorgere della civiltà l'amore individuale si conquista sempre piú spazio. Ma è significativo, per la concezione allora dominante, che questo amore individuale non è considerato « normale ». Per lo piú esso appare come un premio o una punizione divina. Per quanto diversa sia la vicenda dell'Elena omerica da quella della Fedra euripidea, e per quanto lungo sia il percorso che da quella porta a questa, esse hanno però in comune questa caratteristica.

Qui a noi interessa in primo luogo che nel corso dello sviluppo sorgono sempre piú elementi secondari e terziari d'attrazione, che sono sempre piú lontani dall'immediatezza sessuale e non di rado sono privi di carattere fisico. Ciò che di solito si riassume nel termine erotismo contiene un'aura, un'atmosfera di sessualità. Se pure questa in ultima analisi si fonda naturalmente su riflessi incondizionati, spesso compenetra tutte le manifestazioni della vita dell'uomo e fa uscire il sesso dal suo iniziale isolamento nella vita complessiva dell'umanità (ciò fu assai presto evidente nell'antica pederastia). Per noi è importante che con ciò si apre di nuovo un vasto campo per l'attività e l'indispensabilità del sistema di segnalazione 1′. Infatti gl'indizi dai quali le persone capiscono di essere fatte l'una per l'altra, di completarsi a vicenda, di essere indispensabili l'una all'altra per lo sviluppo reciproco ecc. non possono essere semplici riflessi condizionati. Infatti in molti casi gli uomini hanno coscienza – che può anche essere una coscienza appassionata – di questa « conclusione » prima che il mondo dei riflessi condizionati immediati riveli loro quali singole qualità dell'altra persona abbiano provocato questa esperienza cosí distinta. Il contenuto primario di questa esperienza è la cognizione immediata della natura di una persona intera da parte di un'altra persona intera. Anche qui, da un lato, l'intenzione è rivolta all'autenticità della sua natura. Ma d'altro lato questa autenticità diventa oggetto dell'intenzione non meramente nel suo essere in-sé, bensí – inseparabilmente da ciò – nel suo essere riferita al proprio io.

Naturalmente non possiamo soffermarci, neppure per accenni, su tutta la complessità di questo fenomeno. Per esprimere proprio questa molteplicità e universalità umana citeremo la confessione di Otello sul sorgere del suo amore per Desdemona e di quello di lei per lui. Come si sa, Otello ha raccontato a Desdemona molto della sua vita agitata, eroica; essa gli ha chiesto di narrargli tutto ordinatamente:

I did consent;
And often did beguile her of her tears,
When I did speak of some distressful stroke
That my youth suffer'd. My story being done,
She gave me for my pains a world of sighs:
She swore, – in faith, 'twas strange, 'twas passing strange;
'Twas pitiful, 'twas wondrous pitiful:
She wish'd she had not heard it: yet she wish'd

That heaven had made her such a man: she tank'd me;
And bade me, if I had a friend that lov'd her,
I should but teach him how to tell my story,
And that would woo her. Upon this hint I spake:
She lov'd me for the dangers I had pass'd;
And I lov'd her that she did pity them [1].

Il riepilogo finale semplifica necessariamente gli eventi complicati. Cosí accade sempre quando esperienze di questo tipo sono descritte *post festum* a parole. Infatti tutte le categorie intellettuali e morali che si sono messe in moto dalle due parti non bastano – se prese singolarmente e in sé – per fornire una spiegazione. Un'ammirazione per quanto alta può restare fredda, una compassione per quanto profonda può restare non erotica. Occorre un insieme personale di questi sentimenti e pensieri con la personalità fisica (aspetto, voce, sguardo ecc.) perché nelle due persone sorga questo erotismo specifico, e il mezzo in cui esso è avvertito, elaborato e sintetizzato nel sentimento unitario dell'amore è appunto il sistema di segnalazione 1′.

Come abbiamo visto, gli antichi mitologizzavano questi sentimenti, ritenendo che fossero mandati dagli dèi, con buona o cattiva intenzione. Anche gli stessi innamorati, spesso anche il loro ambiente, qui hanno la tendenza a mitologizzare, senza ricorrere a figure divine concrete. In ciò ovviamente questi atti possono senz'altro essere espressi in categorie razionali – sia pure a posteriori –, possono essere scomposti nelle loro componenti umane e sociali. Sarebbe interessante e importante esaminare da vicino la storia del formarsi di questi sentimenti, di queste manifestazioni di rapporti umani e di conoscenza pratica degli uomini. Faremo soltanto questa osservazione: le differenziazioni e sintesi che si sviluppano in modo sempre piú visibile sono sicuramente connesse alla fantasia motoria e sensitiva formatasi nel corso dello sviluppo del lavoro e delle piú complicate relazioni umane che ne derivano. Goethe ha espresso chiaramente la cosa – proprio in rapporto diretto con l'erotismo – nelle *Elegie romane*: « ... io penso e confronto, | Vedo con occhio che sente, sento con mano che vede ». Questa differenziazione si estende a poco a poco a tutta la sfera delle manifestazioni vitali umane.

[1] [Io cosí feci e spesso le strappai una lacrima narrando di qualche piú duro colpo della sorte sostenuto in gioventú. Finito il mio racconto ella mi corrispose per le mie pene un mondo di sospiri. E giurava che, in coscienza, la storia le era parsa strana, oltremodo strana e commovente, oltremodo commovente. E che avrebbe voluto non averla mai ascoltata: ma avrebbe – tuttavia – desiderato che il cielo l'avesse fatta nascere uomo, e un uomo cosí. Mi ringraziò e mi pregò, se avevo un amico innamorato di lei, di insegnargli soltanto a raccontare la mia storia, che sarebbe stato subito bene accetto. A queste parole io risposi: ed ella mi amò per i tanti pericoli passati e io l'amai perché ne aveva tanta pietà (WILLIAM SHAKESPEARE, *Otello*, nel *Teatro di W. Shakespeare*, trad. it. di C. V. Lodovici, Einaudi, Torino 1960, vol. III, p. 95)].

Nell'antichità la dialettica qui operante si manifesta in prevalenza sotto forma di predominio assoluto della bellezza spirituale e morale trascendente su quella corporea e sensibile, cosí che per Plotino l'aspetto esteriore, eventualmente brutto, di un uomo è del tutto oscurato dalla bellezza interiore. Solo molto piú tardi nell'attrazione erotica in senso stretto emergono l'interessante e forme analoghe (*beauté du diable*) come oggetto di valutazione erotica positiva, e qualità intellettuali e morali assumono un valore erotico, in senso affatto opposto a quello plotiniano. La storia di questo sviluppo manca ancora; Černyševskij dedica alle basi sociali delle fonti d'attrazione erotico-sessuale alcune considerazioni che, in quanto definiscono ciò che i contadini o l'alta società apprezzano come oggetto dell'amore, sono molto preziose se non altro perché risalgono a fenomeni sociali fondamentali come il lavoro o l'ozio; ma per il nostro problema non ci sono di aiuto [1].

Ovviamente si dovrebbe prendere le mosse da simili fatti sociali fondamentali. Essi tuttavia costituiscono soltanto il campo reale dello sviluppo, la sfera reale di quelle tipiche qualità fisico-psicologiche tra le quali avviene la scelta erotica individuale che qui esclusivamente c'interessa. Esse dunque producono in un certo senso quei riflessi condizionati di cui qui propriamente noi discutiamo l'ulteriore sviluppo nel sistema di segnalazione 1′. A questo proposito naturalmente non si deve ignorare che quei riflessi condizionati che sono fissati negli uomini attraverso l'ambiente, l'educazione ecc. influenzano fortemente il loro gusto anche nel campo erotico-sessuale, se questo influsso è spesso di gran lunga piú contraddittorio di quanto supponga Černyševskij. (L'attrazione del contrario ecc.). Anche le forme di relazione socialmente condizionate tra gli uomini, le abitudini e i costumi ad esse collegate, influenzano la sfera qualitativa dell'erotismo, sollecitando stimoli prima inoperanti, neutralizzando stimoli operanti ecc. Quanto piú l'amore diventa individuale, tanto piú fortemente il pensiero interviene nella « strategia e tattica » delle relazioni amorose. Il romanzo sopra citato di Laclos è una vera enciclopedia di tali esperienze. Ma se anche qui accertiamo le relazioni reciproche dei due sistemi superiori di segnalazione, proprio qui tra piano ed esecuzione si apre una frattura psicologica. Anche in un caso estremo di direzione prevalentemente intellettuale, come in Laclos, ad ogni tappa concreta viene messa in scena un'evocazione sensibile dei suoi effetti previsti. Proprio il linguaggio, il sistema di segnalazione 2, qui deve essere trattato puramente come sistema dell'e-

[1] N. G. TSCHERNISCHEWSKIJ, *Ausgewählte philosophische Schriften* cit., pp. 369 sgg.

vocazione, se si vuole raggiungere l'intento erotico. Nella vita normale naturalmente le proporzioni sono cosí diverse da produrre qualità nuove; ma i casi in cui si arriva a una qualche cooperazione tra i due sistemi superiori di segnalazione sono certo estremi e rari come quelli descritti da Laclos.

Cosí, in una fase relativamente evoluta di sviluppo sociale, vediamo dappertutto una collaborazione complicata, contraddittoria dei sistemi di segnalazione 1′ e 2. Qui non è necessario enumerare nemmeno i casi principalissimi. Ma ci limiteremo soltanto ad accennare alla prassi pedagogica. In ultima analisi essa è certo guidata e regolata da principî socialmente condizionati, cosí che in essa devono avere una funzione direttiva il sapere e la riflessione. Ma questa prassi – tanto piú quanto piú a lungo è esercitata – fa fissare come riflessi condizionati una serie di possibilità d'applicazione dei principî che in origine erano state elaborate concettualmente. Nella prassi le caratteristiche tipiche di uno scolaro buono o cattivo, diligente o pigro, intelligente o limitato diventano a poco a poco riflessi condizionati che sogliono provocare reazioni o addirittura giudizi spontanei. Quanto piú i tipi cosí formati corrispondono ai principî coscienti, elaborati dal pensiero, tanto piú saldamente essi assumono la forma dei riflessi condizionati. Il pedagogista però sa bene che le individualità non corrispondono sempre alle rubriche tipiche cosí fissate; le eccezioni – doti che non possono essere ricondotte al tipo normale dello scolaro buono e diligente, fasi di sviluppo problematiche non riducibili alla pigrizia, alla distrazione ecc. – possono essere constatate e capite solo valutando l'autenticità del nucleo umano dietro la superficie che indica il contrario, cioè solo con l'aiuto del sistema di segnalazione 1′. (I romanzi di Makarenko offrono in proposito un gran numero di esempi). Il sistema di segnalazione 1′ agisce dunque da controllo e da correttivo di contro all'irrigidirsi di riflessi condizionati che in origine erano principî elaborati concettualmente.

Forse non sarà necessario ripetere ancora una volta che questo sistema di controllo è sí straordinariamente utile, anzi indispensabile, ma di per sé non può garantire la giusta approssimazione alla realtà oggettiva piú di quanto possa garantire l'accertamento dell'autenticità. Nell'operato del sistema di segnalazione 1′ ci sono in linea di principio possibilità d'errore non meno che nel sistema di segnalazione 2. Dal punto di vista astratto-strutturale la fonte degli errori è la stessa: poiché entrambi sono segnali di segnali, il rapporto con i segnali che indicano direttamente la realtà oggettiva può attenuarsi o perdersi in larga misura. Nella prassi concreta questo distacco, che è un rovescio della generalizzazione e sintesi incondizionatamente necessarie, nei due sistemi superiori di segnalazione avviene in modo diverso, spesso opposto; per quanto l'uno può servire da correttivo all'altro, e l'importanza positiva di questo controllo reciproco non è in alcun modo diminuita per il fatto che se ne nega l'infallibilità.

Questa situazione può essere chiarita anche dall'esempio seguente, che citiamo per illustrare meglio il complesso della conoscenza degli uomini. Molti hanno certo osservato per esperienza che nel primo incontro con una persona ci si fa un'immagine molto chiara della sua natura, immagine che è indissolubilmente legata a un sentimento distinto, e fortemente riferito al soggetto, di approvazione o disapprovazione della sua personalità. Spesso poi accade che, conoscendo meglio quella persona, i suoi discorsi, le sue opere, i suoi atti contraddicono nettamente la prima impressione, tanto che la respingiamo come falsa e a volte la dimentichiamo del tutto. In casi simili può nascere talvolta una collaborazione intima, addirittura un'amicizia personale, finché in una data occasione ci si accorge che la prima impressione negativa, in rapporto al carattere autentico di quella persona, era piú giusta delle esperienze accumulate in lunghi anni. Anche il contrario è possibile: si trascura di frequentare una persona nonostante la prima impressione favorevole, e piú tardi ci si pente se un nuovo incontro casuale la conferma. È del tutto sbagliato mitologizzare queste prime impressioni considerandole visioni infallibili di un istinto profondo. Esse possono essere false quanto esperienze accumulate in lungo tempo. Ma il semplice fatto che tali esperienze possono essere anticipate attraverso una prima impressione, proprio in rapporto all'autenticità, indica ancora una volta molto chiaramente la funzione del sistema di segnalazione 1′ nella vita quotidiana: la possibilità di formarsi nozioni essenziali sul carattere di un'altra persona mediante una sintesi evocativa.

Speriamo che le nostre considerazioni abbiano chiarito la funzione dell'evocatività specifica nella vita quotidiana. Dal punto di vista della conoscenza fisiologico-psicologica dell'uomo il trattare l'evocazione esclusivamente come una categoria estetica è sbagliato, non meno che il fare altrettanto per la fantasia, come abbiamo accennato. Considerando l'evocazione una forma di comunicazione particolare – attiva come passiva – della vita quotidiana, noi riassumiamo una massa enorme di fenomeni che sono prodotti dai rapporti sociali degli uomini e che, sviluppandosi questi ultimi, si accrescono di continuo quantitativamente e qualitativamente, e quindi allarghiamo il concetto di comunicazione, che finora per lo piú si limitava a designare ciò che può essere espresso

con tutta determinatezza dal linguaggio. Abbiamo già messo in luce i caratteri di questa forma di comunicazione che sono comuni al sistema di segnalazione 2: la generalizzazione (il distacco dalle impressioni immediate della realtà, che ci offrono i riflessi condizionati e incondizionati) e le possibilità, ad essa strettamente connesse, di errori derivanti da una generalizzazione eccessiva, oltre i limiti legittimi e quindi necessari, degli elementi, del loro nesso, della loro combinazione ecc. Se usiamo il termine errore a proposito delle sintesi operate dal sistema di segnalazione 1′, a nostro giudizio non compiamo un trasferimento indebito delle forme di un campo nell'altro. Buoni osservatori arrivano a risultati molto simili, pur senza porre espressamente il nostro problema. Ricordiamoci ciò che dice Aristotele sull'*enthymema* e sul *paradeigma*, e Pavlov sull'intuizione. Aggiungeremo anche un'affermazione interessante di Jean Paul. Esaminando l'effetto comico dei contrasti, egli dice sul loro presupposto formale: « l'onnipotenza e la rapidità dell'intuizione sensibile ci costringe e ci trascina in questo gioco stravagante ». Ma aggiunge che non ogni contrasto stridente suscita una reazione comica e trova « per così dire un sillogismo delle sensazioni » che conferisce al contrasto questa o quella efficacia[1]. Tutto ciò dimostra come l'evocazione sia fortemente riferita all'oggetto. Entrambi i sistemi superiori di segnalazione si allontanano da quella immediatezza che ci dànno i riflessi incondizionati e condizionati. Ma essi fanno ciò per potersi avvicinare all'oggettività concreta del mondo esteriore e interiore in modo più ampio, profondo, ricco, molteplice di quanto sia possibile ai riflessi incondizionati e condizionati. È dunque assolutamente sbagliato – anche al livello della vita quotidiana – asserire la mera soggettività dell'evocazione per il fatto che essa è necessariamente ancorata nel soggetto. L'intenzione verso l'oggettività è naturalmente affatto diversa nei due sistemi superiori di segnalazione: mentre il sistema 2 crea fin dal principio astrazioni (parole) per ritornare, per vie traverse talvolta assai complicate, a una realtà oggettiva concepita, nel sistema 1′ il collegamento all'immediatezza delle impressioni sensibili è mantenuto, e anzi è fortemente intensificato. Ciò comporta però la tendenza a rendere sperimentabile mediante l'evocazione, conoscibile in una maniera speciale, l'oggettività con i suoi nessi che sono celati nell'immediatezza reale del mondo a noi dato. (Nelle nostre considerazioni precedenti abbiamo più volte osservato che le esperienze conseguite mediante l'evocazione possono essere sempre descritte, successivamente, nelle categorie del linguaggio e del pensiero, cioè non hanno carattere irrazionalistico. Sulla peculiarità di questa trasposizione nella sfera concettuale parleremo diffusamente in una delle prossime sezioni). A questo carattere dei due sistemi superiori di segnalazione è infine connessa la loro natura decisamente storico-sociale. Non è nostro compito, anche qui, d'indagare il carattere storico degli altri riflessi. È certo che la grande maggioranza dei nostri riflessi condizionati ha avuto origine storico-sociale; d'altra parte ci sono molti riflessi incondizionati che sono strettamente connessi all'essenza antropologica dell'uomo o che eventualmente provengono addirittura dalla condizione animale. Ma i due sistemi superiori di riflessi sono organi mediante i quali l'uomo domina il nuovo che sempre sorge in un mondo sottoposto a trasformazione storico-sociale. Anche se il pensiero si concentra puramente sulla realtà oggettiva della natura, indipendente dall'uomo, le questioni sollevate nonché l'apparato concettuale e tecnico della loro soluzione sono sottoposti a condizionamento storico-sociale. E poiché il sistema di segnalazione 1′ serve soprattutto alla conoscenza dell'uomo (si noti bene: soprattutto, non esclusivamente), il suo carattere storico-sociale è conformato in modo anche più pregnante.

[1] J. PAUL, *Vorschule der Ästhetik*, *Weimar* 1935, pp. 98 sg.

Possiamo facilmente capirlo se consideriamo un fenomeno così generale come il ridere. Nella sua forma più evoluta è senza dubbio un fatto specificamente umano. Ma non si deve dimenticare che anche nell'uomo esiste un riso come riflesso incondizionato: il solletico fa ridere. Darwin cita un esempio simile per un giovane scimpanzè[1], e sicuramente si possono osservare reazioni analoghe in vari animali domestici – cane, gatto, cavallo –, benché in tutti questi casi sia incerto fino a che punto le sensazioni di piacere così provocate possano essere interpretate come riso. È anche più certo che la vita umana conosce un riso che possiamo semplicemente considerare effetto di riflessi condizionati. Il riso che scoppia spontaneo alla vista di persone che si presentano, parlano o sono vestite in maniera insolita, o che sono disprezzate a causa di pregiudizi sociali ecc., è una prova evidente di questo stato di cose, al pari del fatto che lo sviluppo sociale elimina molti motivi di questo ridicolo spontaneo (l'educazione giusta mira spesso a togliere ai bambini l'abitudine di ridere per motivi simili), e in pari tempo crea forme nuove di analoghe reazioni spontanee e automatiche. Si aggiunga che proprio questo tipo di ridicolo può apparire diverso, talvolta opposto nei vari

[1] C. DARWIN, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1881, V, p. 134.

strati della stessa società; l'aspetto, il linguaggio, i gesti, il vestire ecc. del cittadino possono sembrare comici al campagnolo e viceversa.

Tutto ciò deve essere noto, come fondamento del riso nella vita quotidiana, perché si possa riconoscere nella sua vera peculiarità il fenomeno del riso che propriamente c'interessa. Questo stesso è un mezzo universale d'espressione, capace di rendere comunicabile – senza la mediazione del linguaggio – una serie enorme di sentimenti umani, di atteggiamenti, modi di comportarsi ecc. Tutti sanno quanto sia estesa la gamma in cui è compreso il riso: va dal sorriso quasi impercettibile fino alla risata rumorosa. Qui è in questione molto piú che una mera intensificazione, anche se qualitativamente differenziata. Prima di tutto, infatti, ogni modo di ridere ha le direzioni piú diverse: si può ridere per o contro qualcuno, con benevolenza o con ostilità, con ammirazione o con disprezzo ecc. In secondo luogo il riso non caratterizza soltanto l'occasione che lo suscita, in rapporto con l'oggetto del riso, bensí anche, inseparabilmente da questo, in rapporto col soggetto stesso. La bontà o la cattiveria di una persona per esempio si manifestano in modo parimenti spontaneo nel suo riso. Ma inoltre il riso è uno dei sintomi piú chiari di ciò che abbiamo chiamato l'autenticità di una persona: onestà o astuzia, schiettezza o spirito intrigante, benevolenza o malignità, espansività o impaccio ecc. si manifestano immediatamente nei vari modi di ridere, e non con l'astrattezza che ci è imposta dal linguaggio in questa enumerazione, ma anzi in sfumature ben concretizzate, esattamente riferite all'interezza psicologica della persona che ride. Tutte le gradazioni osservate da un evoluto studio letterario del comico, dalla satira spietata, dall'ironia e dall'autoironia fino all'umorismo piú indulgente sono in sé comprese nel riso dell'uomo comune e possono essere facilmente osservate da un buon conoscitore degli uomini.

In terzo luogo si manifesta qui il carattere storico-sociale del riso; peraltro, né la sua storia né la sua sociologia finora sono state intese storicamente. Sappiamo qualche cosa sul mutare degli oggetti del riso (della derisione); già qui appare chiaro un processo dell'incivilimento, di umanizzazione, soprattutto in quanto nel sorgere dell'oggetto risibile emergono sempre piú i tratti individuali. Ciò naturalmente non elimina il riferimento involontario del riso al tipico. Esso è insopprimibilmente contenuto nel mero atto del ridere. Quando ridiamo di qualcuno, lo inseriamo spontaneamente, senza averne affatto sempre coscienza, in una determinata rubrica sociale-umana. Ma il grande progresso sta nel fatto che l'individuale passa sempre piú in primo piano; non si deride piú semplicemente qualche cosa di generalmente tipico (lo storpio, lo straniero ecc.), bensí una manifestazione determinata, contraddittoria, personale di un siffatto tipo. Se, a scopo di chiarezza, qui contrapponiamo il lessinghiano Riccaut de la Malinière allo straniero qualsiasi del quale semplicemente si ride, lo prendiamo ad esempio, come sempre nelle presenti considerazioni, non quale personaggio artistico, ma quale rappresentante di un nuovo modo di sentire. Questo si manifesta nel fatto che si trova ridicolo non piú semplicemente un tipo, ma determinate manifestazioni sociali-umane che, pur rientrando in questo tipo, non sono assolutamente e meccanicamente legate alla sua mera esistenza. A prima vista ciò sembra restringere la sfera del ridicolo, e in un certo senso è cosí; ma in pari tempo la allarga: queste differenziazioni del ridicolo non dissolvono soltanto la tradizionale assolutezza nell'essenza ridicola di determinati tipi, ma permettono altresí di rendere oggetto di derisione – in determinati casi, in determinate proporzioni delle qualità umane ecc. – altri tipi nei quali in precedenza non si era osservato niente di ridicolo. L'Alceste del *Misanthrope* di Molière è una chiara rilevazione di questi sentimenti storico-sociali di nuova formazione; e la polemica di Lessing contro l'interpretazione rousseauiana della tendenza di Molière illustra molto concretamente il modo di sentire secondo cui anche certe manifestazioni della virtú, in quanto esprimono quest'ultima deformandola, possono avere un effetto comico[1]. Qui naturalmente non ci è possibile seguire neppure nelle linee piú generali queste e simili tendenze. Ne abbiamo fatto menzione solo per dare una qualche idea della tendenza di sviluppo del riso nella vita. Il mondo oggettivo, al quale l'uomo reagisce col riso, diventa sempre piú vasto e differenziato, sicché ovviamente anche il suo lato soggettivo, nell'atto del riso, deve riassumere, sintetizzare situazioni della vita sempre piú sfumate, piú complicate, e autosvilupparsi sempre piú. Anche in questa configurazione storico-sociale – e non semplicemente antropologica – del riso, nella sua crescente capacità di trarre da nuove situazioni di fatto conclusioni che ad esse corrispondono in modo spontaneo e immediato, si manifesta una tendenza di sviluppo che da originari riflessi incondizionati e condizionati porta al sistema di segnalazione 1′. (Si osservi ancora che in generale gli uomini sono affatto capaci di rendersi conto a posteriori, con mezzi razionali e verbali, dell'oggetto e della causa del loro riso).

Questo problema doveva essere trattato un po' diffusamente perché qui abbiamo una manifestazione del sistema di segnalazione 1′ nella vi-

[1] G. E. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie*, 28 [trad. it. *Drammaturgia d'Amburgo*, Laterza, Bari 1956, p. 16].

ta per la quale non esiste alcun eventuale sostituto da parte del sistema di segnalazione 2. (Lo scherzo prevalentemente verbale non abbraccia affatto tutto il terreno del ridere). Modi analoghi di reagire verso il mondo esterno sono tutt'altro che rari nella vita sociale degli uomini. Si può accennare per esempio al pianto, dove è avvenuto e avviene un processo di differenziazione simile a quello osservato per il riso. O si pensi al tacere come mezzo d'espressione dei rapporti interumani. Esso ha certo una funzione considerevole già nelle fasi iniziali, come nel silenzio sprezzante del torturato, nel silenzio rispettoso dei giovani al cospetto degli anziani ecc. Naturalmente anche qui si tratta spesso di riflessi condizionati fortemente fissati, determinati dall'uso dominante. Senza tornare a soffermarci sullo sviluppo storico-sociale, possiamo osservare facilmente che il tacere si differenzia sempre piú in estensione e in intensità. Il suo carattere sociale appare già nel fatto che esso diventa un elemento importante o accessorio dei rapporti immediati tra gli uomini. Dalle pause piú o meno lunghe nel dialogo, che servono ad accrescere o ad attenuare l'importanza delle cose dette, si arriva fino al mutismo prolungato, mediante il quale l'interlocutore è provocato a rivelare ciò che avrebbe preferito tener segreto (Strindberg rappresenta una situazione simile nell'atto unico *La piú forte*) o è indotto a chiudersi nel silenzio, a scomparire; il tacere può esprimere l'imbarazzo e l'insicurezza interiore ed esteriore, oppure proprio un sentimento di sicurezza. Le sfumature sono innumerevoli. Dal nostro punto di vista, è da osservare che, da un lato, a questo livello non può esistere alcun criterio univoco per interpretare il silenzio in base a indizi determinati, come si fa per i riflessi condizionati ben fissati che operano nella vita sociale. Considerato in modo immediato, isolatamente, ogni tacere può essere oggetto d'interpretazioni molto diverse. Ma, d'altra parte, ogni tacere ha un proprio colorito, una propria atmosfera, in base alla quale si può afferrare esattamente il suo senso individuale, momentaneo, e persino l'autenticità o falsità della persona che tace.

Il medium che trasmette la comprensibilità univoca del tacere è appunto lo stato d'animo (*Stimmung*) che esso suscita. *Stimmung* è un'espressione relativamente moderna. Ma i documenti a noi tramandati mostrano che il fenomeno sostanziale è molto piú antico della definizione esatta. Qui è proprio importante che qualche cosa di esattamente determinabile – e quindi verbalmente descrivibile a posteriori – possa essere comunicato in maniera evocativa senza mediazione linguistica. Anzi, è affatto possibile che in certe situazioni il linguaggio, il pensiero espresso in forma linguistica, resti al di sotto di una simile efficacia evocativa. Non torneremo su casi già citati, in cui nel confortare una persona, nel fare una dichiarazione d'amore o una conquista la parola diventa il mero veicolo di un'evocazione sentimentale dominata da uno stato d'animo. Ci sono per questo esempi piú semplici e prosaici. Gottfried Keller racconta che i coniugi Salander vogliono farsi vivi con un telegramma presso la figlia caduta in disgrazia. Martin Salander scrive il testo, ma la moglie non è contenta e lo riscrive: « Aveva aggiunto qualche paroletta opportuna per collegare i nomi e i verbi, che cosí com'erano sembravano blocchi di pietra, ma per il resto non aveva cambiato nulla ». E Salander si meraviglia: « È vero, tutto a un tratto fa un effetto gentile e affettuoso ». Il senso era rimasto lo stesso, ma con un nuovo contenuto affettivo. Questa situazione di fatto si ritrova in tutte le relazioni tra gli uomini. Noi diciamo che una stanza ci fa l'effetto di essere abitata o disabitata, personale o incolore, accogliente o no, orrida ecc. Ciò che conta, essenzialmente, non è che l'arredamento considerato in sé sia ottimo o scadente: una stanza arredata con mobili bellissimi può suscitare un'impressione fredda e scostante, mentre per esempio Tolstoj descrive bene come, quando Konstantin e Kitty Levin visitano il fratello morente di lui, in un cattivo albergo di provincia, Kitty riesce rapidamente, con qualche spostamento, con l'aiuto di alcune piccole cose che ha portato con sé, a trasformare la sgradevole e inospitale stanza d'albergo in qualche cosa che ricorda il paese natale.

Qui si tratta sempre soprattutto dell'insieme; ogni particolare ha soltanto un valore subordinato, sintomatico, e lo stato d'animo nasce ogni volta come un sistema concreto dell'effetto evocativo unitario, dalla connessione delle singole impressioni e associazioni piú diverse. Va inoltre osservato che questo stato d'animo unitario non è affatto suscitato sempre consapevolmente, come nei nostri esempi e come certo accade spesso nella vita. Ma si deve notare che in molti casi il sorgere dell'evocazione di uno stato d'animo – anche se essa è suscitata consapevolmente – presuppone l'impressione della spontaneità, del « non costruito », per poter produrre un effetto autentico. E ci sono altresí non pochi casi in cui uno stato d'animo sorge solo se è soggettivamente involontario. Una stanza, per diffondere uno stato d'animo di comodità, deve naturalmente essere arredata in modo giusto, opportuno; ma non è affatto necessario che questo sia il modo ottimo in senso tecnico-oggettivo: anzi, deve corrispondere ad esigenze quanto mai personali che possono avere un carattere casuale sia riguardo alla perfezione tecnica, sia riguardo all'unitarietà dello stato d'animo. L'evocazione di una tale struttura personale-momentanea è significativa, per lo stato d'animo,

anche quando dietro di essa, come abbiamo visto, si cela il motore di un'intenzione consapevole. Solo se questa non appare, di regola, può sorgere uno stato d'animo; quando quest'ultimo è troppo chiaramente ricercato, spesso l'effetto è deludente o anche comico.

Con tutto ciò speriamo di aver chiarito che i riflessi da noi riuniti sotto il titolo di sistema di segnalazione 1′ non vanno affatto concepiti come semplici riflessi condizionati nel senso pavloviano: essi, come quelli del sistema di segnalazione 2, sono invece segnali di segnali. Abbiamo già accennato piú volte a certi aspetti importanti di un'affinità strutturale e funzionale tra questi due sistemi superiori di segnalazione. Ora osserveremo ancora che entrambi non possono sorgere se non in rapporto col lavoro. È ovvio, senza dubbio, che il lavoro crea per l'uomo condizioni di vita, bisogni, capacità ecc. che necessariamente devono rinviare oltre la sfera del lavoro in senso stretto. Per il sistema di segnalazione 2 ciò è senz'altro evidente. Ma crediamo di avere anche mostrato che come base del sistema di segnalazione 1′ si deve considerare non solo il lavoro, bensí anche l'ozio, che può nascere soltanto sulla base del lavoro. Il linguaggio e anche le manifestazioni del sistema di segnalazione 1′, estremamente diverse tra loro, eterogenee, sono prodotte in quel processo storico-sociale che ha inizio quando l'uomo diventa uomo in virtú del lavoro. Ma, mentre il linguaggio assume fin dall'inizio una sua conformazione autonoma, inequivocabilmente riconoscibile, le manifestazioni del sistema di segnalazione 1′ restano disperse, non oggettivate, collegate tra loro solo attraverso il soggetto che le vive. Solo con l'arte, come vedremo, sorge una chiara oggettivazione per questi segnali. Ma abbiamo già parlato della struttura pluralistica della sfera estetica, sicché anche qui l'unitarietà di questo sistema di segnali è ben lungi dall'avere quella chiara evidenza che è propria del sistema di segnalazione 2, per il quale il linguaggio, quello quotidiano come quello della scienza, offre oggettivazioni di un'evidenza ben piú immediata. Accenneremo ancora in breve, per completare il nostro esame degli aspetti psicologici, alla struttura categoriale degli oggetti afferrati dal sistema di segnalazione 1′. Se si riflette sui casi da noi citati si noterà facilmente che negli oggetti cosí afferrati predominano categorie come sostanzialità e inerenza; quando invece diventano consapevoli a posteriori, con l'aiuto del sistema di segnalazione 2, spesso essi appaiono già soprattutto come rapporti causali, sia pure in misura non incondizionata ed esclusiva, e senza perdere necessariamente del tutto il loro carattere originario. Ciò indica già che la sfera estetica è il luogo di adempimento piú alto e piú adeguato del sistema di segnalazione 1′, e dimostra ancora – come abbiamo già detto trattando di queste categorie – che l'ampia e necessaria sostituzione della sostanzialità e dell'inerenza mediante la causalità non dimostra affatto la loro scomparsa, non le smaschera rivelando che sono inesistenti, meramente soggettive; indica soltanto la biforcazione, oggettivamente e storicamente inevitabile, tra due possibili modi di appercezione del mondo da parte dell'uomo: tra rispecchiamento disantropomorfizzante e – legittimamente – antropomorfizzante. Se ricordiamo ancora una volta che la funzione del sistema di segnalazione 1′ comporta necessariamente che esso si converta di continuo in altri sistemi di segnalazione, si capirà perché finora la psicologia non l'abbia inteso e riconosciuto come fenomeno unitario.

Nelle presenti considerazioni cerchiamo di tracciare le linee generali, di fissare per cosí dire la sede metodologica. Ma a ciò non si può arrivare, nemmeno approssimativamente, prima di avere chiarito almeno in modo sommario il ruolo e il contenuto, la funzione e l'interrelazione di rappresentazione e concetto nella psiche umana. La situazione generale di partenza è estremamente semplice. È noto che gli animali superiori sono capaci di formare rappresentazioni in cui le loro impressioni sensibili, il loro comportamento verso l'ambiente culminano come nella piú alta generalizzazione per essi possibile. Né si può dubitare che il sistema di segnalazione 2 rappresenti un'astrazione qualitativamente superiore, il mondo dei concetti. Per il nostro problema attuale sorge quindi la questione se le rappresentazioni (e anche le intuizioni) restino immutate quando sopra di esse si crea un sistema di concetti, o se in questa nuova totalità psichica sorgano nuovi contenuti, nuove funzioni, nuovi nessi strutturali che mutino sostanzialmente il carattere della rappresentazione (e anche dell'intuizione). A nostro giudizio, solo la seconda ipotesi può corrispondere alla realtà. In ciò è decisiva l'unità dinamica della vita psicologica, dalla quale necessariamente consegue che l'oggettivarsi degli oggetti riflessi, la loro illuminazione da parte del concetto, che si crea nel linguaggio una propria forma, si riflette sulla rappresentazione e sull'intuizione, conferisce loro un'oggettività e un carattere intellettuale che in origine, nell'animale, esse non potevano avere. Senza dubbio molte rappresentazioni animali sono straordinariamente acute e determinate. Per esempio Rudolf Mell descrive come le anatre selvatiche reagiscono con comportamenti affatto diversi di fronte a diversi rapaci (aquila di mare, falcone pellegrino, astore): cioè sono in grado di formarsi rappresentazioni ben differenziate di questi loro nemici. Naturalmente non possiamo conoscere con esattezza l'estensione e il contenuto di questa rappresentazione. Ma è quanto mai impro-

babile che esse vadano al di là di quei segni che rendono loro riconoscibili le singole specie di rapaci e che determinano le reazioni appropriate. Quando invece, come nell'uomo, sorgono i concetti, un dato animale per esempio viene fissato come un oggetto autonomo, le cui qualità sono riconosciute in misura sempre piú indipendente dalle varie reazioni immediate. Questo arricchimento di contenuto e questo arrotondamento nel concetto reagiscono poi sulla rappresentazione dello stesso oggetto: anche questa, come rispecchiamento, viene riferita alla totalità dell'oggetto, la cui direzione annuncia la trasformazione formulata da Hegel, e da noi sopra citata, del meramente noto nel conosciuto. Naturalmente l'esser noto e quindi l'esser imbevuto di sentimenti e intuizioni sensibili, secondo l'osservazione di Hegel pure già riportata da noi, l'accentuazione della particolarità rispetto al generale, continuano ad essere le caratteristiche principali della rappresentazione, in contrasto con la forzata astrattezza dei concetti.

Ma con ciò la rappresentazione (e anche l'intuizione), rispetto alla struttura che ha nella vita sensitiva degli animali, riceve nuovi accenti, nuove funzioni: il rispecchiamento piú completo di una cosa oggettivamente esistente nel suo essere in sé meglio approssimato e in un essere per sé molteplice e multilaterale, trascendente la mera immediatezza di una reazione concreta, trasforma la rappresentazione (e l'intuizione) da mere fasi preparatorie del concetto in integrazioni e correzioni della sua compiutezza astratta. Certo, per noi l'oggettività dell'oggetto sorge solo attraverso la sua definizione (parola) e determinazione (concetto) il piú possibile adeguati. Ma questa genesi è un processo continuo, sempre rinnovato, infinito, in cui l'arricchimento di contenuto è avviato « dal basso » dall'esperienza attraverso la mediazione dell'intuizione e della rappresentazione, e la precisione, la determinazione univoca è apportata « dall'alto » attraverso il concetto. Siccome la rappresentazione cela dunque in sé un piú esteso materiale di adempimento di quanto possa abbracciarne il concetto, essa diventa un correttivo del mondo concettuale, un organo di controllo che aiuta ad accertare e ad impedire un eventuale distacco dei concetti dalla realtà. I complicati processi, che ne derivano, d'interrelazione tra « alto » e « basso » e viceversa trovano nella rappresentazione un punto nodale e dànno ad essa una funzione relativamente autonoma nella vita psicologica, nel dominio pratico e teorico sul mondo. Questa sua funzione ci appare chiara se ripensiamo a fenomeni sopra analizzati, come il tatto, la conoscenza degli uomini ecc. In tal modo anche la connessione del sistema di segnalazione 1′ con i riflessi condizionati, e in pari tempo la sua esistenza indipendente da essi, sono illuminate sotto un nuovo aspetto. Queste considerazioni naturalmente potranno avere una vera conclusione solo nelle sezioni seguenti, in cui cercheremo di mettere in chiaro l'importanza di questo sistema di segnalazione per l'arte.

III. *Indicazioni indirette (animali domestici, patologia).*

Ma prima di passare ad esporre la funzione del sistema di segnalazione 1′ nell'arte vogliamo ancora chiarire il nostro fenomeno sotto due aspetti in un certo senso negativi, a scopo d'integrazione indiretta. Da un lato prenderemo in esame riflessi affini in singoli animali domestici, dall'altro cercheremo di stabilire se certe malattie mentali influiscono allo stesso modo sui due sistemi superiori di segnalazione. Consideriamo dapprima la situazione degli animali domestici. Per assumere il giusto punto di vista nei riguardi della vera natura e possibilità di sviluppo dei loro sistemi di riflessi, dobbiamo innanzi tutto definire con chiarezza quella « rivoluzione » delle loro condizioni di vita che trasforma la loro esistenza libera in un rapporto permanente con gli uomini. Innanzi tutto – questo vale per ogni animale domestico e anche per ogni animale tenuto in cattività – vengono a mancare i due fattori piú essenziali dell'ambiente che nella vita normale degli animali hanno suscitato i loro riflessi incondizionati e condizionati: la ricerca del cibo e la difesa dell'esistenza sempre minacciata. Nasce quindi una specie di analogia con l'« ozio » e la « sicurezza », i cui fenomeni conseguenti devono però essere valutati molto criticamente, poiché l'ozio e la sicurezza prodotti dal proprio lavoro e dalle condizioni di vita da esso create sono qualitativamente diversi da quelli imposti a un essere vivente dalla forza altrui. Inoltre alcuni animali domestici – soprattutto il cavallo e il cane, ma anche le scimmie che si tengono in prigionia per compiere su di esse esperimenti – si trovano di fronte a compiti in parte affatto nuovi, che non derivano organicamente dal proprio autosviluppo, come per gli uomini, e che invece sono imposti loro esclusivamente dai bisogni degli uomini. Naturalmente l'animale, in seguito al suo sviluppo anteriore, deve possedere certi presupposti fisiologici e anche psicologici per essere cosí usato, ma le funzioni che in esso vengono addestrate rappresentano una rottura rispetto al suo sviluppo anteriore. Naturalmente nella prassi la netta differenza che ne deriva appare attenuata in quanto molti animali sono addestrati e allevati per generazioni in vista di questo nuovo « impiego » (cavallo da corsa, cane da caccia). Neppure

cosí, tuttavia, la differenza qualitativa viene cancellata del tutto: non solo i compiti e le condizioni della loro esecuzione sono ideati dagli uomini e si contrappongono all'animale come un mondo esterno già dato, predisposto da altri, ma anche la psicologia viene condizionata da questi presupposti (caccia di animali selvatici e caccia da fermo, il trotto come andatura del cavallo ecc.).

È chiaro che qui gli animali devono formarsi e fissare riflessi completamente nuovi, spesso affatto opposti ai loro istinti innati, e quindi superare compiti, difficoltà che spesso oltrepassano anch'essi di molto il loro naturale orizzonte. Pavlov, nella descrizione dei suoi esperimenti sui cani, ha giustamente accennato a un tipo essenziale di difficoltà che qui si presenta. Il cane deve reagire a un effetto di luce che per tre volte non è confermato (il cane non riceve cibo), e sarà invece confermato dopo la quarta apparizione del segnale luminoso; il compito del cane è di reagire con riflessi condizionati giusti a questo procedimento complicato. Pavlov riassume cosí i risultati: « Un uomo, grazie al suo concetto del numero, giudicherebbe molto semplicemente, ma il cane non ha questo concetto generale. Non gli resta altro che distinguere la luce sulla base di certe sensazioni, che sono analoghe all'elaborazione di un processo d'inibizione in diversi riflessi condizionati. Se tutto il sistema si componesse di ripetuti stimoli luminosi dello stesso tipo, egli senza dubbio non avrebbe difficoltà a distinguere la prima, seconda e terza luce dalla quarta. Ma nella disposizione del nostro esperimento gli stimoli luminosi erano intercalati da altri, che per di piú erano diversi, forti e deboli, positivi e negativi. Le condizioni del compito da risolvere erano estremamente difficili. Tuttavia il cane lo risolse e di fatto di fronte ai primi tre stimoli luminosi si sviluppò un'inibizione, di fronte al quarto un processo completo di eccitazione positiva »[1]. Qui sono notevoli due momenti. In primo luogo l'animale si trova davanti a un compito che l'uomo può risolvere facilmente mediante il suo concetto di numero (o, in altri casi, mediante le sue rappresentazioni formali), e che invece per l'animale, incapace di formare questi concetti, presenta difficoltà straordinarie. Pavlov si rende anche ben conto che a questo punto la sua teoria dei riflessi non può fornire senz'altro e semplicemente la spiegazione del fenomeno. A proposito dell'esperimento sul cane, come abbiamo visto, egli si esprime in un modo molto piú generale e confuso del solito: al cane non resta altro che « distinguere la luce sulla base di certe sensazioni »; e a proposito dell'esperimento sul-

[1] PAWLOW, *Mittwochskolloquien* cit., II, p. 378. Osservazioni analoghe in rapporto alla rappresentazione formale astratta in un'esperimento su una scimmia: *ibid.*, p. 279.

la scimmia: « Sarebbe estremamente interessante scoprire, nei particolari, con quale procedimento fisiologico essa raggiunge lo scopo »[1]. In secondo luogo egli mette in risalto il fatto che quasi tutti i cani fallirono la prova, ad eccezione di due fratelli in cui l'agilità della reazione era particolarmente sviluppata.

Naturalmente anche nello stato di libertà gli animali di una specie non reagiscono in modo del tutto uguale all'ambiente. Uno dei massimi meriti scientifici di Pavlov è proprio di avere accertato la diversità dei tipi nel sistema nervoso dei cani. Ma abbiamo già osservato che il mondo « artificiale » degli esperimenti pone compiti assai piú complicati che l'esistenza normale degli animali domestici; e si tenga conto ancora una volta che anche questa è di gran lunga piú complicata dell'esistenza naturale degli animali liberi. È chiaro che la distinzione di « attitudine » deve apparire sempre piú differenziata in rapporto al complicarsi delle condizioni della reazione. E dobbiamo sempre tener presente che non si tratta soltanto di differenze fisiche (forza ecc.), ma anche, e spesso soprattutto, di differenze psichiche. Lo si è già visto nei casi sopra citati da Pavlov. Thomas Mann, al quale dobbiamo splendide osservazioni su cani, racconta per esempio che all'aperto il suo cane Bauschan riusciva benissimo a superare ogni ostacolo, mentre era impossibile indurlo a saltare un bastone: vi passava sempre sotto e neppure le punizioni piú temute potevano costringerlo a fare diversamente. Questo è un esempio evidente di tipica mancanza di talento. I conoscitori di cavalli e di cani, i domatori potrebbero certo fornire molto materiale su questo problema. Si sa per esempio che alcuni cavalli da corsa sono combattivi, migliori nel *finish*, altri no, che l'abilità nel salto degli ostacoli non è affatto sempre proporzionale alle altre doti (velocità, resistenza) ecc.

Poiché non siamo intenditori, ci sia permesso di richiamarci a un altro esempio letterario, al Tolstoj di *Anna Karenina*. Tolstoj, che ebbe sempre molto a che fare con i cavalli, specialmente in gioventú, descrive qui un cavallo particolarmente « dotato », Frou-Frou di Vronskij. Già prima della corsa l'allenatore gli dice di non trattenere né incitare il cavallo davanti agli ostacoli: « lasciategli scegliere come vuole ». Durante la corsa Vronskij vuole superare un rivale che lo precede, ma questi non gli lascia libero il lato vantaggioso della corda. Appena Vronskij decide di superarlo dall'esterno, il cavallo si è già mosso in questo senso. Infine Tolstoj descrive anche questo episodio: si deve saltare un fiu-

[1] PAWLOW, *Mittwochskolloquien* cit., II, p. 279.

micello, ma il cavallo e il cavaliere che precedono sono caduti e rotolano proprio dove Frou-Frou dovrebbe spiccare il salto. Ma, scrive Tolstoj, « Frou-Frou, come un gatto che cade, in pieno salto si spostò di scatto con le zampe e col dorso, superò il cavallo a terra e volò oltre ».

A nostro parere questi fatti – che certo un competente potrebbe moltiplicare – difficilmente si possono spiegare con i semplici riflessi condizionati. Negli ultimi due casi – in particolare nell'ultimo – si tratta di una situazione nuova, inaspettata, imprevedibile, alla quale il cavallo non poteva essere addestrato. Esso doveva possedere qualche cosa di ciò che piú sopra – con parole di Gehlen – abbiamo definito fantasia motoria e sensitiva, per poter reagire in modo immediato e giusto a una situazione cosí radicalmente nuova. S'intende che una certa variazione delle circostanze esiste in ogni atto di reazione verso il mondo esterno. I riflessi condizionati esprimono proprio quel grado che suole manifestarsi nella vita normale degli animali superiori. Ma abbiamo visto che talvolta i compiti posti dall'uomo agli animali domestici vanno oltre, e in direzioni assai diverse. Non tutti gli animali domestici riescono a soddisfare queste richieste. Quelli che vi riescono, devono quindi sviluppare a un grado superiore, mediante l'addestramento, le loro capacità. In tal modo, in generale, il sistema dei riflessi condizionati viene decisamente perfezionato. Tuttavia la logica delle cose, che non dipende dalle capacità innate degli animali domestici ma dalla qualità dei compiti loro imposti, fa sorgere problemi per la cui soluzione non bastano neppure questi riflessi condizionati sviluppati al massimo, in parte perché la loro soluzione piana e semplice presuppone concetti umani (l'esempio del cane di Pavlov), in parte perché possono emergere situazioni imprevedibili (il salto di Frou-Frou). Noi crediamo – e proponiamo agli studiosi competenti di verificarlo – che in casi simili, in certi animali domestici evoluti al massimo, i riflessi condizionati s'innalzino al livello di una specie di sistema di segnalazione 1′.

Finora nelle nostre considerazioni abbiamo lasciato in disparte un fattore d'importanza decisiva, cioè l'interrelazione diretta tra uomo e animale domestico; lo abbiamo fatto perché apparisse chiara la funzione del lavoro con i suoi motivi qualitativamente nuovi. Ora è però il momento di considerare anche il rapporto tra uomo e animale, che per il nostro problema è un elemento determinante. Engels, dopo aver fatto derivare il linguaggio dal lavoro, parla diffusamente di questo problema: « Quel poco che le bestie, anche le piú sviluppate, hanno da comunicarsi se lo possono comunicare anche senza un linguaggio articolato. Nessuna bestia allo stato di natura sente come una mancanza il fatto di non parlare o di non poter comprendere il linguaggio umano. Le cose non stanno in modo del tutto diverso per le bestie che sono state addomesticate dall'uomo. Nella consuetudine con l'uomo, il cane ed il cavallo hanno fatto talmente l'orecchio al linguaggio articolato da poter comprendere facilmente qualsiasi lingua, nei limiti delle idee ad essi accessibili. Hanno inoltre acquistato la capacità di provare dei sentimenti, che prima erano ad essi estranei: come l'attaccamento all'uomo, la riconoscenza ecc. Chi ha avuto consuetudine con queste bestie non si sottrae facilmente all'idea che ci siano parecchi casi nei quali esse, *adesso*, sentono come una mancanza la loro incapacità di parlare; mancanza alla quale certo non si può piú purtroppo portare un rimedio perché i loro organi vocali si sono ormai troppo nettamente differenziati in una ben determinata direzione » [1]. L'unico punto in cui questa eccellente analisi di Engels suscita qualche dubbio è l'ultimo passo, secondo cui l'incapacità dell'animale domestico di esprimersi in forma articolata è dovuta esclusivamente al fatto che i suoi organi vocali non possono piú svilupparsi. Noi crediamo – proprio perché convinti dalle considerazioni di Engels – che la formazione del linguaggio articolato negli uomini sia connessa alla necessità di formare, nel lavoro, concetti per il lavoro, e che questo bisogno imperioso dell'esistenza umanizzata abbia a poco a poco fatto prevalere l'articolazione. Se il pappagallo ha anche organi vocali, come dice Engels, ciò non contraddice la nostra concezione, poiché anche nel suo caso si può parlare soltanto di singole parole o al massimo di frasi, ma non di un linguaggio come quello umano. Non sappiamo quanto sia durato il processo di formazione del linguaggio realmente articolato. Ma certamente l'animale, in uno stadio che non ha ancora prodotto da sé simili bisogni, messo in relazione con l'uomo concettualmente e linguisticamente evoluto, in rapporto con un'attività in cui senza dubbio all'animale è imposta una certa autonomia nell'eseguire gli ordini degli uomini, ma le cui condizioni, premesse ecc. esso ha trovato già predisposte, non creerà mai da sé un linguaggio. Poiché dunque qui si può parlare solo di un lavoro tra virgolette, di un quasi-lavoro, è anche impossibile che sorgano concetti, rispecchiamenti della realtà che esigano l'espressione linguistica articolata. Ricordiamo la giusta affermazione di Pavlov, che il cane non ha alcun concetto del numero, osservando altresí che il lavoro umano e le forme sociali sorte col suo aiuto hanno dovuto percorrere un lungo cammino (del proprio lavoro!), prima che l'uomo fosse capace di formare concetti di numero. Uno svi-

[1] ENGELS, *Dialektik in der Natur* cit., p. 696 [p. 186].

luppo simile non può essere compiuto dall'animale domestico, trasferito nella nuova esistenza già predisposta, fisiologicamente impreparato ad esso.

Questo stato di cose si manifesta anche nel fatto che nell'uomo le relazioni sorte dal proprio lavoro, la loro capacità ricettiva e i loro modi d'espressione assumono un carattere generale, universale, mentre ciò che si sviluppa nell'animale inserito in una civiltà di lavoro precostituita è rigorosamente orientato in vista dei bisogni dell'uomo e specializzato in questo senso. In questo campo ristretto possono sorgere manifestazioni complicate, ma il resto del mondo non ha nulla a che vedere con queste differenziazioni. La cosa è ben descritta da Theodor Fontane. Quando la sua Effi Briest torna affranta dai genitori, sente la mancanza del suo terranova, che per lei era stato un amico. Suo padre ha un cane da caccia che però, essa dice, è « cosí stupido che si muove solo quando il cacciatore o il giardiniere prendono dal muro il fucile ». Il cane da caccia non ha alcuna parte nel romanzo. Ma la « stupidità » che Effi gli attribuisce nel suo giudizio soggettivistico non esclude che a caccia sia capace di bravure simili a quelle compiute dal cavallo Frou-Frou di Vronskij nella corsa a ostacoli. Questi sono risultati specifici di un addestramento, le cui conquiste psichiche non s'irradiano universalisticamente su tutta la vita degli animali, ciò che invece è affatto ovvio nel caso dell'uomo che le consegue nel processo lavorativo scaturito da proprie esigenze.

Tutto ciò non muta il fatto che Engels descrive molto giustamente come nei rapporti tra uomo e animale si osservi e si esprima questo sentimento, che va oltre qualsiasi sistema, per quanto perfezionato, di riflessi condizionati. Senza dubbio, se tra cavaliere e cavallo c'è un'intesa rapida e giusta, alla base di essa c'è un sistema ben elaborato ed esercitato di riflessi condizionati. Ma ciò, come abbiamo visto, vale anche per i rapporti tra uomini. Per esempio Thomas Mann racconta che il suo Bauschan sa bene quando il padrone va a Monaco e quando vuole passeggiare nei dintorni; il cane – anche qui la descrizione di Thomas Mann è precisa – qualche volta ha cercato inutilmente di correre dietro al tram, si è perduto, quindi ha ben fissato dentro di sé come riflesso condizionato le due direzioni che da casa portano rispettivamente a Monaco e alla passeggiata, e segue il padrone solo quando questi prende la seconda strada. Un po' diverso è il caso, narrato da Tolstoj, di Levin che torna depresso nella sua tenuta, dopo avere cercato moglie inutilmente, e il suo vecchio cane da caccia sente subito che il padrone è triste. Darwin parla di un paviano anubi che il guardiano stuzzicava fino a farlo infuriare per poi riconciliarsi con lui tendendogli la mano. « Appena la riconciliazione era avvenuta, il paviano alzava e abbassava rapidamente le mascelle e le labbra e appariva soddisfatto. Rideva »[1]. Lo stesso ho conosciuto un cane di San Bernardo – apparteneva a una mia conoscente – che ai visitatori della padrona dimostrava in forme molto sfumate maggiore o minore simpatia, un'antipatia leggera o decisa; ciò faceva mantenendo un comportamento irreprensibile e senza che per esempio nessuno gli portasse cibi preferiti o altro. Ma si può arrivare a provare e ad esprimere sentimenti anche piú complicati. Pavlov racconta che una sua collaboratrice, il cui cane aveva per lei una particolare tenerezza, volle provocare in esso un riflesso locale impiegando una debole corrente; « ma il cane resisté, non reagí a nessun richiamo affettuoso, dopo lo stimolo non manifestò riflessi condizionati e rifiutò il cibo ». Lo stesso Pavlov dice, nel suo linguaggio psicologico, che « il cane si sentiva offeso dalla padrona ». E infatti, quando lo stesso esperimento fu compiuto da un altro collaboratore verso il quale non esisteva questo rapporto d'affetto, esso riuscí perfettamente. Anche Thomas Mann osserva nel suo Bauschan un simile risentimento, collera mista a disprezzo. È significativo che in simili casi Pavlov, con la sua alta onestà critica, raramente esprime un giudizio categorico. In questo caso, dopo avere affermato che il cane era offeso, egli dice: « Dal punto di vista antropomorfico ciò è molto semplice. Perciò anche la psicologia è utile, dato che comunque ha formulato un gran numero di complicate relazioni nervose ». E aggiunge: « Dai nostri reperti fisiologici non vogliamo passare troppo affrettatamente a interpretare sentimenti soggettivi. Prima o poi ci arriveremo e saremo in grado d'intenderli... »[2].

Anche nelle nostre considerazioni non vogliamo andare oltre. Volevamo soltanto richiamare l'attenzione su fatti la cui interpretazione resta quanto mai problematica se si fonda sui soli riflessi condizionati, e che invece diventano del tutto comprensibili se si suppone che il sistema di segnalazione 1′ sia in qualche modo prefigurato e qualche volta esista addirittura chiaramente in animali viventi in simili circostanze. Con ciò naturalmente il problema non è ancora posto con chiarezza, per non dire poi risolto. Infatti il sistema di segnalazione 1′, in cooperazione col secondo, ha una funzione del tutto diversa rispetto a quando deve assumere da solo tutto ciò che nella vita di questi animali esorbita dai meri riflessi condizionati. Tuttavia una siffatta problematica psicologica si può facilmente spiegare come conseguenza di quell'essere con-

[1] DARWIN, *Gesammelte Werke* cit., V, pp. 135 sg.
[2] PAWLOW, *Mittwochskolloquien* cit., III, pp. 394 sgg.

traddittorio che è assegnato a questi animali in seguito alla loro situazione paradossale nel mondo umano. E proprio la teoria pavloviana che fissa su base funzionale e non anatomica tutti i riflessi, con la conseguente possibilità del loro trapassare l'uno nell'altro, sia verso l'alto che verso il basso, secondo quanto è richiesto dall'adattamento di un dato essere vivente al mondo esterno, apre la possibilità – solo una possibilità, certo – di riconoscere nel sistema di segnalazione 1′ l'organo capace di soddisfare le necessità di adattamento che qui sorgono.

Passiamo ora ai problemi che emergono nella patologia. (Anche qui l'autore deve dichiarare subito che può parlare di questi problemi solo con la modestia e il riserbo del non specialista). Lo stesso Pavlov descrive con la sua consueta esattezza e oggettività un caso che per noi è di estremo interesse. Si tratta di un caso di epilessia con conseguente disturbo del linguaggio, che si può definire un esempio tipico di « afasia motoria ». Il malato era un artista e, poiché la sua mano destra non era offesa, egli conservava intatta la sua capacità di disegnare. Dopo l'attacco non riusciva quasi per niente a parlare, diceva soltanto « bo-bo-bo » e capiva molto male. « Ben presto si vide che poteva intendersi con gli altri per mezzo di disegni. Se per esempio voleva fare un bagno, disegnava un uomo in una vasca, se desiderava che si accendesse la stufa, disegnava una stufa, se voleva che gli dessero una medicina, disegnava una bottiglia di medicina ». A commento di questa osservazione di fatti, Pavlov aggiunge: « Ciò illustra in certo senso la possibilità di una scissione del primo sistema di segnalazione dal secondo »[1]. Qui appare di nuovo con chiarezza quanto vi sia di problematico, o meglio d'incompleto nella teoria pavloviana dei due sistemi di segnalazione. Intanto, non è proprio lo stesso se uno, incapace di reagire con intelligenza alla parola albero, riconosce un albero reale o un albero disegnato, giacché nel secondo caso probabilmente abbiamo già un segnale di segnali. Diciamo probabilmente, perché possono senz'altro esistere persone per le quali certe immagini, divenute familiari con l'abitudine, costituiscono già semplici riflessi condizionati. Ma la cosa è molto piú complicata se il paziente incapace di parlare s'intende con gli altri disegnando lui stesso gli oggetti. Contrariamente a quanto ritiene Pavlov, il disegnare un oggetto non può in nessun caso essere considerato un semplice riflesso condizionato. Se la parola albero deve essere interpretata come segnale di segnali, un albero disegnato contiene del pari una

[1] PAWLOW, *Mittwochskolloquien* cit., II, p. 446. Nelle considerazioni che seguono non intendiamo affatto discutere la ricca bibliografia; anche qui vogliamo soltanto esporre il problema in generale.

concezione generalizzante dell'albero immediatamente percepito, che nella sua immediatezza provoca un riflesso incondizionato o condizionato.

Trascurando questo fatto importante, Pavlov non osserva proprio la peculiarità di questo malato. Questi infatti intende esattamente una parola, ma di fronte a due parole diventa incapace. Questa incapacità sembra estendersi anche al disegno, al sistema di segnalazione 1′ come lo definiamo noi. Il medico gli mostra un disegno comprendente guanti, cappello e bastone. « Egli disegnò i guanti. Gli chiesi: "Ancora qualche cosa?" Egli disegnò i guanti. Guarda a lungo e dice: "Bastone". Osserva il disegno ma non vede il cappello. Ma quando io copro i guanti e il bastone, dice: "Ah, un'altra cosa" e disegna il cappello ». Questo quadro è completato da un « particolare interessante »: « Egli non riesce a disegnare due oggetti indipendenti, ma è capace di rendere i rapporti tra uomini e oggetti. Alla frase: "Una donna fa il bucato" egli disegna una donna che lava. Alla frase: "L'artista disegna un ritratto" egli disegna un artista intento al lavoro. Ciò dunque significa che se gli suggeriamo piú parole, e queste parole rappresentano un'immagine visiva, in tal caso egli può rappresentarle insieme »[1]. Pavlov non si sofferma affatto su quest'ultima osservazione, che invece a nostro giudizio offre la chiave del problema qui sollevato. Infatti nel caso del cappello, bastone ecc. non c'è nesso visivo tra gli oggetti disegnati; ognuno di essi deve essere considerato a sé, e agisce il meccanismo perturbatore, mentre nel caso della lavandaia e del pittore gli oggetti sono dati in un nesso visuale-pittorico, di fronte al quale il suo sistema di segnalazione 1′ può diventare operante nella sua relativa integrità. Crediamo dunque che qui la spiegazione di Pavlov, secondo cui solo il primo sistema di segnalazione è rimasto intatto, non sia sufficiente per intendere il carattere specifico di questo caso.

Sull'attività artistica degli alienati esiste un'ampia letteratura. I risultati devono però essere usati con la massima cautela. In primo luogo, infatti, una prevenzione dogmatica a favore di certe tendenze artistiche contemporanee (per esempio del surrealismo) induce a sopravvalutare enormemente la produzione di schizofrenici; è il caso di H. Prinzhorn. In secondo luogo, le posizioni ideologiche di singoli studiosi agiscono nella stessa direzione: cosí Kretschmer considera la pazzia addirittura favorevole per la produzione artistica, mentre Jaspers ritiene che essa elimini certe inibizioni. In terzo luogo la storia della malattia è com-

[1] PAWLOW, *Mittwochskolloquien* cit., II, pp. 447 sg.

prensibilmente piú problematica proprio nel caso di pittori importanti, che ci potrebbero offrire le osservazioni piú istruttive: talvolta conosciamo solo gli anni della follia acuta, spesso non sappiamo se determinate opere d'arte non siano nate negl'intervalli di coscienza lucida ecc. (questo difetto d'informazioni è particolarmente sensibile nel caso di Van Gogh). Per malati che vengono assistiti in manicomi chiusi e per i quali è registrato il decorso esatto della malattia, è molto piú facile orientarsi. Il fatto che, anche nel migliore dei casi, il valore estetico di produzioni simili è quanto mai dubbio, non può costituire un ostacolo decisivo per le nostre considerazioni. Noi cerchiamo soltanto di sapere se in certi casi patologici il sistema di segnalazione 1′ da noi presupposto resta indisturbato, o è meno disturbato del sistema di segnalazione 2. Come non ricorriamo agli esempi di Kant o Hegel per indicare l'attività non inibita del secondo sistema, cosí non siamo obbligati a citare, come termini di confronto, Rembrandt o Michelangelo e neppure Van Gogh; il fatto che un quadro o un disegno – dal punto di vista psicologico – ha un carattere estetico, e che la sua genesi non può essere spiegata col funzionamento dei sistemi di segnalazione 1 e 2, non deve affatto condurre ad impostare le questioni del valore estetico.

Nonostante tutte queste fonti di errore crediamo che chiari indizi dimostrino che alcuni alienati, soprattutto schizofrenici, benché la loro capacità di pensare e di esprimersi mediante il linguaggio (cioè il loro sistema di segnalazione 2) sia completamente turbata, siano però in grado di esprimersi figurativamente: cioè il loro sistema di segnalazione 1′ non è sconvolto e deformato come l'altro sistema superiore di riflessi. A noi qui importa unicamente di rendere plausibile questa possibilità. Essa infatti offre un argomento di piú a sostegno dell'autonomia di tali riflessi. Insistiamo sulla parola possibilità perché il profano in materia di patologia non può permettersi di pronunciare un giudizio concretamente determinato su questi problemi; tuttavia, anche se questa autonomia, questa – relativa – indipendenza dal funzionamento del secondo sistema di segnalazione emerge chiara solo in alcuni casi, la nostra ipotesi avrà ricevuto una conferma essenziale. Ha quindi scarsa importanza il fatto che i casi osservati di alienati dediti all'arte siano assai poco numerosi; Prinzhorn li valuta a circa il due per cento [1]. Infine, ci sia consentito di fare anche la seguente osservazione metodologica: finora abbiamo considerato le manifestazioni del sistema di segnalazione 1′ nella vita, e solo nella sezione seguente passeremo ad esaminare

[1] H. PRINZHORN, *Bildnereien der Geisteskranken*, Berlin 1923, pp. 15 e 340.

la sua funzione nell'arte. Sarebbe forse ovvio chiederci perché non rimandiamo a quella sezione queste osservazioni sui disturbi della vita psichica. Crediamo che non sia difficile ricavare la risposta dalla nostra esposizione. Abbiamo messo in risalto la labilità, talvolta eccezionale, di questi riflessi nella vita, il loro frequente trapassare e convertirsi nei segnali 1 e 2. Sarebbe dunque necessario elaborare da specialisti un materiale grandissimo per ottenere in questo campo – non ancora nettamente delineato – risultati in qualche misura evidenti. Invece l'attività artistica offre un terreno oggettivo, univocamente determinabile, sul quale anche il profano, fondandosi su ricerche specialistiche, può riuscire a mettere in chiaro alcuni aspetti.

In molti casi gli alienati ricorrono alla matita o al pennello per esprimere ciò che sentono; preferiscono questo mezzo alla parola o alla scrittura. Naturalmente ci sono anche malati che insieme scrivono e disegnano. In tali casi si manifesta spesso un'evidente discrepanza tra le loro capacità espressive nell'uno e nell'altro mezzo. Nei disegni l'espressione è sempre comprensibile, mentre i loro scritti sono spesso sconnessi e incomprensibili [1]. Qualche volta questo desiderio di espressione figurativa appare spontaneo solo dopo lungo tempo. Cosí la Jakab racconta di un malato che cominciò d'improvviso a disegnare dopo dodici anni d'internamento [2]; a volte questo desiderio si estingue spontaneamente com'era sorto. In molti casi la coscienza della propria attività è molto scarsa. I malati non si accorgono che i loro disegni sono stereotipi; uno di essi non si accorgeva neppure che le sue figure erano nude; interpellato in proposito, rispose: la signora porta una croce o una collana [3]. Solo di rado i soggetti dei disegni hanno rapporto con le idee fisse; in ogni caso non sono collegati al tempo e al luogo in cui vengono eseguiti [4]. Sotto l'aspetto formale, I. Jakab osserva che i disegni sono per lo piú bidimensionali, senza prospettiva, senza terza dimensione; e non solo quelli eseguiti da coloro che prima non avevano mai disegnato o dipinto, e quindi non sono padroni della tecnica: anche in artisti di professione si osserva la scomparsa della prospettiva [5]. Su questa questione torneremo piú avanti.

Particolare interesse presenta il caso Franz Pohl, studiato da Prinzhorn [6]. Come diplomando delle scuole di belle arti di Monaco e Karls-

[1] I. JAKAB, *Dessins et peintures des aliénés*, Budapest 1956, pp. 120 sg.
[2] *Ibid.*, p. 48.
[3] *Ibid.*, p. 15.
[4] *Ibid.*, pp. 112 e 115.
[5] *Ibid.*, p. 48.
[6] PRINZHORN, *Bildnereien der Geisteskranken* cit., pp. 271 sgg.

ruhe egli possiede da prima la tecnica del disegno. Nel parlare si confonde sempre piú, le sue frasi diventano sempre piú incomprensibili. « Una conversazione – dice Prinzhorn – ormai naturalmente è diventata impossibile ». Invece la sua produzione artistica si sviluppa senza posa, procedendo dai disegni comunemente « realistici » dei primi tempi verso un fantastico singolare. Senza addentrarci qui nei giudizi di valore, quanto mai prevenuti, di Prinzhorn, dobbiamo approvare dal punto di vista psicologico le sue osservazioni in quanto i disegni del primo periodo fanno pensare all'attività di un artigiano capace di continuare il proprio lavoro anche nello stato di pazzia; appunto perché il primo sistema di segnalazione è rimasto intatto anche nell'alienazione mentale. La psicologia dell'attività posteriore è essenzialmente diversa. Se si considerano senza pregiudizi – sempre prescindendo dai giudizi di valore di Prinzhorn – le illustrazioni 160 (animale favoloso) e 161 (Madonna con cornacchie) si deve riconoscere in esse un senso dell'atmosfera generale che non si può non definire artistico e una ricerca coerente di espressione compositiva. (Come sempre in questi casi, ciò che importa è di afferrare questa qualità psicologica dell'intenzione, indipendentemente da ogni valutazione estetica della sua natura, del grado della riuscita ecc.). Se si guardano i suoi lavori piú tardi, i piú ammirati da Prinzhorn, si vede sí che la visione generale è sempre piú confusa, e quindi la composizione piú incerta, ma anche in questi dipinti resta pur sempre un'armonia cromatica, bidimensionale, decorativa. Quindi Pohl, secondo l'affermazione di Prinzhorn, « continuava a sviluppare la sua tecnica consueta mentre era già completamente in preda all'afasia »[1].

Simile è il caso Joseph Sell[2]. Anche qui l'evoluzione ha inizio con quadri dettati da un sentimento (relativamente) realistico. In parte essi hanno un contenuto determinato da rappresentazioni sadiche (come « Motivo sadico », illustrazione 149), in parte esprimono determinati stati d'animo nella raffigurazione del mondo esterno (« Veduta di città », illustrazione 153). Questi presentano una certa composizione dinamica e cromatica, nel senso che abbiamo spiegato sopra. Anche qui si tende verso una composizione cromatica decisamente bidimensionale, decorativa, che però in certi casi mira a esprimere chiaramente un determinato stato d'animo. Notevole è la progressione dell'allegorismo nel rapporto del soggetto verso l'esecuzione figurativa (« Rappresentazione motivata di Dio », illustrazione 154). Lo stesso Sell spiega cosí il

[1] PRINZHORN, *Bildnereien der Geisteskranken* cit., p. 340.
[2] *Ibid.*, pp. 256 sgg.

senso interno ricercato nel dipinto: « Questo è Dio, che appare come una scimmia con un berretto di porpora; a destra è il suo occhio cristallino, col quale guarda nell'universo; sotto è il suo occhio posteriore, col quale guarda la terra »[1]. Mentre il « senso interno » contiene puri vaneggiamenti, soprattutto nella sua formulazione verbale, il quadro presenta invece una composizione cromatica decorativa bidimensionale il cui carattere artistico – sempre nel senso psicologico, non critico-estetico – è indubbio. Il nesso tra contenuto e rappresentazione è puramente allegorico, cioè ricavabile solo dalla spiegazione, non dal quadro stesso. L'attività successiva di Sell va ancora oltre lungo questa tendenza.

Se vogliamo intendere giustamente il fenomeno psicologico che qui si manifesta, dobbiamo prescindere del tutto dall'entusiasmo di Prinzhorn per l'arte contemporanea (surrealismo ecc.), dal quale deriva la sopravvalutazione acritica di queste opere degli alienati, e in pari tempo mettere in disparte lo stesso nostro rifiuto dell'arte d'avanguardia. Ripetiamo: qui non c'interessa stabilire se queste opere hanno o non hanno un valore estetico; c'interessa invece di sapere fino a che punto esse presentino – psicologicamente – un certo carattere estetico, per poter dare una risposta piú chiara alla nostra questione: se, quando il sistema di segnalazione 2 sia danneggiato o anche completamente sconvolto, il sistema di segnalazione 1′ possa ancora lavorare indisturbato, almeno relativamente. Per chiarire concretamente la questione, sono necessarie alcune osservazioni sul progressivo prevalere del decorativismo bidimensionale sulle tendenze realistiche, intese anche qui in senso psicologico, immune da valutazioni estetiche, come tendenze verso la riproduzione fedele della realtà oggettiva, attraverso i mezzi elaborati nel corso dell'evoluzione storica dell'arte, quali la prospettiva ecc. Per escludere del tutto che il punto di vista estetico dell'autore possa influire sulla descrizione e sull'interpretazione psicologica del fenomeno, tratteremo il problema rifacendoci esclusivamente alla concezione del noto storico dell'arte B. Berenson, senza prendere posizione critica verso di essa. Il Berenson distingue nell'arte due principî decisivi, quello dell'illustrazione e quello della decorazione. Egli dice: « Nell'opera d'arte è illustrazione tutto ciò che noi non apprezziamo per la sua propria qualità artistica, contenuta nell'opera stessa, per la qualità del colore, della forma o della composizione, e che invece ci parla attraverso il significato che la cosa ha fuori dell'opera d'arte, sia nel mondo ester-

[1] PRINZHORN, *Bildnereien der Geisteskranken* cit., p. 270.

no, sia nel mondo interiore dello spirito »[1]. In contrapposizione ad essa, egli definisce cosí il decorativo: « Per decorazione intendo tutti quegli elementi dell'opera d'arte che si rivolgono direttamente ai sensi, come il colore e il tono, o mediante i quali essa suscita determinate rappresentazioni, come per esempio quella della forma o del movimento »[2]. In questo contesto non abbiamo alcuna intenzione di criticare la concezione di Berenson; essa c'interessa unicamente quale descrizione di dati di fatto estetici dovuta a un vero conoscitore della materia, descrizione che, quand'anche la sua base teorica e le conclusioni da essa dedotte mancassero di ogni validità, è appropriata per chiarire un determinato aspetto della prassi artistica. Questo aspetto, a nostro parere, si può indicare in questo modo: ciò che Berenson chiama decorativo, comprende quegli elementi della prassi artistica in cui domina esclusiva o per lo meno è di gran lunga prevalente la pura attività del sistema di segnalazione 1′, mentre ciò che egli definisce illustrazione tende verso quel lato di questa prassi in cui assumono valore anche quei contenuti e forme della realtà per la cui elaborazione serve almeno in parte, ossia è del pari competente, il sistema di segnalazione 2. Ogni arte autentica crea qui – anche Berenson non lo nega – una sintesi organica; cioè – come abbiamo già spesso mostrato e nella prossima sezione spiegheremo con speciale riferimento al nostro problema attuale – i contenuti e le forme acquisiti dal sistema di segnalazione 2 devono essere elaborati di nuovo dal sistema di segnalazione 1′ in conformità delle esigenze di evocazione. Per il problema che ora dobbiamo trattare non è decisivo il vedere in che punto Berenson collochi questioni come quella della prospettiva ecc. La storia dell'arte dimostra che nella loro elaborazione ha avuto una funzione decisiva la scienza (il sistema di segnalazione 2), e nell'opera di grandi artisti che in pari tempo furono studiosi di valore (Piero della Francesca, Leonardo da Vinci ecc.) si può vedere bene quanti sforzi sia costato il rielaborare metodi e risultati scientifici per farne componenti organiche di un'arte vera.

Se si considerano le opere degli alienati dal punto di vista cosí raggiunto, non sembra piú troppo difficile comprendere – almeno nei contorni astratti – i principî del processo nel suo decorso. Nei casi tipici si vede che tutto ciò che è sorto dalla rielaborazione estetica di contenuti e forme originariamente acquisiti mediante il funzionamento del sistema di segnalazione 2, nelle opere degli alienati non esiste oppure, se all'inizio in qualche modo è conservato, di solito scompare progressiva-

[1] B. BERENSON, *Mittelitalienische Malerei*, München 1925, pp. 21 sg.
[2] *Ibid.*, p. 13.

mente. Invece ciò che costituisce il campo specialissimo, per cosí dire immanente del sistema di segnalazione 1′ resta piú o meno intatto, anche quando la facoltà di pensare e di esprimere il pensiero nel linguaggio scompare del tutto o quasi del tutto in seguito alla pazzia[1]. La concezione pavloviana secondo cui il primo sistema di segnalazione resta integro quando il secondo è offeso non basta a chiarire questi fenomeni, se non altro perché le opere degli alienati non possono affatto essere considerate come semplici riflessi condizionati. La fantasia degli schizofrenici dispone di essi facendone l'uso piú libero e li inserisce anche in contesti che nel loro insieme hanno un senso determinato, che esorbita decisamente dal primo sistema di segnalazione (effetto decorativo, stato d'animo, composizione cromatica). Quindi è chiaro che qui possono restare operanti potenze psicologiche non riconducibili a riflessi condizionati. D'altra parte – come si può dedurre dalle nostre ultime considerazioni – anche il rapporto tra i sistemi di segnalazione 1 e 1′ si allenta: diventa piú povero, unilaterale, confuso, turbato ecc. Il sistema di segnalazione 1′ – proprio per questa possibilità di allontanarsi dalla sua base – dimostra di essere un sistema di segnalazione di segnali. Ma il legame che lo collega ai riflessi incondizionati e condizionati non è soltanto di gran lunga piú stretto e intimo di quello del sistema di segnalazione 2 (qui sta uno dei motivi che hanno indotto in errore Pavlov su questo problema): è chiaro che esso è anche qualitativamente e strutturalmente diverso da quello esistente tra i sistemi di segnalazione 1 e 2. Come siano costituiti in concreto questi legami, è un altro dei problemi che nelle nostre considerazioni cerchiamo di suggerire alla psicologia fisiologica; per i motivi piú volte addotti, qui non pensiamo affatto di avanzare proposte per la sua soluzione.

Infine crediamo che un modo di vedere come quello da noi proposto possa chiarire metodologicamente anche la questione, oggi per vari aspetti confusa, secondo cui l'« arte » degli alienati avrebbe in linea di principio un valore uguale a quello dell'arte primitiva, dei disegni infantili e delle piú moderne correnti artistiche. Innanzi tutto si noti che in origine questa tendenza unificatoria prende le mosse da determinate correnti artistiche moderne. Ora, è generalmente noto, ed è anche caratteristico per tutte le nuove correnti, che quando esse ritengono o pre-

[1] Questo processo si può seguire con particolare chiarezza in un ignoto pittore schizofrenico le cui opere sono conservate nella raccolta di W. Maclay a Londra. Di lui abbiamo cinque lavori raffiguranti gatti. Il primo è ancora in gran parte realistico. Nel corso del processo patologico si passa al decorativo-bidimensionale finché si arriva all'ornamento decorativo in cui non esiste piú traccia di gatti. Ma anche quest'ultimo lavoro è «estetico» nel senso psicologico qui indicato. H. VOLMAT, *L'art psychopathologique*, Paris 1955, pp. 59 e 166, illustrazioni 105-9.

tendono di appoggiarsi a qualche precedente storico affine il fattore primario, il vero *tertium comparationis* è costituito dal proprio bisogno d'espressione, e non dal fenomeno del passato addotto a conferma. Per le aspirazioni dei preraffaelliti inglesi fu costruito un Botticelli appropriato, un Quattrocento appropriato, cosí come per il « giapponismo » di certi impressionisti si costruí un Giappone appropriato. Oggi chiunque capisce che sarebbe sbagliato intendere il carattere del Quattrocento fondandosi sulle tendenze teoriche e artistiche formulate da Rossetti o da Burne-Jones. Naturalmente la chiarezza è molto minore quando si parla dell'arte contemporanea. In questo caso è molto piú raro che si riconosca la legge generale di simili connessioni, il « je prends mon bien où je le trouve »[1]. Il « mon bien » che qui si è cercato potrebbe essere soprattutto desunto dalle generali tendenze antirazionalistiche del periodo imperialistico, ma ha trovato un'espressione cosí univoca, per esempio nei manifesti di Breton, che qui può essere presupposto come noto. In questa sede non dobbiamo esaminare in che cosa si riveli la problematica interna di quest'arte. Osserveremo solo quanto segue: fra il « non ancora » nella conquista del mondo mediante il lavoro e la ragione che da esso trae origine, presso i popoli primitivi e i bambini (anche questi due fenomeni sono diversissimi tra loro, perché il primo è storico-sociale, il secondo fisiologico-psicologico), e il « non piú » di origine patologica degli alienati esiste una differenza qualitativa, anzi un contrasto che qualsiasi analisi appena imparziale e adeguata all'oggetto potrebbe facilmente mettere in luce. Invece il surrealismo esclude la razionalità consapevolmente, per cosí dire in via « metodologica », ma essa rimane pur sempre ed è facilmente riconoscibile nel progetto, nell'esecuzione, nel controllo ecc.; a quale giudizio porterebbe una simile ricerca, in merito all'« autenticità » del surrealismo, qui non è il caso di dire. In questo contesto c'interessava soltanto di mettere in luce le fonti di determinati pregiudizi largamente diffusi che, come abbiamo visto, creano grande confusione persino nella descrizione specialistica di fenomeni patologici.

Al termine di queste considerazioni dobbiamo accennare ancora, con la maggiore brevità possibile, ad alcuni casi di patologia nella vita e nell'arte di figure importanti, sulle quali esiste una bibliografia specialistica, documentata sui fatti; intendiamo parlare di Strindberg, Van

[1] Sulla base di un caso concreto, ho esposto gli aspetti di principio di questo problema nel saggio: *Tolstoi und die westliche Literatur*, in *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Berlin 1952, p. 235 sgg., *Werke*, V [trad. it. *Tolstoi e la letteratura occidentale*, in *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1950, pp. 336 sgg.].

Gogh e Hölderlin. La sorte di Strindberg può offrire poco materiale per il nostro problema. Jaspers afferma che nei periodi di follia acuta egli era poeticamente improduttivo[1]. Si deve però osservare che i suoi scritti di quei periodi, *Inferno* ecc., presentano un quadro chiaro del decorso della sua malattia; cioè anche la sua capacità d'espressione permaneva nonostante la follia acuta, e non solo sul piano formale, come nell'esempio citato di Joseph Sell, descritto da Prinzhorn, ma anche dal punto di vista oggettivo-contenutistico. Il mutamento stilistico della sua piú tarda produzione drammatica, che è molto piú radicale di quanto Jaspers supponga, può essere da noi trascurato perché, pur essendo spesso molto legata alla sua follia rispetto al contenuto, nei suoi motivi, nella psicologia della loro rappresentazione, e rispetto alla forma, nel trattamento scenico, tuttavia, considerata nell'insieme, essa può essere spiegata esaurientemente, in senso artistico-oggettivo, in base alle tendenze sociali ed estetiche dell'epoca.

Quello di Van Gogh è per noi un caso simile. Qui anzi ci sembra molto importante che egli descriva spesso la sua follia con molta consapevolezza e spirito critico, quasi come un osservatore estraneo. A testimonianza di questa psicologia Jaspers cita brani epistolari molto interessanti, per esempio la sorpresa suscitata in lui dal fatto che, pur essendo un miscredente, moderno nel suo atteggiamento, gli vengono « idee assurde, religiose »[2]. In Van Gogh dunque – tranne che nelle crisi acute – i due sistemi superiori di riflessi sono conservati intatti. Ed è molto significativo che nei quadri eseguiti durante il soggiorno in manicomio egli cerchi di rappresentare figurativamente i sentimenti di angoscia degli alienati. In una lettera a E. Bernard, egli scrive: « Ecco la descrizione di un quadro che ho proprio davanti a me. (Una veduta del parco annesso alla clinica per malattie nervose, dove ora mi trovo). A destra una terrazza grigia, un pezzo di muro, qualche rosaio sfiorito, a sinistra il piano del parco (rosso d'Inghilterra), un terreno cosparso di aghi di pino. Il parco è cinto da alti abeti, con i tronchi e i rami color rosso d'Inghilterra; il loro verde ha una sfumatura di nero che lo rende anche piú doloroso. Questi alberi si stagliano sul cielo della sera, il cui fondo giallo è attraversato da strisce viola; piú in alto il giallo passa nel rosa, poi nel verde. Un muretto, dello stesso rosso, chiude la visuale e solo in un punto lascia sporgere una collinetta viola e ocra. Il primo albero è un tronco gigantesco, colpito e spaccato dal fulmine; solo un ramo laterale si protende ancora nell'aria e riversa già un fiotto di aghi verde scuro.

[1] K. JASPERS, *Strindberg und Van Gogh*, Bern 1922, p. 72.
[2] *Ibid.*, p. 102.

Questo gigante cupo – un eroe sconfitto –, che si può considerare un essere vivente, contrasta col sorriso pallido di una rosa tardiva nel cespuglio che gli appassisce di fronte, sotto gli abeti solitarie panche di pietra e bosso scuro. Il cielo, dopo un acquazzone, si specchia giallo in una pozza d'acqua. In un raggio di sole (l'ultimo riflesso) l'ocra scura si ravviva in arancione acceso; figure nere scivolano ancora tra i tronchi. Puoi immaginare che questa combinazione di rosso d'Inghilterra, di verde oscurato dal grigio, di tratti neri che segnano i contorni, provoca un po' quel senso di angoscia di cui spesso soffrono alcuni miei compagni di disgrazia. E il motivo del grande albero spaccato dal fulmine, il sorriso malaticcio di quell'ultimo fiore autunnale in verde e rosa, rafforzano questa impressione »[1]. Abbiamo riportato questa lunga citazione non solo perché qui Van Gogh, a differenza degli alienati di cui abbiamo parlato prima, prende consapevolmente le mosse dalla sua presente condizione interiore ed esterna e la oggettivizza nei temi delle sue opere, ma anche perché questa lettera mostra con tutta evidenza quanto sia insufficiente, per la comprensione di un'opera d'arte, il fatto che le singole percezioni permangano intatte (concezione di Pavlov). L'immagine, al contrario, diventa immagine, oggetto dell'estetica, solo in quanto ciascuno di questi riflessi del mondo esterno assume una funzione determinata nell'ambito di una totalità concreta, la cui essenza non è affatto meramente derivata da questi singoli elementi, cosí come un'opera scientifica non è derivata da quei singoli frammenti di realtà che si rispecchiano nelle parole di cui immediatamente essa è composta. (Cioè, di nuovo: il sistema di segnalazione 1′ come segnale di segnali).

Per il nostro problema è invece piú interessante e utile il caso di Hölderlin. La questione è molto piú complicata che nel caso di Van Gogh o in quelli descritti da Prinzhorn e da altri perché qui il mezzo artistico è il linguaggio stesso. In esso il turbamento del secondo sistema di segnalazione deve manifestarsi in modo di gran lunga piú immediato e lampante che nelle opere figurative. Non è un caso, del resto, che tutta l'ampia bibliografia sull'arte degli alienati si limita alle arti figurative; spesso i pazzi scrivono sí poesie, ma per lo piú la distruzione del sistema di segnalazione 2 cagiona un'insensatezza cosí evidente che neppure la piú forte simpatia per il surrealismo permette di riconoscere in esse creazioni di alto valore. (Sul rapporto del linguaggio col sistema di segnalazione 1′ parleremo diffusamente nell'ultima sezione di questo capitolo).

[1] VAN GOGH, *Briefe*, Berlin s. d., pp. 115-17. Cfr. l'analoga descrizione di un quadro con un caffè, citata in JASPERS, *Strindberg und Van Gogh* cit., p. 108.

Hölderlin per noi è tanto interessante perché nel periodo della sua follia le sue poesie rivelano in modo molto peculiare e istruttivo questa complicatissima interrelazione dei due sistemi superiori di riflessi. Vogliamo prendere in esame non tanto le poesie dei primi anni della sua malattia (1800-801, conclamata dal 1802)[1], poiché senza dubbio tra esse ve ne sono di splendide, quanto quelle del periodo successivo, del completo decadimento mentale. È vero che W. Lange, l'autore che piú di tutti ha studiato diffusamente il decorso della malattia di Hölderlin, giudica anche queste poesie « non solo "cattive" rispetto a quelle di Hölderlin normale, ma anche considerate in sé, subito riconoscibili come prodotti di una mente malata »[2]. Ma in Lange la motivazione di questi giudizi è quanto mai debole; non fornisce notizie patologiche sicure, e in generale parla – in maniera filistea – piuttosto nel linguaggio dell'estetica che in quello della medicina. E le sue poco fondate valutazioni estetiche (« il malato ha perduto la capacità di condurre rigorosamente a termine un pensiero ») potrebbero essere applicate anche a composizioni rapsodiche di poeti completamente sani. Solo un'analisi condotta a un livello affatto diverso potrebbe chiarire se e, in caso affermativo, fino a che punto in queste poesie di Hölderlin si possano trovare componenti patologiche. Per il momento dobbiamo limitarci ad osservare che contenuto e forma di queste poesie possono essere spiegati in base ai fatti dell'epoca e alla reazione di Hölderlin verso di essi. (*Mutatis mutandis*, come per i drammi tardi di Strindberg).

Anche le traduzioni da lui fatte in questo periodo non forniscono un'immagine del tutto unitaria. Nel giudizio di Dilthey, in verità, la situazione sembra molto chiara: « Egli tradusse l'*Edipo re* e l'*Antigone* di Sofocle, e la traduzione apparve nel 1804. Il suo senso ritmico non è diminuito, si sente la sua voce, egli ne trae accenti toccanti di dolore, ma ha perduto la padronanza del greco, confonde parole note con altre dal suono simile, la pazienza gli fa difetto e quindi traduce ad arbitrio »[3]. L'esposizione di Hellingrath, che studiò con molta cura tutte le traduzioni di Hölderlin, complica un poco il problema. Egli infatti osserva in lui fin dall'inizio – dunque anche prima della malattia – certi squilibri nelle conoscenze del greco: « Cosí doveva risultare una curiosa mescolanza tra la familiarità con la lingua greca, la viva comprensione della sua bellezza e del suo carattere, e l'ignoranza delle sue regole

[1] JASPERS, *Strindberg und Van Gogh* cit., p. 84.
[2] W. LANGE, *Hölderlin. Eine Pathographie*, Stuttgart 1909, p. 104.
[3] W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig-Berlin 1938, p. 456.

piú semplici, la mancanza completa di esattezza grammaticale »[1]. Solo ricerche precise potrebbero stabilire se la descrizione di Dilthey resta valida come accentuazione di queste tendenze, cioè in senso restrittivo.

Perciò è opportuno concentrare la nostra attenzione sul periodo successivo al secondo aggravamento. Sulle condizioni di vita di Hölderlin abbiamo un quadro piuttosto chiaro nella descrizione affettuosa e precisa di Waiblinger: quando è solo, Hölderlin parla ininterrottamente, legge e legge a voce alta, ma senza capire niente di quello che legge[2]. Delle sue carte, Waiblinger dice: « Gli è ancora concesso di scrivere una frase, che dovrebbe essere il tema che vuole svolgere. Questa frase è chiara e giusta, benché per lo piú sia solo un ricordo. Ma quando deve svolgerla, elaborarla, svilupparla, cosí che si tratta di mostrare fino a che punto egli sia in grado di approfondire quel ricordo ancora conservato e in un certo senso di produrre nuovamente il pensiero appena afferrato, esso gli sfugge subito; invece di un filo che dovrebbe collegare il molteplice, ce ne sono tanti che s'intrecciano e quindi si perdono in una trama confusa, come in una tela di ragno ». Waiblinger nota in particolare che Hölderlin scriveva ancora versi che erano privi di senso ma, aggiunge, « metricamente giusti ». Anche piú interessante è l'osservazione di Waiblinger che segue a breve distanza le citate considerazioni sul suo pensiero: « inoltre gli è ancora rimasto un certo senso del decoro poetico, dell'espressione originale »[3].

Queste affermazioni di Waiblinger sono confermate da alcune poesie di questo periodo. A noi qui interessa soltanto la possibilità di un'espressione poetica nel quadro del decadimento mentale; se altre poesie sono prive di ogni senso, da questo punto di vista ciò è piuttosto indifferente. Si prenda per esempio questa nota e toccante quartina:

Das Angenehme dieser Welt hab ich genossen,
Die Jugend Freuden sind, wie lang! wie lang! verflossen,
April und Mai und Julius sind ferne,
Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne! [4].

Oppure questa poesia:

Wenn aus dem Himmel hellere Wonne sich
Herabgiesst, eine Freude den Menschen kommt,
Dass sie sich wundern über manches
Sichtbares, Höheres, Angenehmes:

[1] N. V. HELLINGRATH, *Pindarübersetzungen von Hölderlin*, Jena 1911, p. 75.
[2] W. WAIBLINGER, *Der kranke Hölderlin*, Xenien-Bücher n. 20, pp. 37 e 43.
[3] *Ibid.*, p. 54.
[4] [Il gradevole di questo mondo io l'ho goduto, | Le giovanili gioie sono da tanto, da tanto finite. | Aprile e Maggio e Giugno sono lontani. | Io non sono piú nulla, non ho piú gusto a vivere (FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Poesie*, trad. it. di G. Vigolo, Einaudi, Torino, 1967², p. 208)].

Wie tönet lieblich heilger Gesang dazu!
Wie lacht das Herz in Liedern die Wahrheit an,
Dass Freudigkeit an einem Bildnis –
Über dem Stege beginnen Schafe

Den Zug, der fast in dämmernde Wälder geht.
Die Wiesen aber, welche mit lautrem Grün
Bedeckt sind, sind wie jene Heide,
Welche gewöhnlicherweise nah ist

Dem dunklen Walde. Da, auf den Wiesen auch
Verweilen diese Schafe. Die Gipfel, die
Umher sind, nackte Höhen sind mit
Eichen bedecket und seltenen Tannen.

Da, wo des Stromes regsame Wellen sind,
Dass einer, der vorüber des Weges kommt,
Froh hinschaut, da erhebt der Berge
Sanfte Gestalt und der Weinberg hoch sich.

Zwar gehn die Treppen unter den Reben hoch
Herunter, wo der Obstbaum blühend darüber steht
Und Duft an wilden Hecken weilet,
Wo die verborgenen Veilchen sprossen;

Gewässer aber rieseln herab, und sanft
Ist hörbar dort ein Rauschen den ganzen Tag;
Die Orte aber in der Gegend
Ruhen und schweigen den Nachmittag durch [1].

Queste poesie dimostrano che Hölderlin conservò anche nell'ultimo stadio della follia – almeno ad intervalli – la capacità ricettiva autenticamente poetica di fronte al mondo e soprattutto la facoltà di convertire nel linguaggio evocativo ciò che sentiva e vedeva. Ciò è particolarmente notevole perché il linguaggio, come mezzo dell'espressione artistica, deve necessariamente reagire ai turbamenti del sistema di segnalazione 2 molto piú sensibilmente e rapidamente del mezzo puramente visivo del disegno e della pittura. Ciò offre qualche sostegno alla nostra tesi, cioè alla possibilità di una – relativa – autonomia nel fun-

[1] Quando dal cielo piú luminosa voluttà | Si riversa, gioia scende sugli uomini | Sí ch'essi stupiscono di molte cose | Visibili, elevate, gradevoli: || Come ameno risuona l'accompagnamento di un sacro canto! | Come arride al cuore in canzoni la verità, sí che allegrezza di un'immagine... | Sul ponticello iniziano le pecore || Il corteo che quasi si addentra nella notte dei boschi. | Ma i prati, che di puro verde | Son coperti, sono come quella brughiera | Che solitamente è vicina || All'oscura selva. E là sui prati pure | Indugiano queste pecore. Le cime che | Stanno attorno, nude alture sono | Di querce coperte e rari abeti. || Là dove si agitano le onde del fiume, | Sí che il passeggere che colà muova i suoi passi | Lieto guarda, là s'inalza dei monti | La dolce sagoma e l'alto vigneto. || Scendono le scale alte sotto i tralci | Laggiú dove si erge in fiore l'albero da frutto | E il profumo indugia sulle siepi selvatiche | Dove le segrete violette germogliano; || Ma le acque scorrono giú, e dolce | E udibile colà un mormorio per tutto il giorno; | Ma i villaggi nella contrada | Posano e tacciono durante il pomeriggio.

zionamento del sistema di segnalazione 1′. È singolare che Lange riferisca anche per il tardo Hölderlin un dato biografico che rinvia in questa direzione. Egli dice: «Un'azione rapida, istintiva, riusciva al paziente molto meglio che un'azione ponderata. Una volta tirò indietro all'improvviso un bambino che stava imprudentemente sulla finestra, e forse lo salvò dalla caduta». Naturalmente di questo fatto non si può dare un'interpretazione del tutto univoca. Può trattarsi anche di un riflesso sano, saldamente fissato, benché, considerando la condotta generale di Hölderlin e in particolare il suo modo di vivere nell'ultimo periodo della follia, è poco probabile che in lui fosse saldamente fissato proprio un riflesso condizionato di questo genere. Per lo meno è altrettanto probabile che qui entri in questione il funzionamento della fantasia motoria e sensitiva. In ogni caso Lange aggiunge: «Ma quando aveva tempo per riflettere, il ragionamento s'imbrogliava e finiva col confondersi; le decisioni si contrastavano a vicenda, e non era facile arrivare a un'azione unitaria»[1].

[1] LANGE, *Hölderlin. Eine Pathographie* cit., p. 141.

2. La logica come etica della comunicazione
(J. Piaget, *Studi sociologici*, pp. 173-193)

LE OPERAZIONI LOGICHE E LA VITA SOCIALE

1. Logica individuale e cooperazione discorsiva

Lo scopo di questo capitolo è di esaminare la questione, così spesso dibattuta, della natura sociale e individuale della logica, aggiungendo tuttavia alla discussione un nuovo elemento: l'esistenza di "raggruppamenti" operatori, il cui ruolo nella formazione della ragione discorsiva ci viene chiarito dalla psicologia genetica.

2. I dati psicologici

A questo scopo, chiediamoci come si costruisce la logica nell'ambito delle attività proprie dell'individuo, poiché questa informazione è necessaria allo sviluppo della parte finale del capitolo, nella quale collegheremo le descrtzioni delle operazioni della mente individuale a quella del funzionamento della cooperazione.

A. *I fattori individuali.* – Osserviamo da principio, artificialmente ed ai soli fini espositivi, l'individuo come un sistema chiuso, semplicemente aperto agli scambi con l'ambiente fisico, e senza far intervenire i rapporti interindividuali. Da questo primo punto di vista, la logica apparirebbe indubbiamente come la forma di equilibrio finale delle azioni – sarebbe pressoché necessario parlare di processi senso-motorî – allorquando esse pervengono a coordinarsi tra loro in tutti i sensi, dunque a costituire un sistema di composizioni reversibili. Si potrebbe dire, più brevemente, che *la logica è un sistema di operazioni, cioè di azioni divenute al contempo componibili e reversibili.* Ragionare è, infatti, riunire o dissociare, secondo incastri semplici (addizione o sottrazione) o molteplici (moltiplicazione o divisione), che si tratti di classi (riunione di oggetti secondo la loro somiglianza), di relazioni asimmetriche (seriazione di oggetti secondo le loro differenze ordinate) o di numeri (somiglianze e differenze generalizzate). È dunque effettuare sugli oggetti le azioni più generalizzate possibili, materialmente o mentalmente, e «raggruppare» queste azioni secondo un principio di composizione reversibile.

Il punto di partenza psicologico di tali operazioni è da cercare ben prima del momento in cui il bambino è padrone della logica propriamente detta. Il bambino è capace di operazioni concrete (comprendere che un tutto si conserva indipendentemente dalla disposizione delle parti, seriare gli oggetti, ecc.) solo tra i 7 anni e mezzo e gli 11-12 anni, secondo le nozioni, e perviene alle operazioni formali (ragionare attraverso sillogismi, attraverso relazioni transitive date come ipotesi, ecc.) solo dopo quest'ultima data. La logica è dunque essenzialmente una forma di equilibrio «mobile» e reversibile che caratterizza il termine dello sviluppo, e non un meccanismo innato e fornito in partenza. La logica si impone certo con necessità, ma a titolo di equilibrio finale verso il quale tendono necessariamente le coordinazioni pratiche e mentali, e non a titolo di necessità dalla partenza. Per comprendere psicologicamente la costruzione della logica, bisogna dunque seguire dalla loro origine i processi dei quali l'equilibrazione finale costituisce questa logica, ma tutte le fasi anteriori all'equilibrio terminale sono di ordine «prelogico». Continuità funzionale dello sviluppo, concepito come una marcia progressiva verso l'equilibrio, ma eterogeneità delle successive strutture che contrassegnano le tappe di questa equilibrazione, queste sono le due essenziali nozioni da comprendere per dominare la spiegazione psicologica del fatto logico.

È dunque necessario partire dalle funzioni senso-motorie iniziali per sviluppare il processo il cui ulteriore equilibrio condurrà alla logica. Prima di ogni linguaggio, infatti, il bambino piccolo perviene a costituire, partendo dalle strutture percettive e motorie primitive, una «intelligenza senso-motoria» che è adeguata a condurlo a scoprire gli schemi di permanenza dell'oggetto pratico, di organizzazione spaziale degli spostamenti contigui (con allontanamento e avvicinamento), della causalità e del tempo elementari. L'organizzazione degli «schemi» senso-motori, senza naturalmente essere comparabile per la sua struttura a quella dei concetti propri del pensiero ulteriore, tuttavia ne annuncia le caratteristiche dal punto di vista funzionale e costituisce così una sorta di logica dei movimenti e delle percezioni[3].

Da due a sette anni, in seguito, le azioni effettive del periodo precedente vengono reiterate attraverso azioni eseguite mentalmente, cioè attraverso azioni immaginate, riguardanti la rappresentazione delle cose e non più soltanto gli oggetti materiali stessi. La rappresentazione consiste, infatti, nella capacità di evocare, per mezzo di simboli che servono da «significanti», realtà «significate». Ora, nelle forme elementari del pensiero rappresentativo, queste realtà non sono ancora i rapporti oggettivi tra le cose stesse, ma le azioni che il soggetto potrebbe compiere sulle cose: il pensiero non è dunque in primo luogo che una sorta di «esperienza mentale» o di traduzione, in simboli o in immagini, di azioni possibili, prolungando quelle che si effettuavano o si effettuano ancora realmente sul piano senso-motorio. La forma superiore di questo pensiero immaginifico è il pensiero «intuitivo», che perviene, tra i 4-5 e i 7-8 anni, a evocare configurazioni di insieme relativamente precise (seriazioni, corrispondenze, ecc.) ma unicamente in quanto figure e senza reversibilità operatoria[4].

Questo pensiero immaginifico o intuitivo realizza in modo sicuro un equilibrio superiore a quello dell'intelligenza senso-motoria, poiché, invece di attenersi a ciò che è attualmente dato alla percezione e al

3. Vedere *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, 1936 (tr.it. *La nascita dell'intelligenza nel fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze, 1950) e *La construction du reél chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, 1937, (tr.it. *La costruzione del reale nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1972)

4. Vedere la nostra opera *La formation du symbole chez l'enfant*, pubblicata presso Delachaux et Niestlé a Neuchâtel (nel 1945 Ndt) (tr.it. *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1974)

movimento, sorpassa l'attuale per mezzo di anticipazioni e ricostituzioni rappresentative. Ma, paragonato a quello della tappa successiva, questo equilibrio resta instabile e incompleto poiché è legato a evocazioni figurative, senza reversibilità propriamente detta: è così che il bambino di 5-6 anni saprà far corrispondere sei gettoni rossi a sei gettoni azzurri e considerare queste collezioni come uguali finché sono sotto il suo sguardo così come le ha costruite, ma non crede più alla loro equivalenza nel momento in cui si scartano gli elementi di una delle disposizioni: non c'è dunque conservazione del tutto, dovuta a quella reversibilità elementare che farebbe comprendere al soggetto il ritorno alla configurazione iniziale per mezzo di un'operazione inversa a quella dello scarto dei gettoni[5].

Verso i 7-8 anni, al contrario, le azioni effettuate mentalmente che sono i giudizi «intuitivi» conducono ad un equilibrio stabile e costituiscono così l'inizio delle stesse operazioni logiche. Riunire o dissociare, seriare in un senso o nell'altro, far corrispondere, ecc., acquistano dunque il rango di azioni componibili e reversibili che permettono l'anticipazione e la ricostituzione, non solo più attraverso l'immagine o l'intuizione, ma attraverso la deduzione necessaria. Da ciò la grande scoperta che contrassegna nel bambino gli inizi del pensiero operatorio: la conservazione di un tutto (di un insieme di elementi o di una quantità di liquido, di pasta da modellare, ecc.) quali che siano le trasformazioni interne effettuate sulle parti[6].

Come dunque spiegare questo passaggio dall'azione irreversibile, senso-motoria o intuitiva, all'operazione reversibile? Fondamentalmente nel fatto che un'operazione non apparirebbe mai allo stato isolato: un'azione particolare, a un momento dato, non può essere concepita come reversibile. La crescita dell'operazione è legata ad una sorta di rimaneggiamento di insieme, che si produce al termine dell'equilibrazione progressiva delle anticipazioni e ricostituzioni intuitive, e che è comparabile ad una strutturazione totale del sistema, ma si intende che si tratta di una struttura mobile che dissolve, per così dire, le configurazioni immaginate rigide e le subordina a tutte le possibili trasformazioni. È così che dopo avere lentamente costruito per via intuitiva i primi insiemi numerici 1, 2, 3, 4 e talvolta 5, il bambino comprende bruscamente la serie indefinita dei numeri interi $n + 1$. È così ancora che dopo avere compreso certi rapporti $A < B$ o $B < C$, ma senza collegarli, il soggetto scopre la seriazione $A < B < C < D...$, ecc.

Questi sistemi di insieme, che generano le operazioni appoggiandole le une sulle altre, prendono sempre la forma, sia (allorché si tratta di enti matematici come il numero, ecc.) di ciò che i matematici chiamano «gruppi», sia (allorché si tratta di rapporti qualitativi o semplicemente logici) di ciò che noi abbiamo chiamato «raggruppamenti»[7]. Le condizioni di tali sistemi si presentano nel numero di quattro per i «gruppi», più una quinta per i «raggruppamenti»:

1° Due operazioni di insieme, composte tra loro, danno ancora un'operazione di insieme. Per esempio, l'addizione di due classi A + A' dà una nuova classe B (A + A' = B). Questa composizione non è, psicologicamente, che l'espressione della possibilità di coordinare due azioni da riunire (o da seriare, ecc.).

2° All'operazione diretta + A corrisponde un'operazione inversa − A. L'espressione di questa reversibilità psicologica ci permette di seguire i progressi dal livello senso-motorio fino al termine delle intuizioni articolate.

3° Le operazioni sono associative nel momento in cui si tratta di elementi differenti: $A + (A' + B') = (A + A') + B'$. Questa è l'espressione di quel carattere capitale dell'intelligenza di poter procedere per «aggiramenti» e di arrivare al medesimo risultato attraverso percorsi differenti.

4° Il prodotto di un'operazione diretta col suo inverso genera un'«operazione identica» generale: $+ A - A = 0$, elemento che assicura l'identità degli oggetti del pensiero.

5° Quanto al «raggruppamento» logico (in opposizione a quello matematico), questo presuppone in più che un'operazione composta con sé stessa rimanga identica («identiche speciali» o «tautologia»)[8]: $A + A = A$.

È facile mostrare, allorché il bambino scopre deduttivamente la conservazione di un insieme, che egli effettua realmente queste diverse operazioni. Esse non costituiscono dunque semplicemente possibilità

5. Vedere Piaget e Szeminska, *La genèse du nombre chez l'enfant* (Delachaux et Niestlé, 1940 Ndt) (tr.it. *La genesi del numero nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1968)

6. Piaget e Inhelder, *Le développement des quantitées fisiques chez l'enfant* (Delachaux et Niestlé, 1941 Ndt) (tr.it. *Lo sviluppo delle quantità fisiche nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1971).

7. Vedere la nostra opera *Classes, relations et nombres* (Essai sur les «grouppements» de la logistique), Vrin, Paris, 1942.

8. Da cui le regole particolari di calcolo in ciò che concerne l'associatività. Vedere l'opera citata.

matematiche o logistiche, ma esprimono psicologicamente l'effettivo risultato del pensiero, allorché le diverse intuizioni immaginative del periodo prelogico pervengono «raggruppandosi» a costituire un sistema di operazioni propriamente logiche.

Ma le operazioni, tra i 7 e gli 11 anni, sono ancora comprese solo sul terreno concreto, vale a dire che la deduzione si accompagna a manipolazioni effettive o immaginative. Le operazioni costituiscono, come ben si vede, la forma di equilibrio terminale del pensiero intuitivo, poiché si reggono ancora esse stesse su movimenti reali o possibili. Verso gli 11-12 anni, per contro, la loro simbolizzazione è compiuta nel senso che esse possono essere effettuate dal soggetto sul piano di semplici ipotesi verbali: la logica delle proposizioni sostituisce infine quella delle operazioni concrete. Ma, anche sotto questa forma, è chiaro che la logica rimane, nella sua essenza psicologica, un sistema di azioni virtuali. O il linguaggio non è che puro psittacismo, o enuncia una possibile trasformazione del reale, ed è il sistema di queste trasformazioni, componibili, reversibili e associative che enuncia ogni logica ed ogni matematica elementare.

In conclusione, se si osservano l'individuo e i suoi rapporti con l'ambito fisico come un sistema chiuso, bisogna concepire lo sviluppo della logica come un progressivo passaggio dall'azione, effettiva ed irreversibile, all'operazione o azione virtuale e reversibile. Si può dunque interpretare la logica come la forma di equilibrio terminale delle azioni, forma di equilibrio verso la quale tende tutta l'evoluzione senso-motoria e mentale, poiché non c'è equilibrio che nella reversibilità. Il «raggruppamento» apparirebbe così come la struttura che esprime questo equilibrio ed è per questo che è stato necessario formularlo al fine di comprendere ciò che segue.

B. *I fattori inter-individuali.* – Rinunciamo ora all'artificio che ci ha fatto considerare l'individuo come un sistema chiuso, così come i suoi rapporti con l'ambito fisico, e chiediamoci come saranno i suoi rapporti intellettuali con gli altri individui. Il problema è allora il seguente: se la logica consiste in un'organizzazione di operazioni, che sono in definitiva azioni interiorizzate e divenute reversibili, si può pensare che l'individuo pervenga da solo a questa organizzazione, o l'intervento dei fattori inter-individuali è necessario per spiegare lo sviluppo che ci accingiamo a descrivere?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo in primo luogo analizzare le tappe della socializzazione intellettuale dell'individuo, nel momento in cui ci accingiamo a riepilogare quelle del suo sviluppo logico.

Soltanto successivamente potremo domandarci se la socializzazione è la causa di questo sviluppo, o se essa ne è l'effetto, o ancora, se il rapporto tra loro è più complesso.

Alle principali tappe dello sviluppo delle operazioni logiche corrispondono, in maniera relativamente semplice, gli stadi correlativi dello sviluppo sociale, a partire da un livello di partenza in cui l'individuo è ancora in balìa di sé stesso. In effetti, nel periodo senso-motorio precedente all'apparizione del linguaggio, non si dovrebbe ancora parlare di socializzazione dell'intelligenza: solo durante questo periodo iniziale si può anche parlare di intelligenza individuale. È vero che il bambino si accinge ad imitare prima di saper parlare, ma in questo caso imita solo i gesti che egli stesso esegue o quelli dei quali acquisisce per sé stesso una sufficiente comprensione. L'imitazione senso-motoria non influisce dunque sull'intelligenza, della quale è al contrario una delle manifestazioni. Quanto ai contatti effettivi del bebé con il suo ambiente circostante (sorrisi, ecc.) questi non sono scambi che interessano l'intelletto come tale.

Per quel che riguarda il periodo che si estende dall'apparizione del linguaggio ai 7-8 anni, che abbiamo caratterizzato come preoperatorio (immaginifico e intuitivo), esso presenta un inizio molto significativo di socializzazione, ma a carattere intermediario tra l'individuale puro del primo periodo e la cooperazione del terzo, come il pensiero intuitivo resta intermediario tra l'intelligenza senso-motoria e la logica operatoria. Dal punto di vista dei mezzi di espressione necessari contemporaneamente alla costituzione delle rappresentazioni ed agli scambi di pensiero, in primo luogo constatiamo che se il linguaggio, appreso dall'ambiente circostante, offre al bambino un sistema completo di «segni» collettivi, questi segni verbali non sono tutti compresi contemporaneamente e sono completati da un sistema non meno ricco di «simboli» individuali, che si fondono nel gioco di immaginazione o gioco simbolico, nell'imitazione rappresentativa e nelle molteplici immagini che il bambino esprime come può. Dal punto di vista dei significati, cioè del pensiero stesso, constatiamo, d'altra parte, che gli scambi inter-individuali dei bambini dai 2 ai 7 anni sono caratterizzati da un «egocentrismo» che resta a metà strada tra l'individuale e il sociale e che può essere definito come una relativa indifferenziazione del punto di vista proprio e di quello dell'altro. Così il bambino parla per lui come per gli altri, non sa discutere, né esporre il suo pensiero secondo un ordine sistematico, ecc. Nei giochi collettivi dei piccoli si vede anche come ogni giocatore svolga la sua partita per sé, sen-

za coordinazione di insieme[9].

Ora, cosa interessante, esiste un rapporto stretto tra il carattere egocentrico degli scambi inter-individuali di questo periodo e il carattere immaginativo e intuitivo, dunque preoperatorio, del pensiero tipico della stessa età. Da una parte, in effetti, tutto il pensiero intuitivo è «centrato» su una configurazione statica privilegiata (per esempio una corrispondenza ottica tra due ordini di oggetti sovrapposti) e ignora la mobilità delle trasformazioni operatorie possibili, cioè esso non perviene ad una sufficiente «decentrazione». Si vede dunque in che cosa questa «centrazione» intuitiva implichi l'egocentrismo: essa ha un primato dal punto di vista soggettivo immediato (percettivo) in opposizione alle relazioni decentrate. D'altra parte, ogni pensiero egocentrico consiste nel centrare gli oggetti in funzione dell'attività propria di quel momento, cosa che implica precisamente il pensiero attraverso immagini o intuizione in opposizione alle relazioni oggettive di ordine operatorio.

Quanto alle coercizioni intellettuali esercitate durante questo stesso periodo dagli adulti o dagli anziani (conoscenze imposte, esempi, ecc.), esse sono assimilate a questa stessa mentalità egocentrica e non la trasformano dunque che superficialmente.

Nel periodo delle operazioni propriamente dette (da 7 a 11 anni) corrisponde per contro un progresso molto netto della socializzazione: il bambino diviene capace di cooperazione, cioè non pensa più solo in funzione di sé, ma della coordinazione, reale o possibile, dei punti di vista. Così egli diviene capace di discussione – e di quella discussione interiorizzata, e condotta con sé stesso, che è la riflessione – di collaborazione, di esposizioni ordinate e comprensibili per l'interlocutore. I suoi giochi collettivi testimoniano di regole comuni. La sua comprensione delle relazioni di reciprocità (per esempio l'inversione della sinistra e della destra su un individuo posto di fronte a lui, la coordinazione delle prospettive spaziali, ecc.) mostra la generalità di queste nuove attitudini e la loro connessione con il pensiero stesso.

Ugualmente esiste una stretta connessione tra l'egocentrismo del pensiero e il suo carattere intuitivo, si constata dunque una correlazione intima tra la cooperazione e lo sviluppo delle operazioni logiche. Un «raggruppamento» operatorio è un sistema di operazioni a composizioni esenti da contraddizione, reversibili e che conducono alla conservazione di totalità osservate. È chiaro che il pensiero in comune favorisce la non-contraddizione: è molto più facile contraddirsi allorché si pensa per sé soli (egocentrismo) che quando i coagenti sono là a ricordare ciò che si è detto anteriormente e le proposizioni che si è convenuto ammettere. La reversibilità e la conservazione, d'altra parte, sono contrarie all'apparenza delle cose e non diventano rigorose che a condizione di rimpiazzare gli oggetti con dei segni cioè con un sistema di espressioni collettive. In modo ancor più generale un «raggruppamento» è un sistema di concetti (classi o relazioni) che implica una coordinazione di punti di vista e una messa in comune del pensiero. La cosa è ancor più netta sul piano formale, che inizia dopo gli 11-12 anni, poiché il pensiero ipotetico deduttivo è prima di tutto un pensiero che si regge su un linguaggio (comune e matematico) e dunque esso è un pensiero collettivo.

Allora si pone di nuovo, ma in termini più precisi, il problema annunciato all'inizio di questa sezione II: se il progresso logico cammina di pari passo con quello della socializzazione, vuole dire che il bambino diviene capace di operazioni razionali perché il suo sviluppo sociale lo rende adatto alla cooperazione, oppure bisogna al contrario ammettere che sono le sue acquisizioni logiche individuali che gli permettono di comprendere gli altri e che così lo conducono alla cooperazione? Poiché i due tipi di progresso vanno esattamente di pari passo, la questione sembra senza soluzioni, salvo a dire che essi costituiscono i due aspetti indissociabili di una sola e identica realtà, al contempo sociale ed individuale. Questo è ciò che si deve rispondere, ma con le precisazioni che rende possibile ora l'applicazione completa dei mezzi di analisi che ci offre la nozione di «raggruppamenti».

3. «Raggruppamenti» logici, individuo e società

Considerate nel loro sviluppo psicologico, le operazioni logiche costituiscono la forma di equilibrio terminale delle azioni, raggiunta nel momento in cui queste sono «raggruppate» in sistemi mobili, al contempo indefinitamente componibili e rigorosamente reversibili. La cooperazione sociale è, anch'essa, un sistema d'azioni inter-individuali e non semplicemente individuali, ma comunque azioni, e di conseguenza sottoposte a tutte le leggi che le caratterizzano. Si può dunque dire che le azioni sociali che conducono alla cooperazione sono anch'esse rette da leggi di equilibrio. In questo caso esse raggiungeranno

9. Vedere *Le langage et la pensée chez l'enfant*, seconda ed. (Delachaux et Niestlé) (1923 Ndt) (tr.it. *Il linguaggio e il pensiero nel fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze, 1955) e *Le jugement moral chez l'enfant* (Alcan) (1932 Ndt) (tr.it. *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze, 1972)

il loro equilibrio solo alla condizione di pervenire nello stesso modo allo stato di sistemi componibili e reversibili. Le leggi del «raggruppamento» potrebbero allora essere simultaneamente quelle della cooperazione e quelle delle azioni individuali riguardanti il mondo fisico? E la cooperazione potrebbe essere allora concepita secondo il significato etimologico del termine, come un insieme di co-operazioni?

La tesi individualista consiste nel sostenere: la logica si costituisce in seno alle attività individuali e permette, una volta compiuta, lo stabilirsi della cooperazione. Solo che l'individuo elabora la sua logica cooperando con gli altri, non prima. La tesi sociologica oppone allora alla tesi precedente un'interpretazione globale: le relazioni sociali costringono l'individuo a riconoscere una logica. Ciò è vero, ma a condizione che queste stesse relazioni presentino tale logica: ora, i decreti di un dittatore non la producono necessariamente, mentre una libera cooperazione conduce a questa reciprocità di giudizi percettivi e di rappresentazioni che sola rende possibile l'operazione oggettiva. Si tratta dunque di comprendere come le relazioni sociali conducano alla logica e qui ritroviamo la medesima soluzione ottenuta sul piano psicologico: le azioni degli individui gli uni sugli altri, le quali costituiscono ogni società, creano una logica solo alla espressa condizione di ottenere anch'esse una forma di equilibrio, analogo alla struttura che ci permette di definire le leggi dello sviluppo delle azioni individuali. Tutto questo è evidente poiché esse sono sempre maggiormente socializzate e poiché la cooperazione è un sistema di azioni come gli altri. Complessivamente le relazioni sociali equilibrate in cooperazione costituiscono dunque dei «raggruppamenti» di operazioni, esattamente come tutte le azioni logiche esercitate dall'individuo sul mondo esterno, e le leggi del raggruppamento definiscono la forma dell'equilibrio ideale comune alle prime come alle seconde.

A. *I meccanismi dello scambio intellettuale.* – Conviene in primo luogo mostrare che uno scambio del pensiero costituisce uno scambio come tutti gli altri, e rientra perciò nello schema degli scambi qualitativi in generale, vale a dire di quelli che non riguardano necessariamente gli oggetti ponderabili[10].

In uno scambio qualunque tra due individui α e α', è necessario distinguere quattro differenti momenti, che si possono esprimere nel linguaggio dei valori qualitativi. 1° L'individuo α esercita un'azione su α', azione che chiameremo r_α (oppure α' esercita l'azione $r_{\alpha'}$ su α); 2° α' (oppure α) ne prova una soddisfazione (positiva, negativa o nulla) che chiameremo $s_{\alpha'}$; 3° questa soddisfazione obbliga α' verso α (o l'inverso), cioè costituisce un debito $t_{\alpha'}$; 4° questo debito o obbligo costituisce un valore virtuale per α, ossia v_α (o $v_{\alpha'}$ per α').

Le condizioni dell'equilibrio (sempre per uno scambio qualitativo qualunque) sono dunque le seguenti:

1°. È in primo luogo necessario che esista tra α e α' una scala comune di valori, che renda le valutazioni di r_α e di v_α per α comparabili alle valutazioni di $s_{\alpha'}$ e di $t_{\alpha'}$ per α'.

2°. L'equilibrio è allora raggiunto se si hanno le equivalenze:

Eq. I $(r_\alpha = s_{\alpha'}) + (s_{\alpha'} = t_{\alpha'}) + (t_{\alpha'} = v_\alpha) = (r_\alpha = v_\alpha)$ e, reciprocamente, se i valori virtuali $t_{\alpha'}$ e v_α comporteranno prima o poi in contraccambio i valori reali $r_{\alpha'}$ e s_α:

Eq. II $(v_\alpha = t_{\alpha'}) + (t_{\alpha'} = r_{\alpha'}) + (r_{\alpha'} = s_\alpha) = (v_\alpha = s_\alpha)$.

3°. L'equilibrio presuppone infine che si possa invertire l'ordine delle due sequenze, sotto la forma:

Eq. I bis $(r_{\alpha'} = s_\alpha = t_\alpha = v_{\alpha'})$ e II bis $(v_{\alpha'} = t_\alpha = r_\alpha = s_{\alpha'})$.

Nel caso degli scambi di pensiero, i quali soltanto qui ci interessano, questi diversi termini e relazioni prendono il seguente significato: 1° L'individuo α enuncia una proposizione r_α (vera o falsa nei diversi gradi); 2° il copartecipante α' si trova d'accordo (o no nei diversi gradi), accordo designato da $s_{\alpha'}$; 3° l'accordo (o il disaccordo) di α' lo lega per la sequenza di scambi tra α' e α, da cui $t_{\alpha'}$; 4° questo impegno di α' conferisce alla proposizione r_α un valore o una validità v_α (positiva o negativa), cioè la rende valida (o non valida) in ciò che concerne gli scambi futuri dei medesimi individui.

Si ritrovano allora le tre medesime condizioni dell'equilibrio, ma trasposte sul piano degli scambi intellettuali:

1°. In primo luogo è importante che α e α' abbiano una scala comune di valori intellettuali, cioè che si intendano sul senso delle parole che impiegano e sulla definizione delle nozioni che costituiscono questi significati. La scala comune deve dunque comportare due aspetti complementari:

10. Vedere il nostro «Saggio sulla teoria dei valori qualitativi in sociologia statica», riprodotto in questo volume.

a) Un linguaggio, comparabile a quello del sistema dei segni monetari (fiduciari) per lo scambio economico e a quello che è il sistema dei segni o simboli che esprimono i valori qualitativi negli scambi non economici diversi da quelli intellettuali (politici, mondani, affettivi, ecc.);

b) Un sistema di nozioni definite, sia che le definizioni di α e α' convergano interamente, sia che esse divergano in parte ma che α e α' possiedano una medesima chiave che permetta di tradurre le nozioni di un coagente nel sistema dell'altro.

2°. Soddisfatta questa prima condizione (o duplice condizione), la seconda condizione di equilibrio è assegnata dall'eq. I, ma con i seguenti significati:

a) L'eguaglianza ($r_\alpha = s_{\alpha'}$) significa, sia che α e α' possono mettersi d'accordo sulla stessa proposizione, sia che si accordino su una verità comune che giustifica la differenza dei loro punti di vista (per esempio una legge di prospettiva che legittima il fatto che uno veda alla sua sinistra ciò che l'altro vede alla sua destra, e viceversa);

b) L'eguaglianza ($s_{\alpha'} = t_{\alpha'}$) implica che α' si senta ulteriormente obbligato per mezzo della proposizione che ha riconosciuto come valida, vale a dire che non si contraddica;

c) L'equivalenza ($t_{\alpha'} = v_\alpha$) attribuisce alla proposizione r_α una validità che può essere conservata, vale a dire che α può mantenere identica la proposizione r_α quale valore permanente.

Ma l'eq. I rivestita di questi significati conduce all'equilibrio dello scambio intellettuale solo se rende disponibile, in cambio, la sequenza di equivalenze espressa dall'eq. II;

d) ($v_\alpha = t_{\alpha'}$) significa allora che il valore conservato dalla proposizione r_α è sempre riconosciuto da α';

e) ($t_{\alpha'} = r_{\alpha'}$) significa che l'obbligo conservato da α' è applicato da lui ad una proposizione $r_{\alpha'}$ che formula a sua volta, e che è, in virtù di questa applicazione, di eguale validità di quella di v_α dunque a $t_{\alpha'}$;

f) ($r_{\alpha'} = s_\alpha$) implica che α sia d'accordo con $r_{\alpha'}$ da r_α dunque da $t_{\alpha'}$ da cui l'equilibrio $v_\alpha = s_\alpha$.

3°. Si ha infine equilibrio solo in caso di reciprocità, cioè quando i precedenti rapporti si applicano anche alle proposizioni di α' in rapporto a α. È chiaro infatti che le eq. I e II devono potersi scrivere permutando tutti gli indici di α e α', vale a dire che l'iniziativa può partire da α' con una proposizione $r_{\alpha'}$ (eq. I bis e II bis).

Nel complesso, l'equilibrio di uno scambio di pensiero presuppone così 1) un sistema comune di segni e di definizioni, 2) una conservazione di proposizioni valide che obbligano colui che le riconosce come tali, e 3) una reciprocità di pensiero tra i coagenti.

Il problema adesso è quello di determinare se queste condizioni di equilibrio possano essere soddisfatte in un qualsiasi tipo di scambi inter-individuali, o se essi presuppongano un tipo particolare di rapporti. Cercheremo quindi di mostrare che di fatto la scala comune, le conservazioni o gli obblighi e le reciprocità in gioco differiscono da un tipo all'altro e che, nel caso di uno scambio equilibrato, la struttura dei processi dello scambio consiste essa stessa, ma solo in questo caso, in un sistema di operazioni reversibili. Di conseguenza, solo lo scambio equilibrato comporta la formazione di un pensiero operatorio, ma questo perché è lui stesso già conforme alle leggi dei «raggruppamenti»: tra le operazioni individuali e la cooperazione si avrà dunque, in fin dei conti, identità funzionale, dal punto di vista delle leggi di equilibrio che reggono entrambe.

B. *Disequilibrio dovuto all'egocentrismo.* – Una prima ragione del disequilibrio può essere semplicemente che i coagenti non pervengono a coordinare i loro punti di vista. Ciò si produce sistematicamente presso il bambino piccolo che concepisce le cose e gli altri individui attraverso la sua propria attività. Ma ciò può naturalmente essere riscontrato a tutte le età, allorquando gli interessi in gioco o semplicemente l'inerzia acquisita si oppongono all'oggettività. Le tre condizioni necessarie all'equilibrio dello scambio intellettuale non possono allora essere soddisfatte per le seguenti ragioni:

1°. Non vi è ancora, o non vi è più, scala comune di riferimento, perché i coagenti impiegano le parole in differenti sensi, o si riferiscono implicitamente ad immagini o simboli individuali, a significati privati. In mancanza di concetti comuni o sufficientemente omogenei, lo scambio durevole è allora impossibile.

2°. Non vi è sufficiente conservazione delle proposizioni anteriori, in mancanza di obblighi sentiti dai coagenti. Niente mostra meglio,

infatti, il ruolo dei fattori di obbligo e di conservazione intellettuale nell'equilibrio degli scambi che la discussione con un soggetto troppo giovane o con un debole mentale su punti rispetto ai quali essi tuttavia pervengono ad una implicita sistematizzazione relativa per sé stessi, ma retta su immagini o su un simbolismo incomunicabili: il soggetto dimentica in maniera sistematica ciò che ha momentaneamente riconosciuto valido, e di conseguenza si contraddice continuamente a sua insaputa. Tutto ciò si presenta come se mancasse una regolazione essenziale al ragionamento: quella che obbliga l'individuo a tenere conto di ciò che ha ammesso o detto, ed a conservare questo valore nelle costruzioni interiori.

3°. Non vi è dunque reciprocità regolata. Ogni coagente, partendo dal tacito postulato che il suo punto di vista è il solo possibile, vi si riferisce nella discussione con l'altro invece di giungere sia a proposizioni comuni, sia a proposizioni reciproche distinte ma coordinabili tra loro.

C. *Disequilibrio dovuto alla coercizione.* – Tutt'altro è un sistema di scambi che si regge su un pensiero collettivo unificato dall'esterno, per coercizione dell'opinione tradizionale, degli anziani o degli antenati, come quello che si può osservare nella vita corrente (ovunque una ricerca autonoma della verità non interviene) e che è prevalente nelle società cosiddette «primitive» così come nei bambini piccoli in un'età che oscilla tra il pensiero egocentrico e l'imitazione dell'ambiente adulto circostante (fenomeni entrambi complementari, e dovuti alla stessa indifferenziazione tra l'io e gli altri).

A prima vista, il pensiero cristallizzato dalle coercizioni sociali sembrerebbe presentare il *massimo* di equilibrio, poiché è suscettibile di essere duraturo e di rivestire anche forme multisecolari. Di fronte ad esso l'accordo delle menti sul terreno mosso dalla ricerca autonoma sembrerebbe molto fragile, come per esempio, nell'ambito della collaborazione scientifica, ove i princìpi e le verità ammesse sembrano essere continuamente messi in discussione. Ma ciò riguarda il pensiero collettivo come l'intero equilibrio sociale: gli edifici totalitari più rigidi non sono sempre i più solidi e la libera cooperazione conduce ad una mobilità la cui flessibilità è spesso garanzia di maggiore resistenza. È necessario dunque distinguere tra gli equilibri veri, o stabili, riconoscibili per la loro mobilità e la loro reversibilità ed i «falsi equilibri» come si dice in fisica, ove la viscosità, le molteplici aderenze e gli attriti assicurano una permanenza per così dire esteriore al sistema, senza stabilità interna.

1°. Da questo punto di vista, è innegabile che un pensiero collettivo cristallizzato dalla coercizione delle generazioni anteriori sulle successive conduce ad una scala comune di valori intellettuali, sotto le specie di un linguaggio uniforme e di un sistema di concetti generali a definizione fissa. Ma si produce allora un fenomeno analogo a ciò che in economia politica si chiama il «corso forzoso», vale a dire che la scala dei valori, invece di essere il prodotto degli scambi spontanei che conducono ad una libera fissazione dei prezzi e dei corsi, è stabilizzata attraverso misure di coercizione. Ciò equivale a dire che il sistema di nozioni di partenza, che serve da scala agli scambi, sarà stato costruito, non nel corso di scambi anteriori che funzionassero secondo un mutuo sistema di libero controllo, ma imposti semplicemente dall'autorità, dall'uso e dalla tradizione.

2°. Quanto alle diverse condizioni di equilibrio espresse dall'eq. II, esse possono dar luogo alle seguenti questioni, se si conviene di chiamare α quello dei due coagenti che esercita un'autorità sull'altro (per esempio perché è suo figlio primogenito e gli trasmette le verità che lui stesso ha ricevuto):

a) In quale modo la proposizione r_α enunciata da α incontrerà l'accordo di α'? Non esistono a questo riguardo che tre possibilità: o α' pensa alla sua maniera e α rispettivamente alla sua e l'accordo non è né necessario né probabile (caso dell'egocentrismo già esaminato in B), o α' aderisce alle prove di α (per esempio constata gli stessi fatti o effettua le stesse operazioni), ma indipendentemente dall'autorità di α (e abbiamo allora cooperazione e non coercizione), oppure, infine, egli adotta il punto di vista di α sotto l'effetto della sua autorità e del suo prestigio, ed è questo il caso della coercizione intellettuale. Ma allora due circostanze limitano l'equilibrio. In primo luogo, il rapporto non è reciproco, vale a dire che α non sarà in accordo con le proposizioni di α' (eq. I bis e II bis) per le stesse ragioni per cui α' lo è con quelle di α. In secondo luogo l'accordo di α e di α' dura fino a che il secondo è sottomesso al primo ma cesserà dal momento in cui α' penserà da sé stesso, vale a dire in caso di differenziazione sociale;

b) L'obbligo ($s_{\alpha'} = t_{\alpha'}$) non dura di conseguenza che in funzione della coercizione di α su α' e non costituisce un mutuo obbligo, in mancanza delle eq. I bis e II bis (da cui si avrebbe $r_{\alpha'} = s_\alpha = t_{\alpha'}$);

c) La conservazione dei valori, o validità delle proposizioni ammesse

($t_{\alpha'} = v_{\alpha}$) è determinata dunque solo dal fattore esteriore della coercizione ed è in questo senso che si tratta di un «falso equilibrio», al quale la struttura della collettività può assicurare una durata indefinita (in *d*, *e* e *f*), ma che non costituisce un equilibrio interno stabile.

3°. Di conseguenza le condizioni di equilibrio implicate dalle eq. I bis e II bis non possono essere soddisfatte, in mancanza di reciprocità. Gli obblighi funzionano infatti solo in un senso, e non nel senso reciproco previsto per queste eq. I bis e II bis, poiché α non è mai obbligato dalle proposizioni di α'.

Vi è dunque complessivamente assenza di equilibrio interno, nel caso della coercizione, non perché la condizione (1) non sia soddisfatta (poiché il «corso forzoso» rimpiazza la scala stabilita spontaneamente degli scambi precedenti), ma perché il sistema degli obblighi non è reciproco. In mancanza di questa reciprocità, il processo delle coercizioni è irreversibile e non potrebbe dunque condurre a verità di ordine operatorio. La conservazione delle proposizioni, in un sistema di coercizioni, consiste infatti non di invarianti che risultino da una sequenza di trasformazioni mobili e reversibili, ma di un corpo di verità interamente date, in cui la solidità non è collegata che alla loro rigidità (come le strutture intuitive in rapporto alle strutture operatorie), e trasmessa secondo un senso unico (azione dei primogeniti sui cadetti).

D. *L'equilibrio cooperativo*. – Rimane ora da mostrare, non tanto che l'equilibrio è assicurato solo in caso di cooperazione (elemento che risulta già parzialmente dalle precedenti osservazioni), ma che questo equilibrio, raggiunto da scambi cooperativi di pensiero, prende necessariamente la forma di un sistema di operazioni reciproche e di conseguenza di «raggruppamenti».

1°. In primo luogo è chiaro che una scala di concetti ben definiti, se è veramente comune (in opposizione alle incoordinazioni dovute all'egocentrismo) e se non risulta da un «corso forzoso» che impone anzitempo nozioni già date, potrebbe consistere solo in un sistema di convenzioni o di «ipotesi», che non pregiudicano costruzioni possibili.

2°. Quanto allo scambio medesimo, conviene domandarsi a quali condizioni reali corrispondono le condizioni ideali di equilibrio previste dalle eq. I e II:

a) Come, in un primo luogo, una proposizione r_{α} emessa da α po-

trà incontrare l'accordo di α', se questo consenso non è dovuto a fattori esterni di autorità? Per una convergenza tra α e α' concernente i fatti richiamati da α e riconosciuti da α'. Ma come si può stabilire tale convergenza? Due soggetti α e α' hanno necessariamente percezioni differenti e non interscambiabili: si scambiano idee, cioè giudizi verbali riguardanti percezioni, ma giammai le percezioni stesse! Ciò è relativo ai movimenti che α e α' possono eseguire in relazione all'oggetto, alle loro immagini mentali, ai loro ricordi, in breve a tutto il loro simbolismo privato, che in quanto tale non viene tradotto in nozioni concettualizzate. Queste, una volta ammesse le convenzioni che fissano il senso delle parole e la definizione nominale dei concetti (1), non possono dar luogo a comunicazioni che sotto la forma di giudizi o di ragionamenti. Fintanto che questi giudizi non possono rivestire la forma operatoria e restano al livello di proposizioni intuitive, l'accordo tra i coagenti non potrà essere certo, poiché ogni intuizione percettiva o immaginativa coinvolge un residuo egocentrico. L'accordo certo rivestirà dunque la forma di una duplice operazione: quella effettuata da α nella sua proposizione r_{α} è evidente; ma è necessario comprendere che, in mancanza di autorità esterna, α' non potrà assicurare il suo accordo, e neppure comprendere il pensiero di α che alla sola condizione di poter effettuare per suo proprio conto la medesima operazione.

L'uguaglianza iniziale ($r_{\alpha} = s_{\alpha'}$) presuppone dunque, da una parte, due operazioni individuali (quelle di α e di α'), ma anche necessariamente, d'altra parte, una corrispondenza tra queste due operazioni. Questa stessa corrispondenza può rivestire due forme. O si tratta della medesima operazione, presso α e presso α', e si avrà una corrispondenza semplice, con equivalenza diretta. Oppure si tratta di operazioni reciproche (come nell'esempio già citato dell'individuo che vede a destra ciò che l'altro vede a sinistra e viceversa) e si avrà ancora corrispondenza ma con equivalenza invertita. Nei due casi la corrispondenza è dunque essa stessa un'operazione, fatto che rende così operatorio lo stesso inizio del processo cooperativo. In breve, la proposizione r_{α} è un'operazione di α, l'accordo di $s_{\alpha'}$ è dovuto ad una seconda operazione individuale e l'equivalenza $r_{\alpha} = s_{\alpha'}$ è dovuta ad una terza operazione, che non è altro che la corrispondenza che rende possibile lo scambio, e che viene costituita da questo fin dall'inizio.

b) In secondo luogo, α' è obbligato a continuare a riconoscere la validità di $r_{\alpha'}$ ossia ($s_{\alpha'} = t_{\alpha'}$). In che cosa consiste quest'obbligo se non è dovuto all'autorità di α? Esso è però dovuto al «principio di

contraddizione». Ma, come abbiamo cercato di mostrare molto tempo fa, un principio logico non si applica alla maniera di una legge giuridica, come se si avesse da una parte il principio e dall'altra la legge (ulteriore). La non-contraddizione è un effetto diretto della reversibilità del pensiero, perché pensare senza contraddizione è semplicemente pensare attraverso operazioni reversibili. Se α' resta obbligato da $r_{\alpha'}$ significa dunque, non solo che egli pensa attraverso operazioni reversibili, ma che la corrispondenza tra le sue operazioni e quelle di α costituisce, quale sistema di corrispondenze assicurate dallo scambio, una sequenza di operazioni reversibili.

Inoltre, è precisamente perché il carattere operatorio e reversibile della corrispondenza interessa qui lo stesso scambio, che la non-contraddizione diviene in questo caso una «regola», cioè una norma sociale di scambio e non più solo una norma di equilibrio interiore all'individuo: ciò perché essa si accompagna ad un sentimento di obbligo, e non unicamente all'armonia interna. Ma quest'obbligo è tra quelli che emergono dalla reciprocità, e non dall'autorità di un copartecipante sull'altro, da ciò deriva la sua differenza con l'obbligo di tipo coercitivo. Questo torna di nuovo a significare che lo scambio sotto la sua forma cooperativa acquisisce un carattere normativo di ordine operatorio, e non più semplicemente intuitivo.

c) In terzo luogo, la validità delle proposizione r_α è assicurata dalla conservazione nelle ulteriori corrispondenze tra le operazioni di α e di α', dunque nella sequenza dello scambio ($t_{\alpha'} = v_{\alpha'}$). Questa «identità» dà luogo alle stesse riflessioni della non-contraddizione. Il «principio di identità» costituisce una regola solo in funzione degli scambi. Nel pensiero individuale, l'identità è il prodotto delle operazioni dirette composte con le inverse. Se vi è ulteriore identità tra le proporzioni valide scambiate, allora il meccanismo operatorio è costituito, in questo caso, dallo scambio stesso e non soltanto dai pensieri individuali.

d) La proposizione r_α è in seguito applicata da α' alle sue proprie proposizioni ulteriori ($v_\alpha = t_{\alpha'} = r_{\alpha'}$). Se in questo caso vi è più che una semplice ripetizione per coercizione, interviene allora di nuovo una costruzione operatoria.

e) Questa nuova proposizione $r_{\alpha'}$ incontra l'accordo di α ($r_{\alpha'} = s_\alpha$), e ciò presuppone una nuova corrispondenza analoga a quella di

(a).

3°. Quanto alla reciprocità implicata dalle eq. I bis e II bis, questa conduce semplicemente ad invertire le corrispondenze e le reciprocità esaminate qui sopra, vale a dire che esse le generalizzano al caso in cui le proposizioni iniziali partono dal soggetto α'. Il raggruppamento è così assicurato nei due sensi.

Complessivamente, si vede così che lo scambio di pensiero, allorquando perviene all'equilibrio, è condotto dai fatti stessi a costituire una struttura operatoria. Detto altrimenti, la forma di equilibrio raggiunta dallo scambio non è altro che un sistema di corrispondenze semplici o di reciprocità, cioè un «raggruppamento», che ingloba quelli elaborati dai due coagenti.

Conclusioni

Le azioni degli individui sul mondo esterno obbediscono, l'abbiamo visto, a una legge di sviluppo cosicché l'equilibrio verso il quale tendono riveste la forma mobile e reversibile del «raggruppamento». Le azioni degli individui gli uni sugli altri in cui consistono le relazioni sociali tendono egualmente, nel campo degli scambi del pensiero, verso una forma di reciprocità che implica la mobilità reversibile propria del «raggruppamento»: la cooperazione non è che un sistema di operazioni effettuate in comune, o di co-operazioni.

Bisognerebbe dire allora che sono le operazioni «raggruppate» dall'individuo a rendere possibile la cooperazione, oppure che sono i «raggruppamenti» operatôri impliciti nella cooperazione come fatto sociale che determinano i raggruppamenti individuali? È chiaro che la questione, posta in questo modo perde ogni significato, perché il «raggruppamento» come struttura logica, è una forma di equilibrio ed una forma di equilibrio si applica necessariamente alla totalità del processo.

Il problema si pone dunque semplicemente in questi termini: l'individuo perverrebbe solo ad un equilibrio che riveste la forma del raggruppamento, oppure una cooperazione con gli altri è necessaria per produrre questo effetto? D'altra parte, la società perverrebbe all'equilibrio intellettuale senza una particolare strutturazione interna delle azioni individuali?

Per ciò che concerne l'individuo la questione si presenta così sotto la seguente duplice forma: potrebbe egli costruire da sé un sistema

di definizioni stabili, che costituiscono ciò che si potrebbe chiamare un insieme di auto-convenzioni? E, una volta in possesso di questo sistema, perverrebbe a utilizzarlo attraverso operazioni raggruppate che implicano la reversibilità e di conseguenza la rigorosa conservazione delle totalità in gioco? Ciò significherebbe in primo luogo che gli si accordi il potere di fare delle convenzioni con se stesso, cioè di collegare il suo pensiero presente col suo pensiero a venire come se si trattasse di due personaggi distinti: ora, nell'osservare quanto l'individuo nel corso della socializzazione cambi continuamente il senso delle nozioni che esso impiega, non si può che supporre il fatto che un accordo con se stesso sia una condotta sociale interiorizzata. D'altra parte, come perverrebbe l'individuo a conservare le totalità sulle quali agiscono le sue operazioni, vale a dire a raggiungere la completa reversibilità? I processi sensomotori non potrebbero, infatti, bastare a spigare la reversibilità, poiché sono essenzialmente irreversibili e non pervengono ad invertirsi che in parte e senza dubbio sotto l'azione di fattori d'ordine superiore. La reversibilità completa presuppone il simbolismo, perché è solo attraverso un riferimento all'evocazione possibile degli oggetti assenti che l'assimilazione delle cose agli schemi di azione, e l'accomodamento di questi a quelle pervengono ad un equilibrio permanente e costituiscono così un meccanismo reversibile. Ora, il simbolismo delle immagini individuali è esageratamente fluttuante per condurre a questo risultato. Un linguaggio è allora necessario, ritroviamo così i fattori sociali. Di più, l'oggettività e la coerenza necessarie ad un sistema operatorio presuppongono la cooperazione. In breve, per rendere l'individuo capace di costruire dei «raggruppamenti», è necessario preliminarmente attribuirgli tutte le qualità della persona socializzata.

Inversamente, è chiaro che la cooperazione potrebbe condurre alla formazione dei «raggruppamenti» non solo attraverso il linguaggio, poiché la logica delle operazioni non è una logica verbale, ma anche attraverso la psico-motricità individuale, nell'esatta misura in cui le operazioni sono un sistema di azioni.

In breve, in qualsiasi modo si affronti la questione, le funzioni individuali e le funzioni collettive, nella spiegazione delle condizioni necessarie all'equilibrio logico, si richiamano le une con le altre. Quanto alla logica stessa, essa le supera entrambe, poiché risulta dall'equilibrio necessariamente ideale al quale tendono l'una e l'altra. Ciò non vuol dire che esista una logica in sé, che dirigerebbe simultaneamente le operazioni individuali e sociali, poiché la logica non è che la forma di equilibrio immanente al processo di sviluppo di queste stesse azioni.

Ma le azioni, divenendo componibili tra loro e reversibili, acquistano innalzandosi al rango di operazioni, il potere di sostituirsi le une con le altre. Il «raggruppamento» non è così che un sistema di sostituzioni possibili, sia in seno ad un medesimo pensiero individuale (operazioni dell'intelligenza) sia di un individuo con l'altro (cooperazione). Questi due tipi di sostituzioni costituiscono allora una logica generale, al contempo collettiva ed individuale, che caratterizza la forma di equilibrio comune sia alle azioni cooperative sia a quelle individualizzate.

Se il logico può assiomatizzare la sua scienza, senza preoccuparsi né di sociologia né di psicologia, è perché egli opera nell'«ideale» ed ha il diritto di restarvi, trattando una forma di equilibrio mai interamente realizzata nei fatti. Quanto ai sociologi ed agli psicologi, non possono che ricorrere gli uni agli altri allorché cercano come si effettua questa realizzazione. Si potrebbe dire altrettanto di quelle altre assiomatiche che sono la morale e il diritto ai cui valori si potrebbe egualmente applicare la nozione di «raggruppamento». Ci basti qui di avere cercato di mostrare come la nozione di operazione, presa nel suo senso pieno, permette di analizzare certe forme di equilibrio, comuni ai rispettivi campi della psicologia e della sociologia, rimanendo i diritti della logica su di un piano al contempo parallelo e superiore ad entrambi: quello sul quale è «progettata» (nel senso geometrico del termine) la struttura di questo stesso equilibrio, come se fosse realizzato nei fatti.

3. La fondazione comunicativa dell'etica (J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 65-109)

intendo anzitutto rammentare il ruolo delle rivendicazioni di validità normative nella prassi quotidiana, allo scopo di chiarire ciò in cui l'istanza deontologica connessa alle norme e ai precetti si distingue dalla rivendicazione assertoria di validità, e di motivare perché è opportuno affrontare la teoria morale nella forma di un'indagine delle argomentazioni morali (3). Introdurrò poi il principio di universalizzazione (U) come quel principio-ponte che rende possibile un accordo nelle argomentazioni morali, e precisamente in una versione che esclude la pratica monologica di questa regola argomentativa (4). Infine vorrei mostrare, discutendo talune considerazioni di Tugendhat, che le motivazioni morali dipendono dall'effettivo svolgimento di argomentazioni, non già per ragioni pragmatiche di compensazione del potere, bensì per ragioni interne alla possibilizzazione di vedute morali (5).

3. *Rivendicazioni assertorie e normative di validità nell'agire comunicativo*

Il tentativo di fondare l'etica nella forma di una logica dell'argomentazione morale ha prospettiva di successo solo se possiamo identificare una speciale pretesa di validità connessa a precetti e norme, anche già su quel livello sul quale sorgono in prima istanza i dilemmi morali: nell'orizzonte del mondo della vita, nel quale anche Strawson dovette indagare i fenomeni morali per servirsi, contro lo scettico, delle evidenze del linguaggio quotidiano. Se le pretese di validità al plurale non si presentano già qui, nei contesti dell'agire comunicativo, cioè prima di ogni riflessione, non c'è allora da attendersi una differenziazione fra verità e giustezza normativa sul livello dell'argomentazione.

Senza qui ripetere l'analisi dell'agire orientato verso l'intesa, che ho già svolto in altra sede [29], vorrei però rammentarne un'idea

[29] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* cit., vol. I, cap. III: *Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation*, pp. 367 sgg.

fondamentale. Chiamo comunicative quelle interazioni nelle quali i partecipanti coordinano di comune accordo i loro piani d'azione; qui l'accordo di volta in volta raggiunto si commisura in base al riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità. Nel caso di processi di intesa esplicitamente linguistici, gli attori con le loro azioni linguistiche, in quanto si intendono fra di loro su qualcosa, elevano pretese di validità, e cioè pretese di verità, pretese di giustezza e pretese di veracità, a seconda che si riferiscono a qualcosa nel mondo oggettivo (inteso come totalità di stati di cose esistenti), a qualcosa nel comune mondo sociale (inteso come totalità di relazioni interpersonali di un gruppo sociale regolate secondo leggi) o a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo (inteso come totalità degli eventi vissuti accessibili in modo privilegiato). Mentre nell'agire strategico uno *influisce* su un altro empiricamente, con la minaccia di sanzioni o la prospettiva di gratificazioni, per *indurlo* alla desiderata continuazione di un'interazione, nell'agire comunicativo uno viene *razionalmente motivato* dall'altro a un'azione concordata, e ciò in virtù dell'effetto illocutivo di collegamento che è proprio di una proposta linguistica.

Che un parlante possa motivare razionalmente un uditore ad accettare una proposta di tal genere, non si spiega in base alla validità di ciò che viene detto, bensì in base alla *garanzia* coordinatrice assunta dal parlante impegnandosi a sforzarsi di soddisfare, in caso di necessità, la pretesa avanzata. Nel caso di pretese di verità e di giustizia, il parlante può soddisfare discorsivamente, cioè producendo ragioni, la sua garanzia; nel caso di pretese di veracità, comportandosi in modo coerente. (Che qualcuno pensi ciò che dice, può renderlo credibile solamente attraverso la coerenza del suo fare, e non già indicando ragioni.) Quando l'uditore si fida della garanzia proposta dal parlante, entrano in vigore quegli *obblighi rilevanti per le conseguenze dell'interazione* che sono contenuti nel significato di ciò che vien detto. Gli obblighi d'azione, ad esempio nel caso di ingiunzioni e di comandi, valgono anzitutto per il loro destinatario, nel caso di accordi e contratti valgono simmetricamente per entrambe le parti, e nel caso di raccomandazioni e ammonimenti dotati di contenuto normativo asimmetricamente per entrambe le parti.

Diversamente da quanto accade in queste azioni linguistiche regolative, dal significato di atti linguistici constatativi risultano obbligazioni soltanto nella misura in cui parlante e uditore si

accordano per basare il loro agire su interpretazioni situazionali veri. Dal significato di atti linguistici espressivi seguono direttamente obblighi d'azione, nel senso che il parlante specifica ciò che non contraddicano gli asserti accettati di volta in volta come con cui il suo comportamento non è o non entrerà in contraddizione. Grazie alla base di validità della comunicazione rivolta all'intesa, un parlante può dunque, garantendo di soddisfare una pretesa di validità criticabile, indurre un uditore ad accettare la sua proposta di atto linguistico e quindi a raggiungere un effetto associativo che assicura i collegamenti necessari alla prosecuzione dell'interazione.

Senza dubbio la verità proposizionale e la giustezza normativa, cioè quelle due pretese di validità *soddisfacibili discorsivamente* che ci interessano, svolgono il ruolo del coordinamento dell'azione in maniere differenti. Che esse abbiano una « sede » diversa nella prassi comunicativa quotidiana, lo si può comprovare con una serie di asimmetrie.

A prima vista, gli *enunciati assertori* che vengono adoperati in *azioni linguistiche constatative* sembrano comportarsi verso i *fatti* in modo analogo a quello in cui gli *enunciati normativi* adoperati in *azioni linguistiche regolative* si comportano verso *relazioni interpersonali* regolate secondo leggi. La verità degli enunciati significa l'*esistenza* di stati di cose, in modo simile a quello in cui la giustezza delle azioni significa l'*adempimento* di norme. Ma, a guardar meglio, si scorgono interessanti differenze. Ad esempio, le azioni linguistiche si comportano verso le norme in modo diverso che rispetto ai fatti. Consideriamo il caso di quelle norme che si possono formulare nella forma di enunciati prescrittivi universali incondizionati:

(1) Non si deve uccidere nessuno.

(1′) È prescritto di non uccidere nessuno.

Con le azioni linguistiche regolative noi ci riferiamo in diversi modi a norme d'azione di questo genere, per esempio impartendo comandi, concludendo contratti, aprendo sedute, proferendo esortazioni, autorizzando eccezioni, dando consigli, ecc. Una norma morale pretende tuttavia di aver senso e validità anche indipendentemente dal fatto di essere enunciata e messa in atto in questo o in quel modo. Possiamo formulare una norma servendoci di un enunciato come (1), senza che questa formulazione, per esempio lo scrivere una frase, *debba* essere intesa *come* un'azione linguistica, cioè come qualcosa di diverso che

l'espressione impersonale della stessa norma. Enunciati come (1) rappresentano precetti, ai quali noi possiamo riferirci *secondariamente* con azioni linguistiche in questa o in quella maniera. Manca però un equivalente in proposito dal lato dei fatti. Non vi sono enunciati assertori che, al pari delle norme, possano mantenere una loro autonomia per così dire al di là delle azioni linguistiche. Se tali enunciati debbono avere in genere un senso pragmatico, è *necessario* utilizzarli in un'azione linguistica. Manca la possibilità di proferire o usare enunciati descrittivi quali

(2) il ferro è magnetico

(2′) si dà il caso che il ferro sia magnetico

in modo tale da mantener loro la forza assertoria al pari di (1) e (1′), cioè indipendentemente dal ruolo illocutivo di un determinato genere di azioni linguistiche.

Questa asimmetria si spiega in quanto le pretese di verità hanno la loro sede *soltanto* in azioni linguistiche, mentre le pretese di validità normativa l'hanno *in prima istanza* nelle norme e solo *in modo derivato* nelle azioni linguistiche [30]. Se vogliamo ammettere un modo di parlare ontologico, possiamo ricondurre l'asimmetria al fatto che gli ordinamenti della società (verso i quali noi possiamo comportarci in modo conforme oppure deviante) non sono costituiti, come gli ordinamenti della natura (verso i quali assumiamo soltanto un atteggiamento oggettivante), in modo da esser *privi di valore*. La realtà sociale, alla quale ci riferiamo con le azioni linguistiche regolative, si trova *fin dall'origine* in un rapporto interno con pretese di validità normativa. Per contro, le pretese di verità non sono affatto immanenti alle entità stesse, bensì soltanto alle azioni linguistiche constatative, con le quali noi nel discorso che constata fatti ci riferiamo a entità, per riprodurre stati di cose.

Da un lato, dunque, il mondo delle norme, grazie alle pretese di verità normative in esso inserite, presenta, rispetto alle azioni linguistiche regolative, un peculiare tipo di oggettività, che il mondo dei fatti non gode rispetto alle azioni linguistiche constatative. Qui si parla, infatti, di « oggettività » soltanto nel

[30] In ogni caso potremmo porre le teorie, quali sistemi di asserti di livello superiore, accanto alle norme. Ma ci si chiede se le teorie possano essere vere o false nello stesso senso in cui lo possono essere le descrizioni, le predizioni e le spiegazioni, mentre le norme possono essere giuste o ingiuste al pari delle azioni con cui vengono soddisfatte oppure lese.

senso dell'autonomia dello « spirito oggettivo ». Ma, d'altro lato, entità e fatti sono indipendenti in tutt'altro senso da tutto ciò che nell'atteggiamento conforme alle norme noi attribuiamo al mondo sociale. Ad esempio, le norme dipendono dal continuo ristabilimento di relazioni interpersonali ordinate secondo leggi. Esse assumerebbero un carattere « utopistico » nel peggior senso del termine, anzi perderebbero addirittura ogni senso, se non vi *aggiungessimo* per lo meno *mentalmente* quegli attori e quelle azioni che possono seguire e attuare le norme. Per contro, siamo concettualmente costretti ad ammettere che i dati di fatto esistono anche indipendentemente dal loro essere o no constatati tramite enunciati veri.

È chiaro che le pretese di validità normative *stabiliscono*, fra il linguaggio e il mondo sociale, una *dipendenza reciproca*, che non sussiste invece per quel che riguarda il rapporto fra linguaggio e mondo oggettivo. Con questo intreccio fra quelle pretese di validità che hanno la loro sede nelle norme, e quelle che noi avanziamo con le azioni linguistiche regolative, si collega anche il *duplice carattere del valore prescrittivo* (*Sollgeltung*). Mentre fra stati di cose esistenti ed enunciati veri sussiste una relazione univoca, il « sussistere » o il valore sociale delle norme non dice ancora nulla circa la loro validità. Per quel che riguarda le norme, dobbiamo distinguere tra il *fatto* sociale del loro riconoscimento, e il loro *esser degne* di venir riconosciute. Vi possono essere buone ragioni per ritenere ingiustificata la pretesa di validità di una norma socialmente valida; e non è detto che una norma debba necessariamente trovare riconoscimento di fatto, solo perché la sua pretesa di validità potrebbe essere soddisfatta discorsivamente. L'*attuazione* delle norme è doppiamente cifrata, perché i motivi del riconoscimento di pretese di validità normative possono avere la loro base tanto in convinzioni quanto in sanzioni, o in una mescolanza di forza e discernimento. Di regola, il *consenso* motivato razionalmente si collegherà con un'*accettazione* attuata empiricamente di una credenza nella legittimità le cui componenti non sono facili da analizzare. Combinazioni di tal genere presentano però un notevole interesse, in quanto costituiscono un indizio del fatto che il *mettere in vigore* positivisticamente le norme non basta per assicurarne *alla lunga* il valore sociale. Il permanente affermarsi di una norma dipende *anche* dalla possibilità di mobilitare, in un dato contesto tradizionale, ragioni che siano sufficienti a far apparire giustificata,

per lo meno nella cerchia dei suoi destinatari, la corrispondente pretesa di validità. In riferimento alla società moderna, ciò vuol dire che senza legittimità non vi è lealtà di massa [31].

Ma se il valore sociale di una norma dipende alla lunga anche dal suo essere accettata per valida nella cerchia dei suoi destinatari, e se questo riconoscimento si fonda a sua volta sull'aspettazione che la corrispondente pretesa di validità possa venir soddisfatta in base a ragioni, allora fra l'« esistenza » delle norme d'azione, da una parte, e l'attesa possibilità di fondare corrispondenti enunciati prescrittivi, dall'altra, esiste un rapporto che non trova alcun parallelo dal lato ontico. Esiste certamente una relazione interna fra l'esistenza di stati di cose e la verità dei corrispondenti enunciati assertori, ma non già fra l'esistenza di stati di cose e l'*aspettazione*, nutrita da una determinata cerchia di persone, che questi enunciati possano venir fondati. Tale circostanza può spiegare perché la questione concernente le condizioni di validità dei giudizi morali induca *direttamente* a passare a una logica del discorso pratico, mentre la questione concernente le condizioni di validità dei giudizi empirici richieda riflessioni gnoseologiche ed epistemologiche del tutto indipendenti da una logica del discorso teoretico.

4. *Il principio morale, ossia il criterio della universalizzazione delle massime di azione*

In questa sede non posso addentrarmi nei tratti fondamentali della teoria dell'argomentazione, che ho trattato altrove [32] ricollegandomi a Toulmin [33]. In ciò che ora segue presupporrò

[31] Cfr. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, pp. 271 sgg. (trad. it. *Problemi di legittimazione nello Stato moderno*, in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979, pp. 207 sgg.). Sul rapporto tra la fondazione delle norme, la loro messa in forza e la loro attuazione, cfr. anche W. Kuhlmann, *Ist eine philosophische Letzbegründung von Normen möglich?*, in *Funkkolleg Ethik*, Studienbegleitbrief 8, Weinheim 1981, p. 32.

[32] J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in H. Fahrenbach (a cura di), *Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen 1973, pp. 211 sgg. (trad. parziale it. *Discorso e verità*, in *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 319 sgg.); *Theorie des kommunikativen Handelns* cit., vol. I, pp. 44 sgg.

[33] *The Uses of Argument*, Cambridge 1958 (trad. it. Kronberg 1975).

che la teoria dell'argomentazione debba essere svolta come una « logica informale », dato che un accordo su questioni teoretiche o pratico-morali non può essere *imposto* né deduttivamente né tramite prove empiriche. Nella misura in cui risultano cogenti per ragioni di coerenza logica, gli argomenti non rivelano nulla che sia sostanzialmente nuovo; e nella misura in cui hanno un contenuto sostanziale, si fondano su esperienze e su bisogni che possono venir diversamente interpretati alla luce di teorie differenti con l'aiuto di differenti sistemi descrittivi, e che perciò non forniscono nessun fondamento *ultimo*. Nel discorso teoretico si può gettare un ponte, tramite canoni d'induzione di vario genere, sulla frattura esistente fra osservazioni particolari e ipotesi generali. Nel discorso pratico occorre un corrispondente principio-ponte [34]. Perciò tutte le ricerche sulla logica dell'argomentazione morale conducono ben presto alla necessità di introdurre un principio morale che svolga, quale regola argomentativa, un ruolo equivalente a quello che nel discorso scientifico-sperimentale è svolto dal principio di induzione.

È interessante che nel tentativo di indicare questo principio morale autori di diversa provenienza filosofica si imbattano sempre di nuovo in princìpi alla cui base sta la stessa idea. *Tutte* le etiche cognitivistiche prendono infatti le mosse da quella intuizione che Kant ha espresso nell'imperativo categorico. Qui non mi interessano le diverse formulazioni kantiane, bensì l'idea ad esse soggiacente, che deve tener conto del carattere impersonale o universale dei precetti morali validi [35]. Il principio morale è formulato in modo da escludere, perché non valide, quelle norme che non potrebbero incontrare il consenso qualificato di tutti i possibili interessati. Il principio-ponte che rende possibile il consenso deve dunque assicurare che vengano accettate come valide soltanto quelle norme che esprimono una *volontà universale*: esse devono cioè avere, secondo la reiterata formulazione di Kant, tutte le qualità richieste per essere « legge universale ». Si può intendere l'imperativo categorico come un principio il quale richiede che i *modi di agire* e le *massime*, nonché gli *interessi* da essi considerati (e cioè incorporati nelle norme d'azione), possano essere universalizzati. Kant vuole eliminare,

[34] Sulla logica del discorso pratico, cfr. Th. A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt a. M. 1980, pp. 352 sgg.

[35] R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* cit., pp. 174 sgg.

dichiarandole non valide, tutte quelle norme che « contraddicono » questa esigenza. Egli « ha in mente quell'interna contraddizione che si manifesta nella massima di un agente quando il suo modo di comportarsi può condurre al fine solamente in quanto non è quello universale » [36]. Ma l'esigenza della coerenza, che si può ricavare da questa e consimili versioni del principio-ponte, ha condotto a *equivoci formalistici* e a *modi di lettura selettivi*.

Il principio dell'universalizzazione non si esaurisce affatto nella richiesta che le norme morali abbiano *la forma* di enunciati prescrittivi universali e incondizionati. La *forma grammaticale* degli enunciati normativi, che vieta di riferirsi o indirizzarsi a determinati gruppi o individui, non è una condizione sufficiente per stabilire precetti morali validi, giacché noi possiamo conferire questa forma anche a precetti evidentemente immorali. Sotto un altro aspetto, tale esigenza potrebbe essere troppo restrittiva, perché può avere un senso il fare oggetto di un discorso pratico anche norme d'azione non-morali, il cui ambito di validità sia socialmente e spaziotemporalmente specificato (e sottoporle a una prova di universalizzazione relativizzata alla cerchia delle persone coinvolte).

Altri autori non concepiscono in modo tanto formalistico l'esigenza di coerenza avanzata dal principio di universalizzazione, ma vorrebbero semplicemente che si evitassero quelle contraddizioni che si presentano quando casi eguali sono trattati in modo diseguale, o casi diseguali in modo eguale. R. M. Hare conferisce a questa esigenza la forma di un postulato semantico. Come accade per l'attribuzione di predicati descrittivi (per esempio: « — è rosso »), così anche nell'attribuzione di predicati dotati di contenuto normativo (« — è valido », « — è buono », « — è giusto », ecc.) ci si potrebbe comportare *in modo conforme alle regole*, e usare quindi la stessa espressione in tutti i casi che si assomigliano sotto aspetti rilevanti. Per quel che riguarda i giudizi morali, questa esigenza di coerenza richiede che ciascuno, prima di porre una determinata norma alla base del suo giudizio, possa verificare se può volere che anche chiunque altro si trovi in una situazione analoga utilizzi, per la sua valutazione, la stessa norma. Ma questi o consimili postulati sarebbero idonei a fungere da principio morale solamente qualora

[36] G. Patzig, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart 1980, p. 162.

potessero essere intesi nel senso della garanzia d'una formazione imparziale del giudizio. Il significato dell'imparzialità non può tuttavia essere ricavato dal concetto dell'uso coerente del linguaggio.

A questo senso del principio di universalizzazione si avvicinano K. Baier [37] e B. Gert [38] quando richiedono che le norme morali valide debbano poter essere insegnate universalmente e difese pubblicamente. La stessa osservazione vale anche per M. G. Singer [39], quando esige che siano valide soltanto quelle norme che assicurano un trattamento eguale. Tuttavia, come la riprova empirica della concessione di possibilità di contraddizione non assicura di per sé una formazione imparziale del giudizio, così una norma non può essere considerata come espressione di un interesse comune a tutti i possibili soggetti coinvolti per il solo fatto di apparire accettabile ad alcuni di essi in base alla condizione della sua applicazione non-discriminante. L'intuizione che si esprime nell'idea della suscettibilità delle massime a essere universalizzate significa qualcosa di più: cioè, che le norme valide devono *meritare* il riconoscimento da parte di *tutti* gli interessati. Ma allora non è sufficiente che *singoli individui* verifichino:

— se essi possono volere l'entrata in vigore di una norma discutibile considerando le conseguenze e gli effetti secondari che si produrrebbero se tutti le seguissero; oppure

— se chiunque si trovi nella loro condizione può volere che una tale norma entri in vigore.

In entrambi questi casi la formazione del giudizio si effettua in rapporto alla situazione e alla prospettiva di *alcuni* fra gli interessati, e non già di *tutti*. È imparziale soltanto quella posizione partendo dalla quale sono suscettibili di universalizzazione appunto quelle norme che, incorporando visibilmente un interesse comune a tutte le persone coinvolte, possono contare sul consenso universale — e meritano perciò un riconoscimento intersoggettivo. La formazione imparziale del giudizio si esprime quindi in un principio che obbliga *chiunque* faccia parte della cerchia degli interessati ad assumere, nell'apprezzamento degli interessi, la prospettiva di *tutti gli altri*. Il principio di universalizzazione deve imporre quell'*universale scambio di ruoli* che G. H. Mead ha definito come « assunzione ideale di ruoli » « o

[37] *The Moral Point of View*, London 1958 (trad. ted. Düsseldorf 1974).
[38] *The Moral Rules*, New York 1976 (trad. ted. Frankfurt a. M. 1983).
[39] *Generalization in Ethics*, ivi 1961 (trad. ted. ivi, 1975).

discorso universale »[40]. Pertanto ogni norma valida deve soddisfare la condizione,

— che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)[41].

Non dobbiamo certo confondere questo principio di universalizzazione con un principio in cui già si esprima l'idea fondamentale di un'etica del discorso. Secondo l'etica del discorso, una norma può pretendere di aver valore soltanto se tutti coloro che possono esserne coinvolti raggiungono (o raggiungerebbero), come *partecipanti a un discorso pratico*, un accordo sulla validità di tale norma. Questo *principio dell'etica del discorso* (D), sul quale ritornerò a proposito della fondazione del *principio di universalizzazione* (U), presuppone già che si *possa* fondare la scelta delle norme. Per il momento si tratta di *questo* presupposto. Ho introdotto (U) come una regola di argomentazione che rende possibile un accordo nei discorsi pratici ogni volta che le questioni materiali possono venir regolate nell'interesse paritetico di tutti i soggetti coinvolti. Soltanto con la fondazione di questo principio-ponte saremo in grado di compiere il passo verso l'etica del discorso. Ovviamente, ho dato a (U) una forma che esclude un'applicazione monologica di tale principio; esso regola soltanto argomentazioni fra diversi partecipanti e contiene perfino la prospettiva di argomentazioni da condurre realmente, alle quali di volta in volta sono ammessi come partecipanti tutti

[40] G. H. Mead, *Fragments on Ethics*, in *Mind, Self, Society*, Chicago 1934, pp. 379 sgg.; in merito, cfr. H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt a. M. 1980, pp. 120 sgg.; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* cit., vol. II, pp. 141 sgg.

[41] Con riferimento a B. Gert (*op. cit.* qui sopra alla nota 38, p. 73), G. Nunner ha sollevato l'obiezione che « U » non basta per distinguere, fra le norme che soddisfano le suddette condizioni, quelle che sono norme morali in senso stretto, ed escludere altre norme (p. es.: « Devi sorridere, quando saluti altre persone »). Per quel che posso scorgere, questa obiezione viene a cadere quando si persista nel definire « morali » soltanto quelle norme che sono universalizzabili in senso stretto, e quindi non variano secondo gli spazi sociali e i tempi storici. Questo uso linguistico della teoria morale non coincide naturalmente con l'uso linguistico del sociologo o dello storico, i quali definiscono come regole morali anche quelle regole specifiche di determinate epoche e determinate civiltà, che devono valere come tali per chi ad esse appartiene.

gli interessati. Sotto questo rispetto, il nostro principio di universalizzazione si distingue dalla ben nota proposta di John Rawls.

Secondo Rawls, infatti, la considerazione imparziale di tutti gli interessi coinvolti sarebbe assicurata in quanto colui che esprime un giudizio morale si trasferisce in una fittizia condizione originaria, che esclude differenziali di potere, garantisce eguali libertà per tutti e lascia ciascuno nell'ignoranza circa quelle posizioni che assumerebbe in un ordinamento sociale futuro, comunque organizzato. Al pari di Kant, anche Rawls operazionalizza la posizione dell'imparzialità in modo tale che ciascun singolo individuo possa intraprendere da solo il tentativo di giustificare le norme fondamentali. Il che vale anche per gli stessi filosofi morali. Di conseguenza, Rawls concepisce la parte materiale della sua ricerca, per esempio lo sviluppo del principio dell'utile medio, non già come *contributo* di un partecipante all'argomentazione alla formazione discorsiva della volontà intorno alle istituzioni fondamentali di una società tardocapitalistica, bensì appunto come risultato di una « teoria della giustizia », per la quale egli è competente in qualità di esperto.

Se ci si raffigura il ruolo di coordinamento delle azioni che le pretese di validità normativa svolgono nella prassi comunicativa quotidiana, si vede però per qual motivo non è possibile assolvere monologicamente quei compiti che devono venir risolti nell'argomentazione morale, e occorre invece uno sforzo cooperativo. Entrando in un'argomentazione morale, i soggetti partecipanti proseguono il loro agire comunicativo assumendo un atteggiamento riflessivo, allo scopo di ristabilire un consenso interrotto. Le argomentazioni morali servono dunque alla composizione consensuale di conflitti d'azione. Nella sfera delle interazioni guidate da norme i conflitti nascono direttamente dall'interruzione di un accordo normativo. La riparazione può quindi consistere soltanto nell'assicurare riconoscimento intersoggettivo a una pretesa di validità prima contestata e poi sproblematizzata, o a un'altra che le viene sostituita. Questo genere di accordo esprime una *volontà comune*. Ma se le argomentazioni morali devono produrre un accordo di questo genere, allora non basta che un singolo individuo rifletta se può consentire a una norma. Non basta neppure che tutti i singoli individui, ma ciascuno per sé, compiano questa riflessione, per poi far registrare i loro voti. Si richiede piuttosto un'argomentazione « reale », cui prendano parte in cooperazione tutti gli interessati. Soltanto un processo

di intesa intersoggettivo può condurre a un accordo di natura riflessiva: soltanto allora i soggetti partecipanti possono sapere di essersi convinti in comune di qualche cosa.

Da questa prospettiva, anche l'imperativo categorico deve venire riformulato nel senso proposto: « Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascun (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale, a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale » [42]. In effetti, questa formulazione del principio di universalizzazione mira a un'attuazione cooperativa dell'argomentazione al riguardo. Da un lato, soltanto un'effettiva partecipazione di ciascuna persona coinvolta può prevenire l'interpretazione deformata prospettivisticamente del proprio interesse da parte di altri. In questo senso pragmatico ciascun singolo individuo rappresenta l'ultima istanza per valutare ciò che sta realmente nel suo proprio interesse. Dall'altro lato, però, la descrizione in base alla quale ciascuno percepisce i suoi propri interessi deve necessariamente anche restare accessibile alla critica da parte di altri. I bisogni vengono interpretati alla luce di valori culturali; e siccome questi valori sono sempre parte costitutiva di una tradizione intersoggettivamente condivisa, la revisione di quei valori che interpretano i bisogni non può essere qualcosa di cui i singoli dispongono monologicamente [43].

5. *Excursus. Argomentazione contro partecipazione*

Un'etica del discorso sta e cade pertanto con questi due assunti: a) che le rivendicazioni di validità normativa hanno un senso cognitivo e possono venir trattate *come* rivendicazioni di verità, e b) che la fondazione di norme e precetti richiede l'attuazione di un discorso reale e *in definitiva* non è possibile monologicamente, nella forma di un'argomentazione svolta ipoteticamente nello spirito. Ma prima di continuare a seguire la disputa fra cognitivisti e scettici etici, vorrei ora affrontare una concezione sviluppata di recente da Ernst Tugendhat, che cerca di scavalcare questo fronte. Da un lato, Tugendhat tiene fermo all'intuizione da noi espressa nella forma del principio di universalizzazione: una norma può esser considerata giustificata solamente quando è « ugualmente buona » per ciascuna delle persone coinvolte. E se così stanno le cose, lo devono stabilire, in un discorso reale, gli stessi interessati. D'altro lato, Tugendhat rifiuta l'assunto (a), e per quel che riguarda l'assunto (b) ne respinge un'interpretazione che lo formuli nei termini dell'etica del discorso. Pur volendo sfuggire alle conseguenze scettiche nei riguardi dei valori, Tugendhat condivide il fondamentale assunto scettico secondo cui il valore prescrittivo delle norme non può venir inteso in base all'analogia con il valore di verità delle proposizioni. Ma se il valore prescrittivo delle norme ha un senso volitivo e non già un senso cognitivo, allora anche il discorso pratico deve servire a qualcosa di *diverso* che alla chiarificazione argomentativa di una pretesa di validità contestabile. Tugendhat concepisce il discorso come una misura preventiva per garantire a tutti gli interessati, tramite regole di comunicazione, la stessa possibilità di partecipare a una imparziale formazione di compromessi. La necessità dell'argomentazione è motivata dall'esigenza di render possibile non già la conoscenza, bensì la partecipazione. Per prima cosa, intendo schizzare la problematica in base alla quale Tugendhat sviluppa questa tesi [44].

La problematica. Tugendhat distingue fra le regole semantiche, che fissano il significato di un'espressione linguistica, e le regole pragmatiche, che determinano il modo in cui il parlante e l'uditore usano queste espressioni. Quegli enunciati che, come ad esempio le parti illocutive del nostro linguaggio, possono venir adoperati soltanto comunicativamente, richiedono un'analisi pragmatica — non importa poi se si presentano in una situazione linguistica effettiva oppure soltanto « nello spirito ». Sembra invece che altri enunciati possano venir spogliati dei loro presupposti pragmatici e usati monologicamente, senza perdere il loro significato; essi servono anzitutto al pensiero, e non alla comu-

[42] Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse* cit., p. 371.

[43] S. Benhabib, *The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas*, « Neue Hefte für Philosophie », XXI, 1982, pp. 47 sgg.

[44] In ciò che segue mi riferisco alla terza lezione tenuta da Tugendhat all'università di Princeton nel 1981, nel quadro delle Christian Gauss Lectures: *Morality and Communication* (manoscritto 1981).

nicazione. Di questo tipo sono gli enunciati assertori e intenzionali, il cui significato può venir completamente esplicato servendosi di un'analisi semantica. In accordo con una tradizione che risale a Frege, Tugendhat parte dall'idea che il valore di verità degli enunciati è un concetto semantico. Secondo questa concezione, anche la fondazione degli asserti è una faccenda monologica; ad esempio, se un predicato possa o no venir attribuito a un oggetto è una questione che ogni soggetto capace di giudicare può decidere da solo, in base a regole semantiche. Lo stesso si può dire a proposito della fondazione degli enunciati intenzionali. In tali casi non occorre un'argomentazione organizzata intersoggettivamente, neanche se si dovesse svolgerla effettivamente in cooperazione, cioè nella forma di uno scambio di argomenti fra più partecipanti. Per contro, la giustificazione delle norme (a differenza dalla fondazione delle proposizioni) è una faccenda non solo accidentalmente, ma *essenzialmente* comunicativa. La questione se una norma discussa sia egualmente buona per ogni persona coinvolta deve esser decisa in base a regole pragmatiche nella forma di un discorso reale. Con la giustificazione delle norme entra dunque in gioco un concetto autenticamente pragmatico.

Per quel che riguarda l'ulteriore analisi di Tugendhat, è importante anzitutto l'assunto secondo cui le questioni della validità sono *esclusivamente* questioni semantiche. In base a tale presupposto, il senso pragmatico della giustificazione delle norme non può riferirsi a qualcosa come il « valore » delle norme; in ogni caso, non quando tale espressione viene intesa per analogia con la verità delle proposizioni. Deve nascondervisi dietro qualche cosa *d'altro*: ossia, l'idea di un'imparzialità che si riferisce, più che alla formazione del giudizio, a quella della volontà.

In questa impostazione è problematico il presupposto semanticistico, che qui non posso discutere a fondo. Il concetto semantico della verità, e soprattutto la tesi secondo cui la disputa sulla validità degli enunciati può esser decisa soltanto nel foro interno in base a regole semantiche, deriva da un'analisi che si orienta sugli enunciati predicativi di un linguaggio cosa-evento [45]. Questo modello è però improprio, perché gli enunciati elementari del tipo « questa palla è rossa » rappresentano elementi

[45] E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976.

della comunicazione quotidiana sulla cui verità di regola non insorge alcuna disputa. Gli esempi analiticamente fecondi vanno ricercati là dove scoppiano controversie di sostanza e dove si mettono sistematicamente in questione pretese di verità. Ma se si osserva la dinamica della crescita del sapere, anzi la stessa crescita del sapere teoretico, e si esamina come nella comunità argomentativa degli scienziati si fondano ad esempio gli enunciati esistenziali universali, gli enunciati condizionali irreali, gli enunciati dotati di indice temporale, ecc., allora le concezioni della verificazione derivate dalla semantica della verità perdono la loro plausibilità [46]. Per l'appunto le controversie di sostanza sono quelle che non si possono decidere con argomenti cogenti sulla base dell'applicazione monologica di regole semantiche; ed è per via di tale circostanza che Toulmin si era visto costretto a impostare pragmaticamente una teoria dell'argomentazione informale.

L'argomento. Se si parte dal suddetto presupposto semanticistico, ne deriva la questione: perché per giustificare le norme sono in genere necessari discorsi reali? Che cosa possiamo intendere per fondazione di norme, se sono interdette tutte le analogie con la fondazione di proposizioni? La risposta di Tugendhat è la seguente: tutte le ragioni che si presentano nel discorso pratico sono ragioni pro o contro l'intento, o la decisione, di accettare un determinato modo di agire. Il modello è fornito dalla fondazione di un enunciato intenzionale della prima persona. Io ho buone ragioni per agire in un determinato modo quando sia nel mio interesse, o sia per me bene, realizzare fini corrispondenti. Si tratta dunque anzitutto di questioni concernenti l'agire teleologico: « Che cosa voglio fare? », e « che cosa posso fare? »; non già della questione morale: « Che cosa debbo fare? ». Tugendhat ricorre al punto di vista deontologico, estendendo la fondazione di intenti propri di ciascuno alla fondazione del comune intento d'azione di un gruppo: « A quale comune modo d'agire vogliamo attenerci? ». Oppure: « A quale modo d'agire vogliamo obbligarci? ». Ma con ciò subentra un elemento pragmatico. Infatti, se il modo di agire che richiede d'esser fondato è di natura collettiva, i membri del collettivo devono giungere a una risoluzione *comune*. Devono tentare di persua-

[46] M. Dummett, *What is a Theory of Meaning?*, in G. Evans e J. McDowell (a cura di), *Truth and Meaning*, Oxford 1976, pp. 67 sgg.; J. Habermas, *Theorie* cit., vol. I, pp. 424 sgg.

dersi a vicenda che è nell'interesse di ciascuno di loro l'agire tutti in un determinato modo. In un processo di tal genere, *uno indicherà all'altro le ragioni* per cui egli può volere che un determinato modo di agire venga reso socialmente obbligatorio. Ogni persona cointeressata deve potersi convincere che in determinate circostanze la norma proposta è « egualmente buona » per tutti. E un tale processo è appunto ciò che noi chiamiamo il discorso pratico. Una norma, che viene messa in vigore per questa via, può dirsi « giustificata », perché mediante la decisione raggiunta argomentativamente si mostra che essa merita il predicato « egualmente buona per ciascuno degli interessati ».

Se si intende in questo senso la giustificazione delle norme, allora, secondo Tugendhat, diviene chiaro anche il significato dei discorsi pratici. Essi non possono aver un senso prevalentemente cognitivo. Infatti la questione, da decidere razionalmente, se un modo d'agire corrisponda sempre al proprio interesse deve risolverla, in definitiva, ciascun singolo per se stesso: gli enunciati intenzionali devono poter essere fondati monologicamente secondo regole semantiche. L'argomentazione come procedimento intersoggettivo è necessaria soltanto perché, se si vuole stabilire un modo d'agire collettivo, si devono coordinare le intenzioni individuali e perciò si deve giungere a una decisione comune. Ma si può considerare giustificata la norma decretata soltanto se la risoluzione è il risultato di argomentazioni, ossia se ha luogo secondo le regole pragmatiche di un discorso. Si deve, cioè, assicurare che ciascuno dei soggetti coinvolti aveva la possibilità di dare liberamente il suo consenso. La forma dell'argomentazione deve impedire che alcuni semplicemente suggeriscano o addirittura prescrivano agli altri ciò che per loro è bene. Deve rendere possibile non già l'*imparzialità del giudizio*, bensì la *non-influenzabilità*, ossia l'autonomia della *formazione della volontà*. Pertanto, le stesse regole del discorso hanno un contenuto normativo; neutralizzano squilibri di potere e procurano un'attuazione degli interessi di ciascuno con eguali possibilità di riuscita.

La forma dell'argomentazione risulta quindi dalle necessità della partecipazione e del *pareggiamento del potere*: « Questa mi sembra quindi la ragione per cui le questioni morali, e in particolare le questioni di moralità politica, devono venir giustificate in un discorso fra gli interessati. La ragione non è, come

pensa Habermas, che il processo del ragionamento morale sia in se stesso essenzialmente comunicativo, ma è quest'altra: una fra le regole che risultano dal ragionamento morale (che come tale può essere portato a termine pensando in solitudine) prescrive che siano moralmente giustificate soltanto quelle norme legali alle quali si sia giunti tramite un accordo fra tutti gli interessati. E ora possiamo scorgere che l'aspetto irriducibilmente comunicativo non è un fattore cognitivo, bensì un fattore volitivo. Ciò che rende necessario ricercare un accordo è il rispetto moralmente obbligatorio per l'autonomia di ciascun interessato » [47].

Questa concezione morale resterebbe insoddisfacente anche se si accettasse il presupposto semanticistico sul quale si fonda. Essa, infatti, non può render conto di quell'intuizione che è difficile da negare: l'idea dell'*imparzialità*, svolta dalle etiche cognitivistiche nella forma di princìpi di universalizzazione, non può ridursi all'idea di un *equilibrio del potere*. L'esame della possibilità di attribuire a una norma il predicato, trascelto da Tugendhat, di « egualmente buono per tutti », esige la *valutazione* imparziale degli interessi di tutti i soggetti coinvolti. Questa esigenza non è soddisfatta già da un'eguale ripartizione delle possibilità di *realizzare* i propri interessi. L'imparzialità della formazione del giudizio non può essere *sostituita* dall'autonomia della formazione della volontà. Tugendhat confonde le condizioni per conseguire discorsivamente un'intesa razionalmente motivata con le condizioni per trattare un equo compromesso. Nel primo caso, si suppone che gli interessati *scorgano* ciò che corrisponde al loro interesse comune; nel secondo caso, invece, si parte dall'idea che non siano affatto in gioco gli interessi suscettibili di generalizzazione. Nel discorso pratico, i soggetti coinvolti tentano di cominciare a comprendere un interesse comune; nelle trattative svolte in vista di un compromesso, essi tentano invece di produrre un accomodamento fra interessi particolari in conflitto. Certo, anche i compromessi sottostanno a condizioni limitanti, giacché si deve supporre che un compromesso equo possa aver luogo soltanto tramite la partecipazione paritetica di tutte le persone interessate. Ma tali *princìpi* della formazione

[47] E. Tugendhat, *Morality and Communication* cit. (manoscritto), pp. 10 sgg.

di compromessi dovrebbero venir anch'essi giustificati in discorsi pratici, di modo che questi non sottostiano a loro volta alla stessa istanza dell'accomodamento fra interessi concorrenti.

Per assimilare le argomentazioni ai processi di formazione della volontà, Tugendhat deve pagare un prezzo; non può, cioè, mantener ferma la distinzione fra la validità e il valore sociale delle norme: « Senza dubbio noi vogliamo che l'accordo sia un *accordo razionale*, un accordo basato su argomenti, e se possibile su argomenti morali; e tuttavia ciò che alla fine è decisivo è l'*accordo di fatto*, e non abbiamo nessun diritto di trascurarlo sostenendo che non era razionale. [...] Abbiamo qui un atto che è irriducibilmente pragmatico, e precisamente perché non è un atto della *ragione*, bensì un atto della *volontà*, un atto di *scelta* collettiva. Il problema di fronte al quale ci troviamo non è un problema di *giustificazione*, ma un problema della *partecipazione* al potere, cioè al potere di chi deve prender decisioni su ciò che è permesso e ciò che non lo è » [48].

Questa conseguenza non può accordarsi con l'intenzione di difendere contro le obiezioni scettiche il nucleo razionale di un accordo morale raggiunto per via argomentativa: è infatti inconciliabile col tentativo di tener conto della fondamentale intuizione morale che nel « sì » e nel « no » rivolto a norme e precetti si esprime qualcosa di diverso dal semplice arbitrio di colui che si sottomette o si oppone a una pretesa imperativistica di potere. L'assimilazione delle pretese di validità alle pretese di potere infirma l'impresa, che Tugendhat ha fatto propria, di distinguere fra norme giustificate e norme ingiustificate. Tugendhat vuole conservarsi le condizioni di validità di un'analisi semantica, e distinguerle dalle regole del discorso da analizzare pragmaticamente; ma con ciò riduce il processo, organizzato intersoggettivamente, della giustificazione a un processo di comunicazione contingente e separato da tutti i riferimenti di valore.

Se si mettono in un sol fascio la dimensione della validità delle norme sulle quali i proponenti e gli oppositori possono discutere con ragioni, e quella del valore sociale di norme messe di fatto in vigore, il valore prescrittivo viene privato del suo senso autonomo. Nelle sue efficaci analisi Durkheim ha messo in guardia contro quel paralogismo genetico che consiste nel ricondurre il carattere vincolante delle norme d'azione alla disposizione a obbedire a un potere di comando che minaccia sanzioni. Perciò egli si interessa al caso originario del sacrilegio, e più in generale alle norme prestatuali. Un'infrazione delle norme viene punita perché esse pretendono di valere in forza della loro autorità morale; ma non hanno un tale valore per il fatto di essere connesse a sanzioni che costringono a rispettarle [49].

[48] Ivi, p. 11.

Qui ha le sue radici la reinterpretazione empiristica dei fenomeni morali: il valore normativo viene falsamente assimilato al potere imperativo. Anche Tugendhat segue ancora questa strategia concettuale, quando riconduce l'autorità delle norme giustificate alla generalizzazione di quegli imperativi che i soggetti coinvolti rivolgono a se stessi sotto forma di enunciati d'intenzione. Ma nel valore prescrittivo si esprime in effetti l'autorità di una volontà *universale, condivisa* da tutti gli interessati, che ha deposto ogni qualità imperativistica e ha assunto qualità morale, perché si richiama a un interesse universale che si può constatare *discorsivamente*, cioè si può cogliere *cognitivamente*, ossia si può scorgere dalla prospettiva del partecipante [50].

Tugendhat priva il valore della norma del suo senso cognitivo, e tuttavia tiene fermo all'esigenza di giustificare le norme. In base a queste contrastanti intenzioni si può chiarire un'interessante *carenza fondativa.* Tugendhat parte dalla questione semantica concernente il modo in cui si deve intendere il predicato « egualmente buono per ciascuno »; pertanto deve motivare perché debbano essere considerate giustificate quelle norme che meritano appunto tale predicato. « Giustizia » vuol dire anzitutto soltanto che le persone cointeressate hanno buone ragioni per decidersi a un modo d'azione comune; e ogni immagine del mondo religiosa o metafisica è atta a fungere da sostituto delle « buone ragioni ». Perché dovremmo definire « buone » soltanto quelle ragioni che si possono subordinare al predicato « egualmente buono per ciascuno »? Dal punto di vista della strategia argomentativa, questa domanda ha un valore di posizione analogo a quello che ha il problema, da noi per ora rinviato, concernente i motivi per via dei quali si dovrebbe accettare il principio di universalizzazione come regola argomentativa.

[49] J. Habermas, *Theorie* cit., vol. II, pp. 75 sgg.

[50] Questo momento è stato tenuto fermo da G. H. Mead nel concetto dell'« altro generalizzato » (*generalized other*); cfr. in proposito J. Habermas, *Theorie* cit., vol. II, pp. 61 sgg., 141 sgg.

Tugendhat ricorre ora alla situazione a noi ben nota in cui le immagini religiose e metafisiche del mondo hanno perso la loro forza persuasiva e concorrono fra loro come potenze fideistiche soggettivizzate, e in ogni caso non avallano più alcun principio di fede *collettivamente vincolante*. In tale situazione è chiaro che un punto di vista neutrale rispetto al contenuto, come è quello secondo cui ogni persona interessata deve avere buone ragioni per adottare un modo d'agire comune, è superiore ai punti di vista determinati quanto al contenuto, ma dipendenti dalla tradizione: « Quando le concezioni morali si fondavano su credenze superiori, tali credenze consistevano anche nella convinzione che in determinati casi vi fosse una ragione per desiderare di sottomettersi alla norma. Ciò che ora è differente, è che abbiamo due diversi livelli di credenze di tal genere. Vi è un livello inferiore di *credenze premorali*, che riguarda la questione se l'adozione di una norma faccia l'interesse dell'individuo A e se faccia l'interesse dell'individuo B, ecc. Ora sono presupposte soltanto queste credenze empiriche, e la fede morale che la norma sia giustificata se ciascuno può accettarla non è presupposta, ma è il risultato del processo comunicativo con cui si giustifica reciprocamente un comune corso di azioni sulla base di queste credenze premorali » [51].

È chiaro che coloro i quali partecipano all'argomentazione in base a orientamenti valoristici contrastanti possono mettersi d'accordo su comuni modi di agire piuttosto se fanno ricorso a punti di vista più astratti, e neutrali rispetto a contenuti discutibili. Ma con questo argomento non si è poi guadagnato gran che. Infatti, in primo luogo potrebbero esservi anche *altri* punti di vista formali, che si collocano sullo *stesso* livello di astrazione e offrono una *equivalente* possibilità di accordo. Tugendhat dovrebbe indicare le ragioni per cui dobbiamo privilegiare proprio il predicato da lui proposto. In secondo luogo, la preferenza per punti di vista di livello più elevato e più formali è resa plausibile proprio soltanto in riferimento a quella contingente situazione di partenza, nella quale non del tutto a caso riconosciamo la nostra situazione contemporanea. Se ci trasferiamo in un'altra situazione, nella quale, per esempio, una sola religione abbia trovato diffusione universale e degna di fede, vediamo subito che è necessario un *altro genere di argomenti*, se si vuole

[51] E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 17.

spiegare perché le norme morali dovrebbero venir giustificate solo ricorrendo a princìpi e procedure generali, e non già facendo appello a princìpi accreditati da dogmi. Per fondare la *superiorità di un modo di giustificazione riflessivo* e delle idee giuridiche e morali post-tradizionali sviluppate su questo livello, occorre una teoria normativa. Ma la catena delle argomentazioni di Tugendhat si interrompe proprio a questo punto.

Questa deficienza di fondazione può essere compensata soltanto se non si incomincia in senso semantico con l'esplicazione del significato di un predicato, ma si esprime, per mezzo di una regola argomentativa per discorsi pratici, ciò che si intende col predicato « egualmente buono per ciascuno ». Allora si può compiere il tentativo di fondare questa regola argomentativa tramite un'indagine sui presupposti pragmatici dell'argomentazione in genere. Si mostrerà allora che l'idea dell'imparzialità è *radicata nelle* strutture dell'argomentazione *stessa*, e non ha bisogno di esservi *importata dall'esterno* come un contenuto normativo addizionale.

III. L'ETICA DEL DISCORSO E I SUOI FONDAMENTI DI TEORIA DELL'AZIONE

Con l'introduzione del principio di universalizzazione si è compiuto un primo passo verso la fondazione di un'etica del discorso. Possiamo rappresentarci il contenuto sistematico delle considerazioni finora svolte sotto la forma di un dialogo tra i due fautori del cognitivismo e dello scetticismo. Nella tornata di apertura, si trattava di far vedere allo scettico incallito la sfera dei *fenomeni morali*. Nella seconda tornata era in discussione la *capacità di verità delle questioni pratiche*. Si è visto che lo scettico, nel suo ruolo di soggettivista etico, potrebbe mettere in campo buone ragioni contro gli oggettivisti etici. Il cognitivista potrebbe però salvare la sua posizione attribuendo agli asserti normativi una pretesa di validità ancora soltanto *analoga* a quella della verità. La terza tornata venne aperta dallo scettico mostrando realisticamente che nelle questioni morali di principio spesso anche con la migliore volontà non si riesce a raggiungere un consenso. Di fronte a questo fatto, che dispone allo scetti-

cismo, di un *pluralismo negli orientamenti ultimi verso i valori*, il cognitivista deve sforzarsi di provare un principio-ponte che renda possibile il consenso. Ma una volta che si sia proposto un principio morale, la tornata successiva è dominata dalla questione del relativismo culturale. Lo scettico avanza l'obiezione che « U » equivale a una precipitosa generalizzazione delle intuizioni morali che sono proprie della nostra cultura occidentale, mentre il cognitivista risponderà a questa sfida con una fondazione trascendentale del suo principio morale. Nella quinta tornata lo scettico fa la sua mossa con altre obiezioni contro una *strategia fondativa trascendental-pragmatica*, alle quali il cognitivista risponderà con una versione più cauta dell'argomento apeliano. Nella sesta tornata, di fronte a questa promettente fondazione di un'etica del discorso, lo scettico può ancor sempre ricorrere alla *fuga nel rifiuto del discorso*. Ma vedremo come con ciò egli si muova ormai in una situazione disperata. Il tema della settima e ultima tornata della discussione è il rinnovamento scettico delle *obiezioni contro il formalismo etico* presentate da Hegel nei riguardi di Kant. Sotto questo aspetto, il cognitivista prudente non esiterà a fare un passo incontro alle ben ponderate obiezioni del suo oppositore.

Nella forma esterna della mia esposizione io non seguo esattamente l'andamento ideale delle sette tornate di discussione ora tratteggiate. Nel primo paragrafo, contro profondamente radicate riduzioni empiristiche del concetto di razionalità, e contro le corrispondenti reinterpretazioni di fondamentali esperienze morali, avevo fatto valere fenomenologicamente quella rete di sentimenti e atteggiamenti morali che è intessuta nella prassi quotidiana. Nel secondo paragrafo sono poi passato a quei tentativi metaetici di spiegazione, che contestano la capacità di verità delle questioni pratiche. Questa obiezione ha perduto il suo oggetto, in quanto si è abbandonata la falsa identificazione fra le pretese di validità normative e quelle assertorie, e si è mostrato (nel terzo paragrafo) che la verità proposizionale e la giustezza normativa assumono differenti ruoli pragmatici nella comunicazione quotidiana. Lo scettico non se ne è però lasciato impressionare, e ha rinnovato il suo dubbio sostenendo che non si possono fondare nemmeno quelle specifiche pretese di validità che sono collegate a precetti e a norme. Questa obiezione viene a cadere quando si ammette il principio dell'universalizzazione (introdotto nel quarto paragrafo) e si può dimostrare (come nel

quinto paragrafo) che in tale principio morale si tratta di una regola di argomentazione paragonabile al principio di induzione, e non già di un velato principio di partecipazione. Giunto a questo stadio del dialogo, lo scettico chiederà una fondazione anche per questo principio-ponte. Contro l'accusa di paralogismo etnocentrico, intendo mettere in campo (nel seguente sesto paragrafo) la proposta di una fondazione trascedental-pragmatica dell'etica avanzata da Apel. Modificherò tuttavia (nel settimo paragrafo) l'argomento di Apel in modo tale da poter abbandonare senza danno la pretesa della « fondazione ultima ». Contro le obiezioni che lo scettico etico può ancora produrre a questo proposito, il principio dell'etica del discorso può venir difeso (nel paragrafo ottavo) mostrando come le argomentazioni morali siano inserite nei contesti dell'agire comunicativo. Questa connessione interna fra morale ed eticità non limita l'universalità delle pretese morali di validità; ma assoggetta il discorso pratico a limitazioni cui non sottostanno in egual misura i discorsi teoretici.

6. *È necessaria e possibile una fondazione del principio morale?*

L'esigenza di fondare il principio morale non appare irragionevole, se si riflette che con l'imperativo categorico Kant (al pari dei cognitivisti che lo seguono con le loro variazioni del principio di universalizzazione) esprime un'intuizione morale la cui portata è problematica. È vero che soltanto quelle norme d'azione nelle quali si incarnano di volta in volta interessi suscettibili di universalizzazione corrispondono alle *nostre* idee della giustizia. Ma questo « punto di vista morale » potrebbe esprimere le particolari idee morali della nostra civiltà occidentale. L'obiezione che Paul Taylor eleva contro la proposta di K. Baier può venir estesa a tutte le formulazioni del principio di universalizzazione. Di fronte alle documentazioni presentate dall'antropologia, dobbiamo concedere che il codice morale interpretato dalle teorie morali kantiane è soltanto uno fra molti: « Per quanto profondamente possano esserne state conformate la nostra coscienza e la nostra intuizione morale, dobbiamo riconoscere che nella storia del mondo altre società sono state capaci di funzionare sulla base di altri codici. [...] Mi sembra fondamentalmente corretto il sostenere che una persona la quale è un membro di

queste società, e conosce il suo codice morale, cionondimeno non abbia vere convinzioni morali. Ma una tale asserzione non può essere giustificata sulla base del nostro concetto del punto di vista morale, perché ciò equivale a supporre che l'unica moralità genuina sia rappresentata dal codice morale della società liberale occidentale » [52]. Sussiste dunque il fondato sospetto che la pretesa di universalità elevata dai cognitivisti per un principio morale da essi privilegiato dipenda da un « paralogismo etnocentrico ». I cognitivisti non possono sottrarsi alla richiesta di fondazione avanzata dallo scettico.

Ora Kant poggia la fondazione dell'imperativo categorico, nella misura in cui esso non si richiama semplicemente a un « fatto della ragione », sui concetti dotati di contenuto normativo dell'autonomia e della libera volontà; ma con ciò si espone all'accusa di *petitio principii*. In ogni caso, la fondazione dell'imperativo categorico è a tal punto intrecciata con l'architettonica del sistema kantiano, che non sarebbe facile difenderla in base a premesse modificate. I teorici contemporanei della morale non propongono una fondazione del principio morale, ma si limitano, come ad esempio si può vedere in base alla concezione dell'equilibrio riflessivo (*reflective equilibrium*) di Rawls [53], a ricostruire *ex post* il sapere preteoretico. Ciò si può dire anche nei riguardi della proposta costruttivistica di costruire metodicamente un linguaggio per le argomentazioni morali; infatti l'introduzione linguistico-normativa di un principio morale ricava la sua forza persuasiva unicamente dall'esplicazione concettuale di intuizioni *trovate in precedenza* [54].

A questo stadio dell'argomentazione, l'affermare che i cognitivisti sono incappati in difficoltà per via della richiesta di una fondazione della validità universale del principio di universalizzazione non è affatto un modo drammatico di presentar le cose [55]. Lo scettico si sente perciò incoraggiato a trasformare il suo dubbio circa la possibilità di fondare una morale universa-

[52] P. Taylor, *The Ethnocentric Fallacy*, « The Monist », XLVII (1963), p. 570.

[53] J. Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971 (trad. ted. *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975, pp. 38 sgg., 68 sgg.; trad. it. *Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 35 sgg., 56 sgg.).

[54] P. Lorenzen e O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1973, pp. 107 sgg.

[55] R. Wimmer, *op. cit.*, pp. 358 sgg.

listica nell'affermazione della sua impossibilità. Questo ruolo se lo è assunto, com'è noto, H. Albert col suo *Traktat über kritische Vernunft* [56], trasferendo all'ambito della filosofia pratica quel modello della verifica critica, sviluppato da Popper in termini epistemologici, che deve subentrare al posto dell'idea tradizionale della fondazione e giustificazione. Il tentativo di fondare princìpi morali universalmente validi irretisce i cognitivisti, secondo questa tesi, nel « trilemma di Münchhausen », di dover cioè scegliere fra tre alternative egualmente inaccettabili: ossia, rassegnarsi a un regresso all'infinito, oppure interrompere arbitrariamente la catena della deduzione, oppure infine procedere in circolo. Questo trilemma ha senza dubbio un valore di posizione problematico. Si presenta, infatti, soltanto in base al presupposto di una *concezione semantica della fondazione*, che si orienta sulla relazione deduttiva tra gli enunciati e si fonda unicamente sul concetto della deduzione logica. Ora questa idea deduttivistica della fondazione è manifestamente troppo selettiva per l'esposizione delle relazioni pragmatiche fra azioni linguistiche argomentative: i princìpi dell'induzione e dell'universalizzazione vengono introdotti quali regole argomentative soltanto per poter varcare la frattura logica nelle relazioni non-deduttive. Non ci si dovrà dunque attendere per questi stessi princìpi-ponte quell'unica fondazione deduttiva che viene ammessa nel trilemma di Münchhausen.

Da questo punto di vista, K. O. Apel ha sottoposto il fallibilismo a una metacritica plausibile, invalidando così l'obiezione del trilemma di Münchhausen [57]. Non è necessario che mi addentri qui nei particolari, giacché nel contesto della nostra problematica spetta a K. O. Apel soprattutto il merito di aver riportato alla luce la dimensione ormai sepolta della fondazione non-deduttiva delle fondamentali norme etiche. Apel rinnova le modalità della fondazione trascendentale con mezzi linguistico-pragmatici, utilizzando il concetto della *contraddizione performativa*. Tale contraddizione si verifica quando un'azione linguistica constatativa « Cp » si fonda su presupposti non-contingenti, il cui

[56] Tübingen 1968.

[57] K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgeselschaft*, in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1973, vol. II, pp. 405 sgg. (trad. it. *L'apriori della comunità di comunicazione*, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 243 sgg.).

contenuto proposizionale contraddice l'asserto affermato « p ». Ricollegandosi a una considerazione svolta da Hintikka, Apel illustra il significato delle contraddizioni performative per la comprensione degli argomenti classici della filosofia della coscienza in base all'esempio del « *cogito ergo sum* ». Se si esprime il giudizio di un oppositore nella forma dell'azione linguistica: « Con questo io dubito di esistere », l'argomento di Descartes può venir ricostruito servendosi di una contraddizione performativa. Per l'asserto:

(1) Io non esisto (qui e ora),

il parlante avanza una pretesa di verità; ma al contempo, *nello stesso atto di enunciarlo*, non può fare a meno di mettere in campo un presupposto di esistenza, il cui contenuto proposizionale può venir espresso dall'asserto:

(2) Io esisto (qui e ora)

dove in entrambi gli enunciati il pronome personale si riferisce dunque alla stessa persona [58].

In guisa analoga Apel scopre una contraddizione performativa anche nell'obiezione del « fallibilista coerente », il quale contesta, nel suo ruolo di scettico etico, la possibilità di fondare i princìpi morali, adducendo il suddetto trilemma. Apel caratterizza lo stato della discussione mediante una tesi del proponente, il quale afferma la validità universale del principio di universalizzazione, e un'obiezione dell'oppositore, che si fonda sul trilemma di Münchhausen (t), e da (t) conclude che i tentativi di fondare la validità universale dei princìpi sono privi di senso: questo sarebbe il principio del fallibilismo (f). Ma l'oppositore commette una contraddizione performativa quando il proponente può dimostrargli che, affidandosi a questa argomentazione, deve accettare alcuni presupposti inevitabili *in ogni* gioco argomentativo sottoposto a verifica critica, il cui contenuto proposizionale contraddice il principio (f). Ma proprio così stanno le cose, giacché l'opponente, avanzando la sua obiezione, presuppone inevitabilmente la validità per lo meno di quelle regole logiche, che non si possono sostituire, se l'argomento proposto deve essere inteso come una confutazione. Anche il criticista, quando partecipa a un'argomentazione, ha già accettato come valido un

[58] Id., *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in B. Kanitschneider (a cura di), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, pp. 55 sgg.

patrimonio minimale di regole non-rifiutabili della critica. E questa constatazione contraddice (f).

Questo dibattito su una « logica minimale » condotto nel campo del razionalismo critico [59] presenta per Apel un notevole interesse, in quanto indebolisce la tesi scettica dell'impossibilità. Ma esso non libera il cognitivista etico dall'onere della prova. Tuttavia questa controversia ha richiamato l'attenzione sul fatto che la regola della necessità di evitare la contraddizione performativa può trovare applicazione non soltanto a proposito di singole azioni linguistiche e di singoli argomenti, bensì anche a proposito del discorso argomentativo nel suo complesso. Con l'« argomentazione in genere » Apel ottiene un punto di riferimento che per l'analisi di regole irricusabili è altrettanto importante quanto lo è l'« io penso » o la « coscienza in genere » per la filosofia della riflessione. Come chi è interessato a una teoria della conoscenza non può risalire dietro il suo proprio atto di conoscenza (e rimane, per così dire, prigioniero nell'autoriferimento del soggetto conoscente), così colui che sviluppa una teoria dell'argomentazione morale non può risalire dietro la situazione determinata dalla propria partecipazione ad argomentazioni (per esempio con lo scettico, che segue come un'ombra ciascuno dei suoi passi). Per lui la situazione argomentativa non può venir « aggirata » proprio nello stesso senso in cui per il filosofo trascendentale non può venir « aggirato » il conoscere. Il teorico dell'argomentazione diviene consapevole dell'autoriferibilità della sua argomentazione proprio come il teorico della conoscenza lo diviene dell'autoriferibilità della sua conoscenza. Questa presa di coscienza significa al contempo l'abbandono dell'infecondo tentativo di fondare deduttivamente princìpi « ultimi », e un ritorno alla esplicazione di presupposizioni « inevitabili », cioè universali e necessarie. Il teorico della morale assumerà ora in via di prova il ruolo dello scettico, per verificare se il rifiuto di un principio morale che sia stato proposto entri in una contraddizione performativa con gli inevitabili presupposti dell'argomentazione morale in genere. Per questa via indiretta egli può dimostrare allo scettico che, affidandosi in genere a una determinata argomentazione allo scopo di confutare il cognitivismo etico, egli accetta inevitabilmente presupposti argo-

[59] H. Lenk, *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », XXIV (1970), pp. 183 sgg.

mentativi il cui contenuto proposizionale contraddice la sua obiezione. Apel stilizza questa forma della confutazione performativa dello scettico in un modo di fondazione, che così descrive: « Qualcosa, che io non posso contestare senza commettere un'effettiva autocontraddizione, e al contempo non posso fondare deduttivamente senza cadere in una *petitio principii* logico-formale, è uno di quei presupposti trascendental-pragmatici dell'argomentazione che necessariamente si deve aver già sempre riconosciuto, se il gioco linguistico dell'argomentazione deve mantenere il suo *senso* »[60].

La richiesta fondazione del principio morale proposto potrebbe pertanto assumere la forma che ogni argomentazione, quali che siano i contesti in cui viene svolta, si fonda su presupposti pragmatici, dal cui contenuto proposizionale si può derivare il principio di universalizzazione « U ».

7. *Struttura e valore di posizione dell'argomento pragmatico-trascendentale*

Dopo essermi accertato della possibilità di fondare per via trascendental-pragmatica il principio morale, vorrei ora presentare l'argomento stesso. Intendo indicare anzitutto alcune condizioni che debbono venir soddisfatte da argomenti trascendental-pragmatici, per valutare, in base a questi criteri, le due proposte più note, cioè quella di R. S. Peters e quella di K.-O. Apel (a). Vorrei quindi formulare l'argomento trascendental-pragmatico in modo tale che possa resistere alle note obiezioni (b). Infine, intendo mostrare che questa fondazione dell'etica del discorso non può assumere il valore di posizione di una fondazione ultima, e perché non si debba nemmeno pretendere che essa abbia questo status (c).

(a) In Inghilterra ha preso piede, sulla scia di Collingwood, un tipo di analisi che corrisponde abbastanza esattamente a quel procedimento che Apel ha chiamato trascendental-pragmatico. A. J. Watt lo denomina « analisi dei presupposti di un tipo di discorso », e ne descrive così la struttura: « La strategia di questa forma di argomento consiste nell'accettare la conclusione scettica che questi princìpi non sono suscettibili di prova, perché

[60] K. O. Apel, *Das Problem* cit., pp. 72 sgg.

non sono conclusioni, bensì presupposti, del ragionamento; e nel continuare tuttavia a sostenere che è razionalmente inevitabile affidarsi ad essi, perché è logicamente necessario accettarli se ci si deve impegnare in un modo di pensare essenziale a qualsiasi vita umana razionale. La pretesa non è esattamente che i princìpi siano *veri*, ma che la loro accettazione non è il risultato di una semplice convenzione sociale, in base a libera decisione personale; che nel ripudiarli mentre si continua a usare la forma di pensiero e di discorso in questione, è implicito un errore »[61]. L'influenza di Collingwood si manifesta in quanto l'analisi dei presupposti è applicata al modo di porre e trattare determinate *questioni*: « Una giustificazione presupposizionale mostrerebbe che sollevando e considerando una certa serie di *questioni* ci si era affidati a certi princìpi »[62]. Tali argomenti mirano a dimostrare l'inevitabilità di presupposti di determinati discorsi; e i princìpi morali dovrebbero poter essere ricavati dal contenuto proposizionale di tali presupposti. Il peso di questi argomenti sarà tanto maggiore, quanto più generale è il tipo di discorsi per i quali si possano dimostrare presupposti dotati di contenuto normativo. A rigore, si può dire che gli argomenti sono « trascendentali » solo quando si rivolgono a discorsi, o a competenze corrispondenti, che siano tanto generali da non poter essere sostituiti da equivalenti funzionali; devono esser costituiti in modo da poter essere sostituiti soltanto da discorsi o competenze dello stesso genere. È quindi importante specificare esattamente l'ambito oggettuale cui deve venir applicato il procedimento dell'analisi dei presupposti.

D'altra parte, la delimitazione dell'ambito oggettuale non può pregiudicare il contenuto normativo dei suoi presupposti; altrimenti ci si impiglia in una *petitio principii* che potrebbe essere evitata. R. S. Peters vuole soddisfare entrambe queste condizioni. Si limita ai discorsi pratici, cioè a quei processi di intesa che servono a rispondere a domande quali: « Che cosa debbo/che cosa dobbiamo fare? ». Con ciò Peters vuole selezionare un ordine di discorsi autosostitutivo e, al contempo, evitare predecisioni normative nella delimitazione dei discorsi pratici: « È sempre possibile produrre argomenti *ad hominem* i

[61] A. J. Watt, *Transcendental Arguments and Moral Principles*, « Philosophical Quarterly », XXV (1975), p. 40.

[62] Ivi, p. 41.

quali mettano in evidenza ciò che ciascun individuo deve effettivamente presupporre nel dire ciò che effettivamente dice. Ma essi sono destinati a essere contingenti, giacché dipendono da idiosincrasie private, e sarebbero ovviamente di scarsa utilità per sviluppare una teoria etica generale. Di molto maggiore importanza sono quegli argomenti che indicano ciò che ciascun individuo *deve necessariamente* presupporre quando, discutendo seriamente con altri o con se stesso intorno a quello che dovrebbe fare, utilizza una forma pubblica di discorso. Questi argomenti non intenderebbero ingerirsi nelle idiosincrasie individuali, bensì esaminare presupposti pubblici »[63]. Soltanto questi presupposti *pubblici* possono venir paragonati alle condizioni trascendentali indagate da Kant nella sua analisi; soltanto per essi vale l'inevitabilità dei presupposti di discorsi non-sostituibili, e in tal senso universali[64].

Ora Peters tenta di dedurre dai presupposti del discorso pratico determinate norme fondamentali, e anzitutto un principio di equità (« tutte le richieste di chiunque dovrebbero esser tenute in eguale considerazione »), e poi princìpi più concreti, come ad esempio quello della libertà d'opinione. Invece di identificare i presupposti rilevanti dei discorsi pratici secondo la loro successione e di sottoporne il contenuto a un'analisi sistematica, Peters mette però in campo solamente riflessioni *ad hoc*. Non ritengo affatto che le analisi di Peters siano prive di valore;

[63] R. S. Peters, *Ethics and Education* (1966), London 1974, pp. 114 sgg.

[64] Vi accenna lo stesso Peters: « Se si potesse mostrare che certi princìpi sono necessari affinché una forma di discorso abbia significato, venga applicata o abbia efficacia, si avrebbe allora con ciò un argomento assai forte per giustificare i princìpi in questione. Si mostrerebbe a che cosa debba impegnarsi chiunque li metta seriamente in pratica. Naturalmente, sarebbe possibile a chiunque dire di non essersi impegnato in tal modo, perché non mette in pratica questa forma di discorso o perché vuole rinunciarvi, dopo averne compreso i presupposti. Sarebbe perfettamente possibile adottare questa posizione in rapporto ad esempio col discorso della stregoneria o dell'astrologia, perché nella nostra società gli individui non vi sono necessariamente iniziati, e possono esercitare la loro libertà di decidere se pensare e parlare in tal modo oppure no. Molti hanno cessato, forse erroneamente, di usare il linguaggio religioso, per esempio, perché sono stati condotti a scorgere che il farne uso li impegna a dire cose che pretendono di essere vere e per le quali non si possono produrre le condizioni della verità. Ma sarebbe una posizione assai difficile da adottare in rapporto al discorso morale. Ciò implicherebbe infatti un deciso rifiuto di parlare o pensare intorno a ciò che si dovrebbe fare » (*op. cit.*, pp. 115 sgg.).

ma nella forma in cui egli le conduce, esse si espongono a due obiezioni.

La *prima obiezione* è una variazione dell'accusa di *petitio principii*: equivale a dire che Peters trasceglie dai presupposti del discorso soltanto quei contenuti normativi che già prima aveva immesso nella definizione implicita di ciò che vorrebbe intendere per discorso pratico. Si potrebbe muovere questa obiezione, per esempio, contro la deduzione semantica del principio del trattamento equo[65].

Apel tenta di impugnare questa obiezione non limitando l'analisi dei presupposti alle argomentazioni *morali*, bensì applicandola alle condizioni della possibilità del discorso argomentativo *in genere*. Vuole mostrare che ogni soggetto capace di parlare e di agire, quando entra in una qualche argomentazione per esaminare criticamente una pretesa ipotetica di validità, deve affidarsi a presupposti dotati di contenuto normativo. Con questa strategia argomentativa egli colpisce anche lo scettico, il quale insiste in una trattazione metaetica delle questioni morali e coerentemente rifiuta di lasciarsi attirare in argomentazioni *morali*. Apel vorrebbe render questo scettico consapevole del fatto che già con la sua prima obiezione e la sua prima difesa si è ingaggiato in un gioco argomentativo, e quindi in presupposti che lo avvolgono in contraddizioni performative. Anche Peters si avvale occasionalmente di questa più radicale versione, come per esempio quando cerca di fondare il principio della libertà di opinione: « L'argomento non deve essere basato semplicemente sull'interesse manifesto di chiunque ponga seriamente la domanda: " Che cosa dovrei fare? ". Infatti il principio di libertà, almeno nella sfera delle opinioni, è certamente anche un (presupposto generale di questa forma di) discorso, nel quale ciascun essere razionale è iniziato quando apprende laboriosamente a ragionare. Nelle questioni in cui la ragione è sovrana, ciò che è decisivo è l'argomento, piuttosto che la forza o l'illuminazione interiore. Le condizioni dell'argomento implicano che si permetta a ogni essere razionale di contribuire a una discussione pubblica »[66].

Di fronte ad argomenti di questo genere, si impone però con forza una *seconda obiezione*, che non è tanto facile da

[65] Ivi, p. 121.

[66] Ivi, p. 181.

smontare. È ben chiaro che la libertà d'opinione, nel senso di una difesa contro interventi esterni nel processo di formazione delle opinioni, fa parte degli indispensabili presupposti pragmatici di ogni argomentazione; ma lo scettico può in ogni caso essere spinto a sostenere di aver già dovuto riconoscere un analogo « principio della libertà di opinione » nella sua qualità di *partecipante all'argomentazione*; questo argomento non basta però a convincerlo anche nella sua qualità di *attore*. La validità di una norma d'azione, per esempio di un diritto alla libera manifestazione delle opinioni sanzionato dallo Stato, non può essere fondato in tal modo. Non si comprende infatti di per sé che le regole indispensabili *all'interno* dei discorsi possano pretendere di valere anche *all'esterno* delle argomentazioni. Coloro che partecipano all'argomentazione, anche se dovessero essere costretti ad accettare presupposti dotati di contenuto normativo (per esempio, a considerarsi reciprocamente quali soggetti responsabili, a trattarsi quali *partners* dotati di eguali diritti, ad attribuirsi vicendevolmente la veracità, ad agire insieme in modo cooperativo) [67], potrebbero però disfarsi di questa costrizione trascendental-pragmatica quando escono dalla sfera dell'argomentazione. Quella costrizione non si trasferisce direttamente dal discorso all'agire. In ogni caso, la forza *regolante l'azione* del contenuto normativo scoperto nei presupposti pragmatici dell'*argomentazione* richiederebbe una fondazione particolare [68].

Un trasferimento di tal genere non si può dimostrare, come tentano Peters e Apel, sostenendo che dai presupposti dell'argomentazione si ricavano *direttamente* le norme etiche fondamentali. Le norme fondamentali del diritto e della morale non rientrano affatto nelle competenze della teoria della morale; devono essere considerate quali contenuti che richiedono una fondazione nei discorsi pratici. Dato, però, che le circostanze storiche si modificano, ogni epoca getta la sua luce sulle fondamentali idee pratico-morali. Ma in discorsi di questo genere noi facciamo già sempre uso di regole argomentative dotate di contenuto normativo; e sono appunto *queste* regole, che possono venir dedotte in base alla pragmatica trascendentale.

(b) Dobbiamo dunque ritornare al problema concernente la fondazione del principio di universalizzazione. Possiamo ora determinare il ruolo che vi può assumere l'argomento trascendental-pragmatico dicendo che per mezzo di esso si deve mostrare *come il principio di universalizzazione che funge da regola argomentativa sia implicato dai presupposti dell'argomentazione in genere*. Questa richiesta può venir soddisfatta se si può mostrare che

— chiunque si affidi ai presupposti comunicativi universali e necessari del discorso argomentativo e sappia che cosa vuol dire giustificare una norma d'azione, deve implicitamente sottintendere la validità del principio di universalizzazione (nella versione surriportata oppure in una versione equivalente).

È opportuno (dal punto di vista del canone aristotelico) distinguere tre livelli di presupposti dell'argomentazione: presupposti sul livello logico dei prodotti, sul livello dialettico delle procedure e sul livello retorico dei processi [69]. Le argomentazioni vengono costruite anzitutto per *produrre* argomenti pertinenti e persuasivi per via di qualità intrinseche, in base ai quali si possano soddisfare o respingere rivendicazioni di validità. Su questo livello si trovano, ad esempio, quelle regole di una logica minimale, che sono state discusse nella scuola di Popper, oppure quelle richieste di coerenza, alle quali ha accennato fra gli altri Hare. Per ragioni di semplicità mi atterrò qui al catalogo dei presupposti dell'argomentazione elaborato da R. Alexy [70]. Per quel che riguarda il livello logico-semantico, possono servire da *esempi* le seguenti regole [71]:

(1.1) Nessun parlante può contraddirsi.

(1.2) Ogni parlante, che applichi un predicato F a un oggetto *a*, deve essere disposto ad applicare F a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti rilevanti sia eguale ad *a*.

(1.3) Differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati differenti.

Su questo livello si presuppongono regole logiche e seman-

[67] W. Kuhlmann, *Ist eine philosophische Letzbegründung vor Normen möglich?* cit., pp. 64 sgg.

[68] Con ciò ho riveduto affermazioni precedenti: cfr. J. Habermas e N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M. 1971, pp. 136 sgg. (trad. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Fabbri, Milano 1973, pp. 95 sgg.); analogamente K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* cit., pp. 424 sgg. (trad. it. cit., pp. 259 sgg.).

[69] B. R. Burleson, *On the Foundation of Rationality*, « Journal of the American Forensis Association », XVI (1976), pp. 112 sgg.

[70] R. Alexy, *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in W. Oelmüller (a cura di), *Normenbegrüundung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978.

[71] *Op. cit.*, p. 37 (numerazione modificata).

tiche prive di contenuto etico, che non offrono adeguati punti di attacco per la ricerca dell'argomento trascendental-pragmatico.

Dal punto di vista *procedurale*, le argomentazioni si presentano quindi come processi di intesa regolati in modo tale che proponenti e oppositori possano verificare, assumendo un atteggiamento ipotetico e sgravati dalla pressione dell'azione e dell'esperienza, rivendicazioni di validità divenute problematiche. Su questo livello si collocano i presupposti pragmatici di una forma speciale dell'interazione, ossia tutto ciò che è necessario per una ricerca cooperativa della verità organizzata come gara: per esempio, il riconoscimento dell'imputabilità e della sincerità di tutti i partecipanti. Ne fanno parte anche regole generali di competenza e di rilevanza per la ripartizione degli oneri dell'argomentazione, per l'ordinamento dei temi e dei contributi, ecc. [72]. Dal catalogo delle regole costruito da Alexy, scelgo questi *esempi*:

(2.1) Ciascun parlante può affermare soltanto ciò che egli stesso crede.

(2.2) Chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto della discussione, deve fornirne una ragione.

Alcune di queste regole hanno un evidente contenuto etico. Su questo livello riescono utili presupposti che il discorso condivide con l'agire orientato verso l'intesa, per esempio rapporti di riconoscimento reciproco.

Ma il ricorrere direttamente ai fondamenti dell'argomentazione derivanti dalla teoria dell'azione equivarrebbe a compiere il secondo passo innanzi al primo. I presupposti di una gara senza riserve intorno ai migliori argomenti hanno infatti importanza per il nostro scopo in quanto sono inconciliabili con etiche tradizionali, che intendono sottrarre a ogni critica un nucleo dogmatizzato di convinzioni fondamentali.

Sotto l'aspetto *processuale*, il discorso argomentativo si presenta infine come procedimento di comunicazione che rispetto alla meta di un accordo razionalmente motivato deve necessariamente soddisfare condizioni improbabili. Nel discorso argomentativo si evidenziano strutture di una situazione linguistica immunizzata in modo speciale contro la repressione e la disuguaglianza: esso si presenta come una forma della comunicazione che è sufficientemente approssimata a condizioni ideali. Perciò a suo tempo ho tentato di definire i presupposti dell'argomentazione come determinazioni di una situazione linguistica ideale [73]; e il presente saggio deve la sua connotazione di « schizzo » soprattutto al fatto che in questa sede io non posso precisare, elaborare e rivedere la mia analisi di allora nella misura in cui sarebbe necessario farlo. Tuttavia mi sembra esatta come allora l'intenzione di ricostruire quelle condizioni generali di simmetria che ogni parlante competente deve presupporre che siano soddisfatte a sufficienza, se intende entrare in una qualche argomentazione. Attraverso un'indagine sistematica sulle contraddizioni performative si può dimostrare quale sia il presupposto di una « comunità illimitata di comunicazione » — idea, questa, che Apel ha svolto ricollegandosi a Peirce e a Mead. Coloro che partecipano all'argomentazione non possono fare a meno di presupporre che la struttura della loro comunicazione escluda, per via di caratteristiche da descrivere formalmente, qualsiasi coazione che, oltre a quella costituita dall'argomento migliore, influisca dall'esterno sul processo di intesa o ne derivi, e quindi neutralizzi ogni movente che non sia quello della ricerca cooperativa della verità. Per questo livello Alexy, ricollegandosi alla mia analisi, ha proposto le seguenti regole del discorso [74]:

(3.1) Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prender parte a discorsi (*Diskurse*).

(3.2) a. Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione. b. Chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione. c. Chiunque può esternare le sue disposizioni, i suoi desideri e i suoi bisogni [75].

(3.3) Non è lecito impedire a un parlante, tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso, di valersi dei suoi diritti fissati in (3.1) e (3.2).

Alcuni chiarimenti in proposito. La regola (3.1) determina la sfera dei potenziali partecipanti includendovi senza alcuna eccezione tutti quei soggetti che dispongono della capacità di

[72] Nella misura in cui essi sono di natura speciale, e non possono venir ricavate generalmente dal senso di una gara per il miglior argomento, si tratta di disposizioni *istituzionali* che si collocano su di un *altro* livello (cfr. *infra*).

[73] J. Habermas, *Wahrheitstheorien* cit., pp. 211 sgg. (trad. it. cit., pp. 319 sgg.).

[74] R. Alexy, *op. cit.*, pp. 40 sgg.

[75] Questo presupposto evidentemente *non* è rilevante per i discorsi teoretici, nei quali si esaminano soltanto rivendicazioni assertorie di validità; fa tuttavia parte dei presupposti pragmatici dell'argomentazione in genere.

partecipare ad argomentazioni. La regola (3.2) assicura a tutti i partecipanti eguali possibilità di fornire contributi all'argomentazione e di far valere i propri argomenti. La regola (3.3) esige condizioni di comunicazione in base alle quali ci si possa valere tanto del diritto ad accedere senza eccezioni al discorso, quanto del diritto di parteciparvi con eguali opportunità, senza subire nessuna repressione per quanto sottile e velata (e perciò in modo *paritetico*).

Ma se ora non ci si deve occupare soltanto di una caratterizzazione definitoria d'una forma ideale della comunicazione, che pregiudicherebbe in realtà tutto il resto, occorre mostrare che quando si parla di regole del discorso, non si tratta semplicemente di *convenzioni*, bensì di *presupposti inevitabili*.

Gli stessi presupposti possono venir identificati in modo da rendere evidente a chi contesti le ricostruzioni presentate dapprima in via ipotetica, che egli si avvolge in contraddizioni performative. Qui dobbiamo fare appello a quella precomprensione intuitiva con la quale si presume che entri nell'argomentazione ogni soggetto capace di parlare e di agire. In questa sede devo limitarmi a mostrare solo a titolo d'esempio come si potrebbe condurre un'analisi di questo genere.

Il seguente enunciato:

(1) « Io ho finalmente convinto H, con buone ragioni, che *p* »,

può venir inteso come il rendiconto della conclusione di un uditore ad accettare la pretesa di verità connessa con l'affermazione " *p* ", cioè ad accettare " *p* " come vero. Il significato dell'espressione « convincere » implica in generale che un soggetto accolga un'opinione per buone ragioni. Perciò l'enunciato

(1)* « Io ho finalmente convinto H, servendomi d'una menzogna, che *p* »,

è paradossale; e può venir corretto in quest'altro enunciato:

(2) « Io ho finalmente indotto H, servendomi d'una menzogna, a credere (gli ho fatto credere) che *p* ».

Se poi non ci si accontenta dell'indicazione lessicale sul significato di « convincere », ma si vuole spiegare *perché* (1)* è un paradosso semantico, che si può sostituire con (2), si può partire dalla relazione interna che sussiste fra le due espressioni « convincere qualcuno di qualche cosa » e « raggiungere un fondato accordo su qualche cosa ». Le convinzioni si fondano *in definitiva* su un consenso raggiunto discorsivamente. Ma allora

(1)* vuol dire che H deve aver formato la propria convinzione in base a condizioni nelle quali non ci si può formare convinzioni. Tali condizioni contraddicono, infatti, i presupposti pragmatici dell'argomentazione, in questo caso la regola (2.1). Che questo presupposto sia valido non soltanto qui e là, bensì inevitabilmente per ogni argomentazione, può del resto venir mostrato facendo vedere a un proponente, il quale si impegna a difendere la verità di (1)*, che egli si avvolge in una *contraddizione performativa*. Il proponente, adducendo una qualche ragione per la verità di (1)* ed entrando con ciò in un'argomentazione, ha accettato fra l'altro il presupposto che non potrà mai *convincere* (*überzeugen*), bensì tutt'al più *indurre a credere* (*überreden*) che qualcosa sia vero, qualora si serva di una menzogna. Ma allora il contenuto dell'affermazione da fondare contraddice uno dei presupposti in base ai quali soltanto l'enunciazione del proponente può essere considerata come una fondazione.

In modo analogo si dovrebbe poter dimostrare che vi sono contraddizioni performative in quelle enunciazioni di un proponente che vorrebbero fondare il seguente enunciato:

(3)* Dopo aver escluso A, B, C... dalla discussione (o averli messi a tacere, o aver loro imposto la nostra interpretazione), potremmo finalmente convincerci che N sussiste a ragione

dove di A, B, C... si deve dire che: a) appartengono alla sfera di coloro che sarebbero *colpiti* dalla messa in vigore della norma N, e b) non si distinguono sotto nessun aspetto rilevante *quali partecipanti all'argomentazione* dagli altri partecipanti. In ogni tentativo di *fondare* (3)* il proponente sarebbe costretto a mettersi in contraddizione con i presupposti dell'argomentazione addotti da (3.1) fino a (3.3).

Senza dubbio la forma di regola sotto cui Alexy presenta questi presupposti favorisce l'equivoco che tutti i discorsi condotti realmente debbano soddisfare tali regole. In molti casi ciò evidentemente non avviene, e in tutti i casi dobbiamo accontentarci di approssimazioni. L'equivoco può connettersi anzitutto con l'ambiguità della parola « regola ». Infatti le regole del discorso nel senso di Alexy non sono *costitutive* per i discorsi nello stesso senso in cui lo sono, per esempio, le regole degli scacchi per le partite di scacchi realmente giocate. Mentre le regole degli scacchi *determinano* effettivamente una prassi di gioco, le regole del discorso sono solamente una forma dell'*esposizione* di pre-

supposti pragmatici tacitamente accettati e intuitivamente noti di una distinta prassi del discorso. Se si vuol confrontare seriamente l'argomentazione con la prassi del gioco degli scacchi, si offrono quali equivalenti delle regole degli scacchi piuttosto quelle regole in base alle quali vengono costruiti e scambiati singoli argomenti. Tali regole devono essere *effettivamente* seguite, se si deve mettere in atto una prassi argomentativa priva di errori. Per contro, le regole del discorso da (3.1) fino a (3.3) devono asserire soltanto che i partecipanti all'argomentazione sono obbligati a *supporre* che le suddette condizioni siano soddisfatte in modo approssimativo, e sufficiente agli scopi dell'argomentazione stessa, non importa poi se e in quale misura nel caso dato tale supposizione abbia oppure no *carattere controfattuale*.

Ma poiché i discorsi sottostanno alle limitazioni spaziali e temporali e hanno luogo in contesti sociali; poiché i partecipanti all'argomentazione non sono caratteri intelligibili, e sono mossi anche da moventi diversi da quell'unico movente lecito che è la ricerca cooperativa della verità; e poiché bisogna ordinare i temi e i contributi, regolare l'inizio, la fine e la ripresa delle discussioni, assicurare le rilevanze, valutare le competenze; per tutte queste ragioni occorrono *disposizioni istituzionali* per neutralizzare inevitabili limitazioni empiriche ed evitabili influssi esterni e interni, di modo che si possano soddisfare per lo meno con sufficiente approssimazione quelle condizioni idealizzate che sono già sempre presupposte dai partecipanti all'argomentazione. Queste elementari necessità di *istituzionalizzare* i discorsi non contraddicono affatto il contenuto in parte controfattuale dei presupposti del discorso. I tentativi di istituzionalizzazione obbediscono piuttosto, a loro volta, a idee finalistiche normative, che noi ricaviamo *inconsapevolmente* dalla precomprensione intuitiva dell'argomentazione in genere. Questa tesi può esser empiricamente verificata in base a quelle giustificazioni, immunizzazioni, regolamentazioni d'affari ecc., mediante le quali i discorsi teoretici sono stati istituzionalizzati nella pratica scientifica, e i discorsi pratici ad esempio nella pratica parlamentare [76]. Se si vuole evitare una *fallacy of misplaced concreteness*, bisogna distinguere accuratamente le regole del discorso da quelle convenzioni che

[76] Cfr. J. Habermas, *Die Utopie des guten Herrschers*, in *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M. 1981, pp. 218 sgg.

servono a istituzionalizzare i discorsi, cioè a far valere il contenuto ideale dei presupposti dell'argomentazione in condizioni empiriche.

Se, dopo queste chiarificazioni cursorie e salvo analisi più precise, accettiamo le regole provvisoriamente fissate da Alexy, allora, in connessione con l'idea della giustificazione delle norme, non disponiamo di premesse abbastanza forti per la deduzione di « U ».

Se chiunque entri nell'argomentazione deve, fra l'altro, ammettere presupposti il cui contenuto si può esporre nella forma delle regole del discorso da (3.1) fino a (3.3), e se inoltre colleghiamo con norme giustificate il senso che esse regolano materie sociali nell'interesse comune dei possibili soggetti coinvolti, allora chiunque intraprenda il tentativo di soddisfare *discorsivamente* rivendicazioni di validità normativa si affida intuitivamente a condizioni procedurali che equivalgono a un riconoscimento implicito di « U ». Dalle suindicate regole del discorso risulta infatti che una norma discussa può trovare consenso fra i partecipanti a un discorso pratico soltanto se « U » è valido, cioè:

— se tutti possono accettare *liberamente* quelle conseguenze e quegli effetti secondari che si prevedono derivare, per la soddisfazione degli interessi di *ciascun singolo individuo*, da un'osservanza *universale* della norma discussa.

Ma se con ciò si è mostrato come si può fondare il principio di universalizzazione tramite la deduzione trascendentalpragmatica dei presupposti dell'argomentazione, allora la stessa *etica del discorso* può venir ricondotta al principio economico « D », secondo il quale:

— possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico [77].

[77] Una formulazione alquanto diversa dello stesso principio si trova in F. Kambartel, *Moralisches Argumentieren*, in F. Kambartel (a cura di), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1974, pp. 54 sgg. Kambartel considera fondate quelle norme per le quali si può raggiungere il consenso di tutti gli interessati in un « dialogo razionale ». La fondazione è affidata a un « dialogo razionale (o al progetto di un tale dialogo) che oltre all'accordo fra tutti i partecipanti conduce a una situazione nella quale l'orientamento in questione può venir portato a un consenso di tutti gli interessati in una comunicazione non distorta per essi immaginata » (ivi, p. 68).

La fondazione qui tracciata dell'etica del discorso evita confusioni nell'uso dell'espressione « principio morale ». Unico principio morale è quel principio dell'universalizzazione che abbiamo indicato, valido come regola argomentativa e appartenente alla logica del discorso pratico. « U » deve essere accuratamente distinto

— da qualsiasi principio materiale o norma fondamentale, che possono costituire soltanto l'*oggetto* delle argomentazioni morali;

— dal contenuto normativo dei presupposti dell'argomentazione, che (come in 3.1-3.3) possono venir esplicati in forma di regola;

— da « D », cioè dal principio dell'etica del discorso, che enuncia l'idea fondamentale di una teoria della morale, ma non fa parte della logica dell'argomentazione.

I tentativi finora compiuti per fondare un'etica del discorso sono stati intralciati dal fatto che le *regole* dell'argomentazione sono state messe in un sol fascio con i *contenuti* e con i *presupposti* dell'argomentazione stessa — e confuse con « princìpi morali » quali princìpi dell'etica filosofica. « D » è la tesi finale che il filosofo tenta di fondare nella sua qualità di teorico della morale. Il programma di fondazione che abbiamo delineato prospetta la fondazione trascendental-pragmatica di una regola argomentativa dotata di contenuto normativo come la *via* che ora potremmo forse definire la più ricca di prospettive. Questa regola argomentativa è certamente selettiva, ma formale; non è conciliabile con tutti i princìpi morali e giuridici materiali, ma quale regola argomentativa non pregiudica nessuna regolamentazione materiale. Tutti i contenuti, anche se riguardano norme fondamentali dell'azione, devono dipendere da discorsi reali (o intrapresi in loro sostituzione, svolti a loro difesa). Il teorico della morale può prender parte a tali discorsi quale soggetto in essi coinvolto, e se del caso quale esperto, ma non può condurli *in proprio*. Una teoria della morale che, come ad esempio la teoria della giustizia di Rawls, si inoltri nella sfera dei contenuti, deve necessariamente essere intesa come un contributo a un discorso condotto fra cittadini.

(c) Kambartel ha caratterizzato la fondazione trascendental-pragmatica dell'etica del discorso come un procedimento in cui il proponente « tenta di convincere l'opponente, il quale chiede come si possa fondare un principio morale concepito in termini

argomentativi, che con la stessa intenzione di porre tale domanda, se correttamente intesa, egli si è già posto proprio sul terreno di questo principio » [78]. Ci si chiede quale *status* possa pretendere questo tipo di fondazione. *Un partito* rifiuta del tutto di parlare di fondazione, perché (come rileva G. F. Gethmann) il riconoscimento di qualche cosa di presupposto sarebbe, a differenza del riconoscimento di qualche cosa di fondato, sempre ipotetico, dipenderebbe cioè da una finalità previamente accettata. Contro tale obiezione, i pragmatici trascendentali richiamano l'attenzione sul fatto che l'obbligo di riconoscere la validità del contenuto proposizionale di presupposti inevitabili è tanto meno ipotetica, quanto più universali sono i discorsi, e le corrispondenti competenze, cui viene applicata l'analisi dei presupposti. Nei riguardi del « fine » dell'argomentazione in genere non possiamo comportarci altrettanto arbitrariamente quanto nei riguardi di fini contingenti all'azione; quel fine, infatti, è talmente intessuto con la forma di vita intersoggettiva di soggetti capaci di parlare e di intendere, che noi non possiamo né porlo né eluderlo a piacere. *L'altro partito* addossa di nuovo alla pragmatica trascendentale la straordinaria pretesa di fornire una fondazione ultima, giacché essa dovrebbe rendere possibile (come sottolinea, ad esempio, W. Kuhlmann) una base assolutamente sicura, sottratta al fallibilismo di ogni conoscenza sperimentale, per un sapere del tutto indubitabile: « Ciò che non si può contestare sensatamente senza autocontraddirsi, perché nell'argomentazione sensata deve venir presupposto, e ciò che per le stesse ragioni non può essere sensatamente fondato, senza commettere una *petitio principii*, per via deduttiva, costituisce una *base* sicura, *che nulla può scuotere*. Nella nostra qualità di argomentanti abbiamo da sempre necessariamente riconosciuto quegli asserti e quelle regole che fanno parte di tali presupposti, e non possiamo risalire dubitando al di là di essi, sia per contestarne la validità, sia per addurre ragioni in loro favore » [79]. Si deve inoltre aggiungere che quel tipo di argomenti che H. Lenk ha caratterizzato come *petitio tollendi* è atto soltanto a dimostrare la *non-rifiutabilità* di determinate condizioni o regole; servendoci di tali argomenti, si può soltanto mostrare a un opponente che egli fa un uso performativo di qualcosa che andrebbe superato.

[78] F. Kambartel, *Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?*, ivi, p. 11.
[79] W. Kuhlmann, *op. cit.*, p. 57.

La constatazione di contraddizioni performative è in grado di identificare regole senza le quali il gioco dell'argomentazione non funziona: se in genere si vuole argomentare, non vi sono equivalenti di tali regole. Ciò dimostra la *mancanza di alternative* a queste regole per la prassi argomentativa, senza che però questa prassi stessa venga *fondata.* Certamente, già solo in quanto si cimentano nell'argomentazione, i soggetti che ad essa partecipano devono aver riconosciuto queste regole come un fatto della ragione. Ma una deduzione trascendentale nel senso di Kant non può essere effettuata con questi mezzi argomentativi. Per l'indagine trascendental-pragmatica intorno ai presupposti dell'argomentazione svolta da Apel vale la stessa considerazione che vale per l'indagine trascendental-semantica intorno ai presupposti dei giudizi d'esperienza svolta da Strawson: « Il sistema concettuale che sta alla base della nostra esperienza deve la sua necessità alla mancanza di alternative. Con ciò si dimostra che qualsiasi tentativo di sviluppare un sistema concettuale alternativo fallisce, in quanto utilizza elementi strutturali di quel sistema concorrente che dovrebbe sostituire. [...] Fin tanto che il metodo di Strawson si orienta soltanto verso rapporti di implicazione immanenti ai concetti, non può esservi alcuna possibilità di giustificare *a priori* un sistema concettuale, poiché per principio deve restare indeciso se i soggetti conoscenti non modifichino il loro modo di pensare sul mondo » [80]. Schönrich si rivolge provocatoriamente contro le eccessive pretese di questa *forma debole di analisi trascendentale*, osservando: « L'accettazione di determinati rapporti concettuali di implicazione carpita allo scettico non può quindi pretendere a qualcosa di più che a una validità quasi-empirica » [81].

Credo che il fatto che ciononostante Apel tenga tenacemente fermo alla pretesa della pragmatica trascendentale a fornire una fondazione ultima si possa spiegare in base a un suo inconseguente ritorno a figure di pensiero che egli stesso ha contribuito a svalutare con quel mutamento di paradigma, da lui attuato con decisione, dalla filosofia della coscienza alla filosofia del linguaggio. Non a caso, nell'interessante saggio sull'*apriori* della comunità di comunicazione, egli ricorda Fichte, il quale « vorrebbe risolvere il " fatto della ragione ", gradatamente, attraverso

[80] G. Schönrich, *Kategorien und Transzendentale Argumentation*, Frankfurt a. M. 1981, pp. 196 sgg.
[81] Ivi, p. 200.

una coesecuzione e riesecuzione accorta, nella sua mera fatticità » [82]. Apel, benché parli di un « residuo dogmatismo metafisico » di Fichte, fonda, se vedo bene, la pretesa della pragmatica trascendentale alla fondazione ultima proprio su quella identificazione fra verità degli asserti ed esperienza vissuta della certezza cui si può metter mano soltanto nella riesecuzione riflessiva di un atto antecedentemente eseguito in modo intuitivo, cioè soltanto nelle condizioni della filosofia della coscienza. Quando ci muoviamo invece sul livello analitico della pragmatica linguistica, questa identificazione ci è vietata. Il che risulta chiaro quando separiamo ed eseguiamo distintamente, l'uno dopo l'altro, nel modo sopra descritto, i passi della fondazione. La fondazione dell'etica del discorso programmaticamente presentata esige appunto

(1) l'indicazione di un principio di universalizzazione che funge quale regola dell'argomentazione;

(2) l'identificazione di presupposti pragmatici indispensabili e dotati di contenuto normativo dell'argomentazione in genere;

(3) l'esposizione esplicita di questo contenuto normativo, per esempio nella forma di regole del discorso; e

(4) la dimostrazione che fra (3) e (1) esiste un rapporto di implicazione materiale in connessione con l'idea della giustificazione di norme.

Il passo dell'analisi indicato sotto (2), il cui filo conduttore è fornito dalla ricerca di contraddizioni performative, si fonda su un procedimento maieutico, che serve a:

(2 a) richiamare l'attenzione dello scettico, che presenta un'obiezione, su presupposti intuitivamente noti;

[82] « Il nostro procedimento è quasi sempre quello per cui noi *a*) eseguiamo qualcosa, guidati senza dubbio in questa esecuzione da una legge della ragione immediatamente attiva dentro di noi. In seguito noi *b*) ricerchiamo e scopriamo la legge che ci ha guidati meccanicamente in questa prima esecuzione; dunque vediamo in modo mediato, in base al principio e al fondamento del suo esser-così, ciò che prima avevamo visto immediatamente, lo penetriamo cioè nella genesi della sua determinatezza. Ora, in questo modo, noi saliremo dagli elementi fattuali a quelli genetici; il quale momento genetico poi può però essere, a sua volta, per un altro riguardo, fattuale, dove pertanto noi siamo indotti a salire di nuovo al momento, in relazione a tale effettività, genetico, finché perveniamo alla genesi assoluta, alla genesi della dottrina della scienza » (J. G. Fichte, *Werke* [Medicus], Leipzig 1910, vol. IV, p. 206, cit. in K. O. Apel, *Das Apriori* cit., p. 419; trad. it. cit., p. 255).

(2 b) dare una forma esplicita a questo sapere preteoretico, di modo che lo scettico possa riconoscere le sue intuizioni sotto questa descrizione; e

(2 c) verificare in base a controesempi l'affermazione della mancanza di alternative ai presupposti esplicati avanzata dal proponente.

I passi (b) e (c) dell'analisi contengono manifestamente elementi ipotetici. La descrizione con cui un *know how* deve venir tradotto in un *know that* è una ricostruzione ipotetica *ex post*, che può riprodurre le intuizioni soltanto più o meno correttamente; perciò ha bisogno di una conferma maieutica. E l'affermazione che non vi è nessuna alternativa a un dato presupposto, che esso fa piuttosto parte di quello strato di presupposti che sono inevitabili, cioè universali e necessari, ha lo *status* di un'assunzione; al pari di un'ipotesi di legge, dev'essere verificato in base a casi particolari. Certamente, la conoscenza intuitiva di regole che i soggetti capaci di parlare e di agire devono adoperare per poter partecipare ad argomentazioni in genere, in certo qual modo non è fallibile — ma lo è certo la nostra ricostruzione di questo sapere preteoretico e la pretesa di universalità che vi connettiamo. La *certezza* con cui pratichiamo il nostro sapere di regole non si trasferisce alla *verità* delle proposte di ricostruzioni di presupposti ipoteticamente universali; perché non possiamo mettere in discussione tali proposte in nessun altro modo diverso da quello con cui, ad esempio, un logico o un linguista mette in discussione le sue descrizioni teoretiche.

Senza dubbio, se neghiamo alla fondazione trascendentalpragmatica il carattere di una fondazione ultima, non ne deriva alcun danno. Piuttosto, l'etica del discorso si inserisce nella cerchia di quelle scienze ricostruttive che hanno a che fare con i fondamenti razionali del conoscere, del parlare e dell'agire. Se rinunciamo decisamente al fondamentalismo della filosofia trascendentale tradizionale, otteniamo nuove possibilità di verifica per l'etica del discorso: che può venir adoperata, in concorrenza con altre etiche, per descrivere idee morali e giuridiche trovate empiricamente, può essere inserita in teorie dello sviluppo della coscienza morale e giuridica, tanto sul piano dell'evoluzione socio-culturale quanto su quello dell'ontogenesi, e venir in tal modo resa accessibile a una verifica indiretta.

Alla pretesa di fondazione ultima dell'etica noi non dobbiamo tener fermo nemmeno per quel che riguarda la sua presuntiva rilevanza per il mondo della vita. Le intuizioni *morali* quotidiane non hanno bisogno delle illuminazioni del filosofo. In questo caso mi sembra utile, in via eccezionale, un'autocomprensione terapeutica della filosofia, quale è stata inaugurata da Wittgenstein. L'etica filosofica ha una funzione chiarificante per lo meno contro quelle confusioni che essa stessa ha suscitato nella coscienza delle persone colte — cioè soltanto nella misura in cui lo scetticismo nei valori e il positivismo giuridico si sono fissati come ideologie professionali e attraverso il sistema educativo sono penetrate nella coscienza quotidiana. L'uno e l'altro hanno neutralizzato con false interpretazioni le intuizioni acquisite spontaneamente nel processo di socializzazione; in circostanze estreme possono perfino contribuire a disarmare moralmente quegli strati accademici che sono caduti nello scetticismo educativo [83].

[83] Le cose stanno diversamente nei riguardi della rilevanza politica di un'etica del discorso, nella misura in cui essa concerne i fondamenti pratico-morali del sistema giuridico, e in genere la delimitazione politica della sfera privata della morale. Sotto questo rispetto, ossia per quel che riguarda l'avviamento di una prassi emancipativa, l'etica del discorso può assumere il significato di un orientamento dell'azione. Senza dubbio, non come etica, cioè in modo direttamente prescrittivo, bensì soltanto per la via indiretta che passa attraverso una teoria critica della società resa feconda per l'interpretazione delle situazioni, nella quale essa viene inserita — per esempio allo scopo di differenziare gli interessi particolari da quelli universalizzabili.

4. Comunicazione e imparzialità
(A. Sen, *L'idea di giustizia*, pp. 124-133)

V
Imparzialità e oggettività

La Bastiglia, grande fortezza reale e prigione di Parigi, fu presa d'assalto il 14 luglio 1789. In agosto, mentre la rivoluzione acquistava impeto, l'Assemblea nazionale francese adottò la «Dichiarazione dei diritti dell'uomo» e, in novembre, proibì ai propri membri di accettare qualsiasi carica sotto Luigi XVI. Edmund Burke, che aveva manifestato tanta solidarietà nei confronti degli indiani oppressi dalla Compagnia delle Indie orientali (come abbiamo visto nell'Introduzione) e che aveva parlato in favore dei sudditi americani impegnati nella rivoluzione del 1776, espresse forse un favore immediato per la Rivoluzione francese? Fu in sintonia con la Revolutionary Society, che nel suo famoso incontro londinese del 1789 si congratulò con l'Assemblea nazionale francese per la sua linea radicale? La risposta è no. Burke si oppose totalmente alla Rivoluzione francese e la stigmatizzò senza mezzi termini in un discorso che tenne al Parlamento di Londra nel febbraio 1790.

Burke era un *whig*, ma sulla Rivoluzione francese assunse una posizione nettamente conservatrice. Dal suo giudizio su quella rivoluzione, anzi, nacque una delle pietre miliari della moderna filosofia conservatrice, le *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*. Questo sviluppo, tuttavia, non contraddiceva la posizione di Burke sulle vicende indiane, perché anch'essa aveva un carattere essenziale conservatore, visto che Burke aveva lamentato, fra l'altro, la distruzione dell'antico ordine sociale indiano e del suo tradizionale funzionamento. Fu dunque in linea con le proprie tendenze conservatrici che Burke si schierò contro i rivolgimenti prodotti dalla nuova amministrazione britannica dell'India, e poi contro i rivolgimenti in atto in Francia. In base agli schematismi odierni, la prima presa di posizione (sul dominio britannico in India) potrebbe

sembrare «di sinistra», la seconda (sulla Rivoluzione francese) «di destra». In realtà entrambe rispondono perfettamente ai principi burkeani e c'è tra loro perfetta coerenza.

E la Rivoluzione americana? In quel caso Burke non fu affatto conservatore, dal momento che appoggiò l'insurrezione e dunque si espresse in favore di un grande cambiamento. Che ne è allora della coerenza? Credo che sia un errore cercare di interpretare le posizioni che una persona assume su una serie di questioni eterogenee classificandole in base a un unico concetto, in questo caso quello di conservatorismo. Ciò vale in modo speciale per Burke, intelligenza a tutto campo e personalità impegnata su molti fronti, capace di rivolgere la propria attenzione a molti fattori distinti. Vale, però, anche nel caso del variegato complesso di questioni relative alla giustizia che riguardano ogni singola vicenda. Sarebbe assurdo cercare di spiegare le varie reazioni di Burke sulla scorta di un'*unica* tendenza – conservatrice, radicale o altro – di fronte agli eventi del suo secolo.

Anche nel caso della Rivoluzione americana, comunque, la presa posizione di Burke in favore degli Stati Uniti aveva forti tratti conservatori. Mary Wollstonecraft, l'attivista radicale inglese che fu tra le prime teoriche del femminismo, sollevò alcune penetranti obiezioni contro Burke, non molto tempo dopo il discorso con cui egli aveva criticato davanti al Parlamento la Rivoluzione francese. Le obiezioni, presentate in un libro sotto forma di una lunga lettera, erano dirette contro la posizione tenuta da Burke non solo verso la Rivoluzione francese, ma anche verso quella americana. In un passaggio apparentemente strano, la Wollstonecraft affermava: «Non riesco a capire in base a quali principi il Signor Burke difenda l'indipendenza americana».* A che cosa intendeva riferirsi questa critica radicale a Burke per il suo appoggio alla Rivoluzione americana?

La Wollstonecraft stava in realtà mostrando che una difesa della libertà che isola un gruppo di persone, delle quali sostiene e tutela

* Il passo si trova nel primo dei due libri dedicati dalla Wollstonecraft a quelli che chiameremmo «diritti umani», intitolato *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right, Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France*, terminato nel 1790 (trad. it. di C. Baldoli e G. Vivian in *Tempo di rivoluzioni: sui diritti degli uomini e delle donne*, Santa Maria Capua a Vetere, Spartaco, 2004). L'opera successiva apparve due anni dopo, nel 1792, con il titolo *A Vindication of the Rights of Woman* (trad. it. parz. di B. Antonucci *Sui diritti delle donne: una rivendicazione dei diritti della donna con osservazioni di carattere politico e morale*, Milano, Rizzoli, 2098

la libertà e l'indipendenza, senza però farsi carico dei problemi di tutti gli altri, è una difesa sbagliata. La critica della Wollstonecraft era cioè diretta al silenzio di Burke sui diritti degli schiavi d'America, così diverso dall'ardore con cui egli aveva difeso la libertà della popolazione *non ridotta in schiavitù* che aspirava all'indipendenza. Ecco le parole dell'autrice:

> L'intero tenore dei suoi [*scil.* di Burke] ragionamenti fa poggiare la schiavitù su fondamenta eterne. Se si riconosce che la sua servile riverenza per l'antichità e la sua prudente attenzione all'interesse personale hanno la forza che egli pretende, il commercio degli schiavi non dovrebbe mai essere abolito; e poiché i nostri antenati, ignari della dignità originaria dell'uomo, hanno sanzionato per ignoranza un traffico che oltraggia qualsiasi suggerimento della ragione e della religione, dovremmo sottometterci a costumi disumani e chiamare quello che è un atroce insulto all'umanità, amore per il nostro paese e giusta sottomissione alle leggi che rendono sicura la nostra proprietà.[1]

In America la schiavitù sarebbe stata abolita molto più tardi che nell'Impero britannico, soltanto all'indomani della Guerra di secessione, nel settimo decennio dell'Ottocento. A posteriori, possiamo dire che la critica di Mary Wollstonecraft all'atteggiamento di Burke verso la Rivoluzione americana vedeva ben al di là delle questioni di coerenza teorica. Per molto tempo gli Stati Uniti convissero con un'anomalia che comprometteva gravemente l'impegno americano per la libertà universale. Inizialmente, persino il presidente Abraham Lincoln non si batté per assicurare agli schiavi i diritti civili e politici, ma solo qualche elementare diritto in materia di vita, libertà e frutti del lavoro: e tutto questo settant'anni dopo che la Wollstonecraft aveva indicato in modo inequivocabile le contraddizioni insite nella retorica americana della libertà.

Il punto centrale che la Wollstonecraft mette in luce nel passo che abbiamo letto, ma anche altrove, è l'insostenibilità di una difesa della libertà umana che isoli alcuni soggetti, le cui libertà sono ritenute importanti, dagli altri, destinati a non essere inclusi nella categoria privilegiata.* Due anni dopo la lettera a Burke, la Wollstonecraft

* Quello della Wollstonecraft è un argomento di vastissima portata, applicabile per esempio alla condizione degli intoccabili in India (uno status tollerato anche durante il dominio britannico e abolito solo con l'indipendenza del paese, nel 1947), alla posizione dei non-bianchi nel Sudafrica dell'*apartheid* (cambiata solo dopo la caduta del regime), oltre che a casi meno netti di esclusione per ragioni di classe, religione o etnia.

diede alle stampe il secondo dei suoi due trattati sui diritti umani, *Sui diritti delle donne*.[2] Una delle idee dominanti di questo secondo libro è l'impossibilità di proclamarsi favorevoli ai diritti degli uomini senza assumere la medesima posizione verso quelli delle donne. E qui come altrove uno degli argomenti centrali dell'autrice è che la giustizia deve, per sua stessa natura, avere valore universale, anziché trovare applicazione ai problemi e alle difficoltà di alcune persone ma non di altre.

Imparzialità, comprensione e oggettività

Possiamo ritenere soddisfacente il modo di intendere l'etica in generale, e la giustizia in particolare, che circoscrive la propria attenzione ad alcune persone ed esclude le altre, nella presunzione – anche solo implicita – che alcuni siano importanti e altri, semplicemente, no? La filosofia morale e politica contemporanea ha sostanzialmente seguito la direzione di Mary Wollstonecraft, escludendo tale possibilità e affermando la rilevanza morale e politica di ogni persona.* Anche se, per una ragione o per l'altra, finiamo per concentrarci sulla libertà di un particolare gruppo di individui – per esempio i membri di una nazione, di una comunità, di una famiglia –, deve esserci una sorta di indicatore in grado di collocare queste visioni ristrette in un contesto più ampio e comprensivo, attento a tutti gli individui. Un'inclusione selettiva, operata sulla base arbitraria di una categoria privilegiata – coloro i cui interessi e le cui opinioni contano – sarebbe una manifestazione di parzialità. L'inclusività universale a cui fa appello la Wollstonecraft è di fatto parte integrante dell'imparzialità, del cui ruolo nell'etica in generale e nella teoria della giustizia in particolare ho già parlato (specie nel capitolo I).

Forse nessuno più di Immanuel Kant ha contribuito a rendere chiara questa esigenza di universalità, proponendo principi come quello espresso nella sua citatissima formula: «Agisci sempre come se la massima della tua volontà dovesse essere elevata a legge universale».[3] Quando Henry Sidgwick, il grande economista e filo-

* Una buona raccolta di saggi su come questa battaglia per l'inclusione è stata condotta, e a livello teorico in larga misura vinta, è contenuta nel volume dedicato da vari importanti filosofi alla memoria di Susan Moller Okin (Debra Satz e Rob Reich [a cura di], *Toward a Humanist Justice, the Political Philosophy of Susan Moller Okin*, New York, Oxford University Press, 2009).

sofo utilitarista, si pronunciò in favore di una copertura assistenziale universale, attribuì la propria intuizione a Kant, nonostante la grande distanza tra la filosofia kantiana e l'utilitarismo. Nella prefazione al suo classico *I metodi dell'etica* scrive: «L'idea che quanto è giusto per me debba, in analoghe circostanze, essere giusto per tutti – secondo la forma in cui ho accolto la massima kantiana – mi pare certamente fondamentale, certamente vera e non priva di importanza pratica».[4] Definendo «certamente vera» la massima kantiana, Sidgwick ricorre a un linguaggio che alcuni vorrebbero confinare alla sfera della scienza e dell'epistemologia, anziché applicare all'etica.

Ho già mostrato come l'imparzialità nella valutazione possa costituire un'idea di oggettività intelligibile e plausibile nell'ambito della filosofia morale e politica. Quello che potrebbe sembrare un discorso sbagliato, se si segue la convenzionale separazione tra scienza e valori, può invece riflettere una prassi che il linguaggio stesso ha finito per accogliere. In effetti, ciò che Sidgwick intende dire definendo «certamente vera» la massima kantiana è piuttosto chiaro, senza che vi sia bisogno di aprire ampi dibattiti sul senso in cui le affermazioni etiche possono essere vere o oggettive. Il linguaggio che parla di giustizia e ingiustizia riflette in gran parte pensieri e contenuti comunicativi condivisi, propri di questo genere di giudizi, anche quando il contenuto di questi giudizi, una volta compreso, può venire poi messo in discussione.

In realtà, sono qui in gioco due questioni distinte in relazione alla non-soggettività. La prima riguarda la comprensione e la comunicazione di una base oggettiva (in modo che le convinzioni e le affermazioni di ciascuno non restino fatalmente confinate alla dimensione di una soggettività pura e semplice, inaccessibile agli altri); la seconda riguarda l'oggettiva accettabilità (così che gli individui possano impegnarsi in discussioni sulla correttezza delle affermazioni di persone diverse). Tanto l'affermazione della Wollstonecraft, secondo cui nelle valutazioni morali e politiche è per essenza corretto tenere conto di tutti gli individui, quanto l'asserzione di Sidgwick, sulla natura veridica dell'universalità e dell'assenza di parzialità, toccano la questione della comprensione interpersonale e quella dell'essenza veritativa. Entrambe le questioni sono riconducibili, in modo diverso, all'idea di oggettività e sono state oggetto di approfondimento negli studi sull'oggettività etica; sono interconnesse, ma non del tutto coincidenti.

Intrecci, linguaggio e comunicazione

Partiamo dal primo tema, quello della comunicazione e della comprensione interpersonale, fattori centrali della riflessione pubblica. Il nostro linguaggio rispecchia la varietà delle questioni a cui si riferiscono i nostri giudizi etici. Entra in gioco un intreccio di fatti e valori, ma, come ha acutamente osservato Vivian Walsh, «se l'espressione "intreccio di fatto e di valore" è una comoda sintesi, ciò con cui in genere abbiamo a che fare è (come chiarisce Putnam) un *triplo* intreccio: quello tra fatto, convenzione e valore».[5] Il ruolo della comprensione delle convenzioni nelle nostre indagini etiche e sociali è un aspetto che merita di essere sottolineato.

Scriveva circa ottant'anni fa Antonio Gramsci, probabilmente il più innovativo filosofo marxista del XX secolo, nei suoi *Quaderni del carcere*, composti nella prigione fascista di Turi: «Per la propria concezione del mondo si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare. Si è conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi».[6]

Vale qui la pena di soffermarsi e fare una piccola digressione sull'attenzione di Gramsci agli intrecci e alle applicazioni delle regole del linguaggio, che è ricca di conseguenze per lo sviluppo della filosofia contemporanea. Come ho cercato di mostrare altrove,[7] la riflessione gramsciana ha giocato un ruolo lontano, eppure significativo, nella fondamentale svolta con cui Wittgenstein, fortemente influenzato da Piero Sraffa, abbandonò i suoi tentativi, un po' spregiudicati, di esporre in modo esauriente quella che è talvolta chiamata, con espressione un po' fuorviante, «teoria raffigurativa del linguaggio», ampiamente illustrata nel *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Si tratta della concezione secondo cui ogni frase sarebbe rappresentazione di una realtà fattuale e ne costituirebbe una sorta di raffigurazione, in modo che ogni proposizione e ciò che da essa è descritto dovrebbero in un certo senso avere la medesima struttura logica.

I dubbi di Wittgenstein sulla correttezza di questa impostazione si svilupparono e maturarono dopo il suo ritorno nel gennaio del 1929 a Cambridge (dov'era stato allievo e collaboratore di Bertrand Russell). In questa evoluzione ebbe una parte di rilievo Piero Sraffa, docente di economia a Cambridge (anch'egli, come Wittgenstein, al Trinity College), che aveva collaborato con Gramsci e ne aveva pro-

fondamente subito l'influenza, tra gli altri contesti anche nel mondo intellettualmente vivace dell'«Ordine Nuovo», il giornale fondato da Gramsci e poi messo al bando dal governo fascista di Mussolini. Wittgenstein avrebbe in seguito raccontato al celebre filosofo finlandese Henrik von Wright che, nel corso di quelle conversazioni, si era sentito «simile a un albero a cui sono stati tagliati tutti i rami». Di solito si divide la parabola di Wittgenstein in un «primo» e un «secondo Wittgenstein», fissando la linea di demarcazione nell'anno 1929. Nella prefazione alle sue importantissime *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein segnalò il proprio debito alla critica che «un insegnante di questa Università, P. Sraffa, ha per molti anni esercitato incessantemente sul mio pensiero», e aggiunse: «A *questo* stimolo sono debitore delle più feconde idee contenute nel presente scritto».[8]

Wittgenstein confidò inoltre a un amico (Rush Rhees, altro filosofo di Cambridge) che da Sraffa aveva imparato soprattutto il «modo antropologico» di affrontare i problemi filosofici.[9] Mentre il *Tractatus* cerca di cogliere il linguaggio isolandolo dalle circostanze sociali in cui viene impiegato, le *Ricerche filosofiche* pongono l'accento sulle convenzioni e sulle regole che conferiscono alle parole il loro particolare significato. È, questo, un elemento di quanto Vivian Walsh definisce «triplo intreccio», a cui sia Gramsci sia Sraffa dedicarono grande attenzione. Il legame di questa impostazione con ciò che oggi chiamiamo «filosofia del linguaggio comune», filone assai seguito nella filosofia angloamericana e in gran parte riconducibile al «secondo Wittgenstein», è evidente.*

* Vale forse la pena di riportare, anche solo a titolo di curiosità, un aneddoto spesso citato su uno dei presunti episodi chiave del passaggio di Wittgenstein dal mondo del *Tractatus* a quello delle *Ricerche filosofiche*. Quando, narra l'aneddoto, Wittgenstein disse a Sraffa che per capire il significato di un'affermazione bisogna osservarne la forma logica, l'economista rispose fregandosi il mento con il dorso delle dita, compiendo quello che viene immediatamente interpretato come un gesto napoletano per indicare indifferenza, e poi chiese: «Qual è la forma logica di *questo*?». Piero Sraffa (che ho avuto il privilegio di conoscere bene, prima da studente e poi da collega al Trinity College di Cambridge) ripeteva che questa storiella – forse del tutto apocrifa («è una circostanza che non ricordo») – valeva più come apologo provvisto di una morale che come resoconto di un fatto realmente accaduto («parlavo con Wittgenstein così spesso e così tanto che le mie dita non dovevano certo sobbarcarsi l'onere di dire qualcosa»). La vicenda, comunque, mostra in modo piuttosto evidente che l'indifferenza comunicata mediante il gesto napoletano di fregarsi il mento con la punta delle dita (anche quando eseguito da un toscano di Pisa e nato a Torino) risulta intelligibile alla luce – e *solo* alla luce – di regole e convenzioni consolidate (il «flusso della vita», per usare un'espressione cara al circolo gramsciano) del mondo napoletano.

Gramsci insisteva molto sul ruolo del linguaggio comune in ambito filosofico e collegava l'importanza di questo rilievo epistemologico ai propri obiettivi sociali e politici. In un saggio sullo «studio della filosofia» Gramsci espone alcuni «punti preliminari di riferimento», tra i quali figura questa audace affermazione: «Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile, per il fatto che è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti, o di filosofi professionali e sistematici». Secondo Gramsci, occorre invece «dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono "filosofi", definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea" propria di "tutto il mondo"». E di cosa è fatta questa «filosofia spontanea»? Il primo elemento che Gramsci elenca è il «linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto». L'importanza di concepire il linguaggio e la comunicazione nel «modo antropologico», suggerito da Sraffa a Wittgenstein, non va in alcun modo trascurata ed è una delle principali preoccupazioni dei *Quaderni del carcere* gramsciani.

Riflessione pubblica e oggettività

Una certa dose di conformismo è dunque necessaria per rendere possibile la comprensione in qualsiasi campo, compresa la sfera dei giudizi etici. Si pone poi, però, l'ulteriore problema del consenso o del dissenso rispetto a quanto si è compreso. Da buon fautore del radicalismo politico, Gramsci voleva cambiare le idee e le priorità degli individui, ma per farlo è ancora una volta necessario prestare attenzione al modo di pensare e di agire condiviso, perché nel processo di comunicazione siamo, come afferma il passo gramsciano prima citato, «conformisti di un qualche conformismo, ... sempre uomini-massa o uomini-collettivi». Si tratta di una specie di doppio compito: da un lato usare linguaggio e immagini per comunicare in modo efficiente sfruttando codici conformisti, dall'altro provare a usare quello stesso linguaggio per esprimere proposte non conformiste. L'obiettivo è di esporre e discutere idee decisamente nuove, ma che risultino subito comprensibili alla luce dei vecchi codici comunicativi.

L'importanza di questo doppio compito è facilmente comprensibile, per esempio, quando ci si vuole attenere a idee della giustizia consolidate e, nello stesso tempo, si propongono idee aggiunti-

ve all'attenzione di una teoria della giustizia. Poiché (per le ragioni già trattate) la riflessione e il confronto pubblico sono cruciali nella ricerca della giustizia, altrettanto cruciale è il ruolo di questo duplice impegno nel presente libro. Oggetto di particolare attenzione, nell'esame della correttezza di un'affermazione di natura etica, sono il ragionamento su cui essa poggia e l'accettabilità di quel modo di ragionare. Come si è visto (nel capitolo I) il tema dell'oggettività svolge una parte essenziale in questa operazione: i requisiti di oggettività etica sono in stretta relazione con la capacità di superare il vaglio della riflessione pubblica, e questa è a sua volta strettamente legata al carattere imparziale delle posizioni proposte e delle argomentazioni che le sostengono.

La critica di Mary Wollstonecraft a Burke implica anzitutto l'accertamento del fatto che Burke, con la sua incondizionata difesa dell'indipendenza americana, intenda realmente annettere alla schiavitù lo statuto di «istituzione eterna». L'analisi conduce poi la Wollstonecraft a puntare il dito contro la posizione complessiva di Burke, accusandola di essere discriminatoria e di contravvenire perciò ai requisiti di imparzialità e oggettività. Essa, per esempio, non soddisferebbe il requisito di Rawls secondo cui «una convinzione politica [può essere ritenuta] oggettiva» quando «esistono ragioni, specificate da una concezione politica ragionevole, reciprocamente riconoscibile e che soddisfa i requisiti essenziali, sufficienti a convincere ogni persona ragionevole della sua ragionevolezza».[10] Al bisogno di oggettività nella comunicazione e nel linguaggio della riflessione pubblica seguono i più specifici requisiti di oggettività nella valutazione etica, tra i quali le istanze dell'imparzialità. L'oggettività svolge un ruolo in entrambi questi sensi nell'applicazione alla riflessione pubblica; si tratta di ruoli interconnessi, ma non del tutto identici.

Sfere diverse di imparzialità

Il posto occupato dall'imparzialità nella valutazione della giustizia sociale e degli assetti sociali è centrale per comprendere la giustizia sotto questo punto di vista. Esiste, tuttavia, una distinzione di fondo tra due modi piuttosto diversi di fare appello all'imparzialità, un contrasto che merita di essere approfondito. Chiamerò questi due modi imparzialità «aperta» e «chiusa». Nell'«imparzialità chiusa» la procedura per formulare giudizi imparziali si riferisce soltanto ai membri di una determinata società o nazione (o a quello che

Rawls definisce un determinato «popolo»), a cui quei giudizi sono destinati. Ricorrendo all'espediente della posizione originaria e del contratto sociale in essa fondato, il sistema rawlsiano della «giustizia come equità» fa riferimento ai cittadini di una determinata comunità politica. In questa procedura contrattuale non è ammesso, né contemplato, nessun soggetto esterno.

Al contrario, con l'«imparzialità aperta» la procedura per arrivare a valutazioni imparziali può (e in certi casi deve) ricorrere anche a giudizi di soggetti estranei al gruppo direttamente interessato, così da evitare distorsioni dovute alla limitatezza dell'orizzonte. Chiamando in causa il suo famoso «spettatore imparziale», Adam Smith, come spiega nella *Teoria dei sentimenti morali*, vincola l'imparzialità alla presenza dei giudizi disinteressati di «un equo spettatore imparziale», non necessariamente appartenente al gruppo coinvolto (talvolta, anzi, meglio se estraneo).[11] Idee imparziali possono venire dall'interno così come dall'esterno di una comunità, o nazione, o cultura. Smith sostiene che si possono – e si devono – accogliere entrambe le fonti.

Questa distinzione, importante per la teoria della giustizia, è il tema del prossimo capitolo.

5. La natura espressiva della comunicazione
(A. Gramsci, *Quaderno 29* dei *Quaderni del carcere*, pp. 2339-2351)

Quaderno 29 (XXI)

1935

Note per una introduzione allo studio della grammatica

§ ⟨ 1 ⟩. *Saggio del Croce: Questa tavola rotonda è quadrata*[1]. Il saggio è sbagliato anche dal punto di vista crociano (della filosofia crociana). Lo stesso impiego che il Croce fa della proposizione mostra che essa è «espressiva» e quindi giustificata: si può dir lo stesso di ogni «proposizione», anche non «tecnicamente» grammaticale, che può essere espressiva e giustificata in quanto ha una funzione, sia pure negativa (per mostrare l'«errore» [di grammatica] si può impiegare una sgrammaticatura). Il problema va quindi posto in altro modo, nei termini di «disciplina alla storicità del linguaggio» nel caso delle «sgrammaticature» (che sono assenza di «disciplina mentale», neolalismo, particolarismo provinciale [gergo], ecc.) o in altri termini (nel caso dato del saggio crociano l'errore è stabilito da ciò, che una tale proposizione può apparire nella rappresentazione di un «pazzo», di un anormale, ecc. ed acquistare valore espressivo assoluto; come rappresentare uno che non sia «logico» se non facendogli dire «cose illogiche»? ecc.). In realtà tutto ciò che ⟨non⟩ è «grammaticalmente esatto» può anche essere giustificato dal punto di vista estetico, logico, ecc., se lo si vede non nella particolare logica, ecc., dell'espressione immediatamente meccanica, ma come elemento di una rappresentazione piú vasta e comprensiva. 1

La quistione che il Croce vuol porre: «Cosa è la grammatica?» non può avere soluzione nel suo saggio. La grammatica è «storia» o «documento storico»: essa è la «fotografia» di una fase determinata di un linguaggio nazionale (collettivo) [formatosi storicamente e in continuo sviluppo], o i tratti fondamentali di una fotografia. La quistione pra-

tica può essere: a che fine tale fotografia? Per fare la storia di un aspetto della civiltà o per modificare un aspetto della civiltà?

La pretesa del Croce porterebbe a negare ogni valore a un quadro rappresentante [tra l'altro] una... sirena, per esempio, cioè si dovrebbe concludere che ogni proposizione deve corrispondere al *vero* o al *verosimile*, ecc.

2 (La proposizione può essere | non logica in sé, contraddittoria, ma nello stesso tempo «coerente» in un quadro piú vasto).

§ ⟨2⟩. *Quante forme di grammatica possono esistere?* Parecchie, certamente. C'è quella «immanente» nel linguaggio stesso, per cui uno parla «secondo grammatica» senza saperlo, come il personaggio di Molière faceva della prosa senza saperlo. Né sembri inutile questo richiamo, perché il Panzini (*Guida alla Grammatica italiana*, 18° migliaio) non pare distinguere tra questa «grammatica» e quella «normativa», [scritta], di cui intende parlare e che per lui pare [essere] la sola grammatica [possibile] esistente. La prefazione alla prima edizione è piena di amenità, che d'altronde hanno il loro significato in uno scrittore (e ritenuto specialista) di cose grammaticali, come l'affermazione che «noi possiamo scrivere e parlare anche senza grammatica»[1]. In realtà oltre alla «grammatica immanente» in ogni linguaggio, esiste anche, di fatto, cioè anche se non scritta, una (o piú) grammatica «normativa», ed è costituita dal controllo reciproco, dall'insegnamento reciproco, dalla «censura» reciproca, che si manifestano con le domande, «Cosa hai inteso, o vuoi dire?», «Spiegati meglio», ecc., con la caricatura e la presa in giro, ecc.; tutto questo complesso di azioni e reazioni confluiscono a determinare un conformismo grammaticale, cioè a stabilire «norme» o giudizi di correttezza o di scorrettezza, ecc. Ma questo manifestarsi «spontaneo» di un conformismo grammaticale, è necessariamente sconnesso, discontinuo, limitato a strati sociali locali o a centri locali, ecc. (Un contadino che si inurba, per la pressione dell'ambiente cittadino, finisce col conformarsi alla parlata della città; nella campagna si cerca di imitare la parlata della città; le classi subalterne cercano di parlare come le classi dominanti e gli intellettuali, ecc.).

Si potrebbe schizzare un quadro della «grammatica normativa» che opera spontaneamente in ogni società data, in quanto questa tende a unificarsi sia come territorio, sia come cultura, cioè in quanto vi esiste un ceto dirigente la cui funzione sia riconosciuta e seguita.

Il numero delle «grammatiche | spontanee o immanenti» 3
è incalcolabile e teoricamente si può dire che ognuno ha una sua grammatica. Tuttavia, accanto a questa «disgregazione» di fatto sono da rilevare i movimenti unificatori, di maggiore o minore ampiezza sia come area territoriale, sia come «volume linguistico». Le «grammatiche normative» scritte tendono ad abbracciare tutto un territorio nazionale e tutto il «volume linguistico» per creare un conformismo linguistico nazionale unitario, che d'altronde pone in un piano piú alto l'«individualismo» espressivo, perché crea uno scheletro piú robusto e omogeneo all'organismo linguistico nazionale di cui ogni individuo è il riflesso e l'interprete. (Sistema Taylor e autodidattismo).

Grammatiche storiche oltre che normative. – Ma è evidente che uno scrittore di grammatica normativa non può ignorare la storia della lingua di cui vuole proporre una «fase esemplare» come la «sola» degna di diventare, «organicamente» e «totalitariamente», la lingua «comune» di una nazione, in lotta e concorrenza con altre «fasi» e tipi o schemi che esistono già (collegati a sviluppi tradizionali o a tentativi inorganici e incoerenti delle forze che, come si è visto, operano continuamente sulle «grammatiche» spontanee e immanenti nel linguaggio). La grammatica storica non può non essere «comparativa»: espressione che, analizzata a fondo, indica la intima coscienza che il fatto linguistico, come ogni altro fatto storico, non può avere confini nazionali strettamente definiti, ma che la storia è sempre «storia mondiale» e che le storie particolari vivono solo nel quadro della storia mondiale. La grammatica normativa ha altri fini, anche se non ⟨si⟩ può immaginare la lingua nazionale fuori del quadro delle altre lingue, che influiscono per vie

innumerevoli e spesso difficili da controllare su di essa (chi può controllare l'apporto di innovazioni linguistiche dovute agli emigrati rimpatriati, ai viaggiatori, ai lettori di giornali e lingue estere, ai traduttori, ecc.?)

La grammatica normativa scritta è[a] quindi sempre una «scelta», un indirizzo culturale, è cioè sempre un atto di politica culturale-nazionale. Potrà discutersi sul modo migliore di presentare la «scelta» e l'«indirizzo» per farli accettare volentieri, cioè potrà discutersi dei mezzi piú opportuni per ottenere | il fine; non può esserci dubbio che ci sia 4
un fine da raggiungere che ha bisogno di mezzi idonei e conformi, cioè che si tratti di un atto politico.

Quistioni: di che natura è questo atto politico, e se debba sollevare opposizioni di «principio», una collaborazione di fatto, opposizioni nei particolari, ecc. Se si parte dal presupposto di centralizzare ciò che esiste già allo stato diffuso, disseminato, ma inorganico e incoerente, pare evidente che non è razionale una opposizione di principio, ma anzi una collaborazione di fatto e un accoglimento volenteroso di tutto ciò che possa servire a creare una lingua comune nazionale, la cui non esistenza determina attriti specialmente nelle masse popolari, in cui sono piú tenaci di quanto non si creda i particolarismi locali e i fenomeni di psicologia ristretta e provinciale; si tratta insomma di un incremento della lotta contro l'analfabetismo ecc. L'opposizione di «fatto» esiste già nella resistenza delle masse a spogliarsi di abitudini e psicologie particolaristiche. Resistenza stupida determinata dai fautori fanatici delle lingue internazionali. È chiaro che in questo ordine di problemi non può essere discussa la quistione della lotta nazionale di una cultura egemone contro altre nazionalità o residui di nazionalità.

Il Panzini non si pone neanche lontanamente questo problema e perciò le sue pubblicazioni grammaticali sono incerte, contraddittorie, oscillanti. Non si pone per esempio il problema di quale oggi sia, dal basso, il centro di irradiazione delle innovazioni linguistiche; che pure non ha poca

[a] Nel ms una variante interlineare: «presuppone».

importanza pratica. Firenze, Roma, Milano. Ma d'altronde non si pone neanche il problema se esista (e quale sia) un centro di irradiazione spontanea dall'alto, cioè in forma relativamente organica, continua, efficiente, e se essa possa essere regolata e intensificata.

§ ⟨3⟩. *Focolai di irradiazione di innovazioni linguistiche nella tradizione e di un conformismo nazionale linguistico nelle grandi masse nazionali.* 1) La scuola; 2) i giornali; 3) gli scrittori d'arte e quelli popolari; 4) il teatro e il cinematografo sonoro; 5) la radio; 6) le riunioni pubbliche di | ogni genere, comprese quelle religiose; 7) i rapporti di 5
«conversazione» tra i vari strati della popolazione piú colti e meno colti – (una quistione alla quale forse non si dà tutta l'importanza che si merita è costituita da quella parte di «parole» versificate che viene imparata a memoria sotto forma di canzonette, pezzi d'opera, ecc. È da notare come il popolo non si curi di imparare bene a memoria queste parole, che spesso sono strampalate, antiquate, barocche, ma le riduca a specie di filastrocche utili solo per ricordare il motivo musicale); 8) i dialetti locali, intesi in diversi sensi (dai dialetti piú localizzati a quelli che abbracciano complessi regionali piú o meno vasti: cosí il napoletano per l'Italia meridionale, il palermitano o il catanese per la Sicilia, ecc.).

Poiché il processo di formazione, di diffusione e di sviluppo di una lingua nazionale unitaria avviene attraverso tutto un complesso di processi molecolari, è utile avere consapevolezza di tutto il processo nel suo complesso, per essere in grado di intervenire attivamente in esso col massimo di risultato. Questo intervento non bisogna considerarlo come «decisivo» e immaginare che i fini proposti saranno tutti raggiunti nei loro particolari, che cioè si otterrà una *determinata* lingua unitaria: si otterrà una *lingua unitaria*, se essa è una necessità, e l'intervento organizzato accelererà i tempi del processo già esistente; quale sia per essere questa lingua non si può prevedere e stabilire: in ogni caso, se l'intervento è «razionale», essa sarà organicamente legata alla

tradizione, ciò che non è di poca importanza nell'economia della cultura.

Manzoniani e «classicisti». Avevano un tipo di lingua da far prevalere. Non è giusto dire che queste discussioni siano state inutili e non abbiano lasciato tracce nella cultura moderna, anche se non molto grandi. In realtà in questo ultimo secolo la cultura unitaria si è estesa e quindi anche una lingua unitaria comune. Ma tutta la formazione storica della nazione italiana era a ritmo troppo lento. Ogni volta che affiora, in un modo o nell'altro, la quistione della lingua, significa che si sta imponendo una serie di altri problemi: la
6 formazione e l'allargamento della classe dirigente, | la necessità di stabilire rapporti piú intimi e sicuri tra i gruppi dirigenti e la massa popolare-nazionale, cioè di riorganizzare l'egemonia culturale. Oggi si sono verificati diversi fenomeni che indicano una rinascita di tali quistioni: pubblicazioni del Panzini, Trabalza-Allodoli, Monelli, rubriche nei giornali, intervento delle direzioni sindacali, ecc. [1].

§ ⟨4⟩. *Diversi tipi di grammatica normativa.* Per le scuole. Per le cosí dette persone colte. In realtà la differenza è dovuta al diverso grado di sviluppo intellettuale del lettore o studioso, e quindi alla tecnica diversa che occorre impiegare per fare apprendere o intensificare la conoscenza organica della lingua nazionale ai ragazzi, verso i quali non si può prescindere didatticamente da una certa rigidità autoritaria perentoria («bisogna dire cosí») e gli «altri» che invece bisogna «persuadere» per far [loro] accettare liberamente una determinata soluzione come la migliore (dimostrata la migliore per il raggiungimento del fine proposto e condiviso, quando è condiviso). Non bisogna inoltre dimenticare che nello studio tradizionale della grammatica normativa sono stati innestati altri elementi del programma didattico d'insegnamento generale, come quello di certi elementi della logica formale: si potrà discutere se questo innesto è opportuno o no, se lo studio della logica formale è giustificato o no (pare giustificato e pare anche giustificato

che sia accompagnato a quello della grammatica, piú che dell'aritmetica, ecc., per la somiglianza di natura e perché insieme alla grammatica la logica formale è relativamente vivificata e facilitata), ma non bisogna prescindere dalla quistione.

§ ⟨5⟩. *Grammatica storica e grammatica normativa.* Posto che la grammatica normativa è un atto politico, e che solo partendo da questo punto di vista si può giustificare «scientificamente» la sua esistenza, e l'enorme lavoro di pazienza che il suo apprendimento richiede (quanto lavoro occorre fare per ottenere che da centinaia di migliaia di reclute della piú disparata origine e preparazione mentale risulti un esercito omogeneo e capace di muoversi e operare disciplinatamente e simultaneamente: quante | «lezioni pratiche e teoriche» di regolamenti, ecc.) è da porre il suo rapporto con la grammatica storica. Il non aver definito questo rapporto spiega molte incongruenze delle grammatiche normative, fino a quella del Trabalza-Allodoli [1]. Si tratta di due cose distinte e in parte diverse, come la storia e la politica, ma che non possono essere pensate indipendentemente: come la politica dalla storia. D'altronde, poiché lo studio delle lingue come fenomeno culturale è nato da bisogni politici (piú o meno consapevoli e consapevolmente espressi) le necessità della grammatica normativa hanno influito sulla grammatica storica e sulle «concezioni legislative» di essa (o almeno questo elemento tradizionale ha rafforzato nel secolo scorso l'applicazione del metodo naturalistico-positivistico allo studio della storia delle lingue concepito come «scienza del linguaggio»). Dalla grammatica del Trabalza e [anche] dalla recensione stroncatoria dello Schiaffini («Nuova Antologia», 16 settembre 1934) [2] appare come anche dai cosí detti «idealisti» non sia compreso il rinnovamento che nella scienza del linguaggio hanno portato le dottrine del Bartoli [3]. ⟨La⟩ tendenza dell'«idealismo» ha trovato la sua espressione piú compiuta nel Bertoni: si tratta di un ritorno a vecchie concezioni rettoriche, sulle parole «belle» e

7

«brutte» in sé e per sé, concezioni riverniciate con un nuovo linguaggio pseudo-scientifico. In realtà si cerca di trovare una giustificazione estrinseca della grammatica normativa, dopo averne altrettanto estrinsecamente «mostrato» la «inutilità» teoretica e anche pratica.

Il saggio del Trabalza sulla *Storia della grammatica*[4] potrà fornire indicazioni utili sulle interferenze tra grammatica storica (o meglio storia del linguaggio) e grammatica normativa, sulla storia del problema, ecc.

§ ⟨6⟩. *Grammatica e tecnica.* Per la grammatica può porsi la quistione come per la «tecnica» in generale? La grammatica è solo la tecnica della lingua? In ogni caso, è giustificata la tesi degli idealisti, specialmente gentiliani, dell'inutilità della grammatica e della sua esclusione dall'insegnamento scolastico? Se si parla (ci si esprime con le parole) in un modo determinato storicamente per nazioni o per aree linguistiche, si può prescindere dall'insegnare questo «modo storicamente determinato»? Ammesso che la grammatica normativa tradizionale fosse insufficiente, è questa | 8
una buona ragione per non insegnare nessuna «grammatica», cioè per non preoccuparsi in nessun modo di accelerare l'apprendimento del modo determinato di parlare di una certa area linguistica, ma di lasciare che la «lingua si impari nel vivente linguaggio» o altra espressione del genere impiegata dal Gentile o dai gentiliani? Si tratta, in fondo, di una forma di «liberalismo» delle piú bislacche e strampalate. Differenze tra il Croce e il Gentile. Al solito il Gentile si fonda sul Croce, esagerandone all'assurdo alcune posizioni teoretiche. Il Croce sostiene che la grammatica non rientra in nessuna delle attività spirituali teoretiche da lui elaborate, ma finisce col trovare nella «pratica» una giustificazione di molte attività negate in sede teoretica: il Gentile esclude anche dalla pratica, in un primo tempo, ciò che nega teoreticamente, salvo poi a trovare una giustificazione teoretica delle manifestazioni pratiche piú superate e tecnicamente ingiustificate.

Si deve apprendere «sistematicamente» la tecnica? È successo che alla tecnica di Ford si contrapponga quella dell'artigiano di villaggio. In quanti modi si apprende la «tecnica industriale»: artigiano, durante lo stesso lavoro di fabbrica, osservando come lavorano gli altri (e quindi con maggior perdita di tempo e di fatica e solo parzialmente); con le scuole professionali (in cui si impara sistematicamente tutto il mestiere, anche se alcune nozioni apprese dovranno servire poche volte in tutta la vita e anche mai); con le combinazioni di vari modi, col sistema Taylor-Ford che crea un nuovo tipo di qualifica e di mestiere ristretto a determinate fabbriche, e anche macchine o momenti del processo produttivo.

La grammatica normativa, che solo per astrazione può essere ritenuta scissa dal linguaggio vivente, tende a fare apprendere tutto l'organismo della lingua determinata, e a creare un atteggiamento spirituale che renda capaci di orientarsi sempre nell'ambiente linguistico (vedi nota sullo studio del latino nelle scuole classiche)[1]. Se la grammatica è esclusa dalla scuola e non viene «scritta», non perciò può essere esclusa dalla «vita» reale, come è stato già detto in altra nota[2]: si esclude solo l'intervento organizzato [unitariamente] nell'apprendimento della lingua e, | in realtà, si 9
esclude dall'apprendimento della lingua colta la massa popolare nazionale, poiché il ceto dirigente piú alto, che tradizionalmente parla in «lingua», trasmette di generazione in generazione, attraverso un processo lento che incomincia coi primi balbettamenti del bambino sotto la guida dei genitori, e continua nella conversazione (coi suoi «si dice cosí», «deve dirsi cosí», ecc.) per tutta la vita: in realtà la grammatica si studia «sempre», ecc. (con l'imitazione dei modelli ammirati, ecc.). Nella posizione del Gentile c'è molta piú politica di quanto si creda e molto reazionarismo inconscio, come del resto è stato notato altre volte e in altre occasioni: c'è tutto il reazionarismo della vecchia concezione liberale, c'è un «lasciar fare, lasciar passare» che non è giustificato, come era nel Rousseau (e il Gentile è piú rousseauiano di quanto creda) dall'opposizione alla paralisi del-

la scuola gesuitica, ma è diventato un'ideologia astratta, «astorica».

§ ⟨7⟩. *La cosí detta «quistione della lingua»*. Pare chiaro che il *De Vulgari Eloquio* di Dante sia da considerare come essenzialmente un atto di politica culturale-nazionale (nel senso che nazionale aveva in quel tempo e in Dante), come un aspetto della lotta politica è stata sempre quella che viene chiamata «la quistione della lingua» che da questo punto di vista diventa interessante da studiare [1]. Essa è stata una reazione degli intellettuali allo sfacelo dell'unità politica che esisté in Italia sotto il nome di «equilibrio degli Stati italiani», allo sfacelo e alla disintegrazione delle classi economiche e politiche che si erano venute formando dopo il Mille coi Comuni e rappresenta il tentativo, che in parte notevole può dirsi riuscito, di conservare e anzi di rafforzare un ceto intellettuale unitario, la cui esistenza doveva avere non piccolo significato nel Settecento e Ottocento (nel Risorgimento). Il libretto di Dante ha anch'esso non piccolo significato per il tempo in cui fu scritto; non solo di fatto, ma elevando il fatto a teoria, gli intellettuali italiani del periodo piú rigoglioso dei Comuni, «rompono» col latino e giustificano il volgare, esaltandolo contro il «mandarinismo» latineggiante, nello stesso tempo in cui il volgare ha cosí grandi manifestazioni artistiche. Che il tentativo di Dante abbia avuto enorme importanza innovatrice, si vede piú tardi col ritorno del latino a lingua delle persone colte (e qui può innestarsi la | quistione del doppio aspetto dell'Umanesimo e del Rinascimento, che furono essenzialmente reazionari dal punto di vista nazionale-popolare e progressivi come espressione dello sviluppo culturale dei gruppi intellettuali italiani e europei).

§ ⟨8⟩. Del Bartoli, *Quistioni linguistiche e diritti nazionali*, discorso tenuto all'inaugurazione dell'anno accademico torinese 1934, pubblicato nel 1935 (vedi nota in «Cultura» dell'aprile 1935). Pare dalla nota che il discorso sia

molto discutibile per alcune parti generali: per esempio l'affermazione che «l'Italia dialettale è una e indivisibile».

Notizie sull'Atlante linguistico pubblicate in due numeri di un *Bollettino* [1].

§ ⟨9⟩. *Il titolo* dello studio potrebbe essere: «Lingua nazionale e grammatica».

6. Comunicazione e verità

Bertolt Brecht, *Cinque difficoltà per chi scrive la verità*

Apparso in una prima redazione, limitata a tre verità, nel «Pariser Tagebuch» del 12 dicembre 1934, come risposta a un'inchiesta di questo giornale, poi nella forma attuale nella rivista «Unsere Zeit» dell'aprile 1935. L'estratto della rivista fu diffuso in Germania con falsi titoli (p. es. *Istruzioni pratiche per il pronto soccorso*). Lo scritto, già apparso in Italia nella traduzione di Renata Mertens in Brecht, *Teatro I*, a cura di E. Castellani e R. Mertens, Torino 1951, è tratto da B. Brecht, *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Torino, Einaudi, 1973.

Bertolt Brecht

Cinque difficoltà per chi scrive la verità

Chi ai nostri giorni voglia combattere la menzogna e l'ignoranza e scrivere la verità, deve superare almeno cinque difficoltà. Deve *avere il coraggio* di scrivere la verità, benché essa venga ovunque soffocata; l'*accortezza* di riconoscerla, benché venga ovunque travisata; l'*arte* di renderla maneggevole come un'arma; l'*avvedutezza* di saper scegliere coloro nelle cui mani essa diventa efficace; l'*astuzia* di divulgarla fra questi ultimi. Tali difficoltà sono grandi per coloro che scrivono sotto il fascismo, ma esistono anche per coloro che sono stati cacciati o sono fuggiti, anzi addirittura per coloro che scrivono nei paesi della libertà borghese.

1. *Il coraggio di scrivere la verità.*

Sembra cosa ovvia che colui che scrive scriva la verità, vale a dire che non la soffochi o la taccia e non dica cose non vere. Che non si pieghi dinanzi ai potenti e non inganni i deboli. Certo, è assai difficile non piegarsi dinanzi ai potenti ed è assai vantaggioso ingannare i deboli. Dispiacere ai possidenti significa rinunciare al possesso. Rinunciare ad essere pagati per il lavoro prestato può voler dire rinunciare al lavoro e rifiutare la fama presso i potenti significa spesso rinunciare a ogni fama. Per farlo ci vuole coraggio. Le epoche di massima oppressione sono quasi sempre epoche in cui si discorre molto di cose grandi ed elevate. In epoche simili ci vuole coraggio per parlare di cose basse e meschine come il vitto e l'alloggio dei lavoratori, mentre tutt'intorno si va strepitando che ciò che piú conta è lo spirito di sacrificio. Quando i contadini vengono ricoperti di onori, è prova di coraggio parlare di macchine e foraggi a buon prezzo, capaci di agevolare quel loro lavoro tanto onorato. Quando tutte le radio vanno gridando che un uomo privo di sapere e d'istruzione è meglio di un uomo istruito, è prova di coraggio domandare: meglio per chi? Quando si discorre di razze superiori e inferiori, è prova di coraggio chiedere se non siano la fame e l'ignoranza e la guerra a produrre certe deformità. Cosí pure ci vuole coraggio per dire la verità sul conto di se stesso, di se stesso, il vinto. Molti di coloro che vengono perseguitati perdono la capacità di riconoscere i propri difetti. La persecuzione appare loro come la piú grave delle ingiustizie. I persecutori, dato che perseguitano, sono i malvagi, mentre loro, i perseguitati, vengono perseguitati per la loro bontà. Ma questa bontà è stata battuta, vinta, inceppata e doveva quindi trattarsi di una bontà debole; di una bontà difettosa, inconsistente, su cui non si poteva fare affidamento; giacché non è lecito ammettere che alla bontà sia congenita la debolezza cosí come si ammette che la pioggia debba per definizione essere bagnata. *Per dire che i buoni sono stati vinti non perché erano buoni, ma perché erano deboli, ci vuole coraggio.* Naturalmente la verità bisogna scriverla in lotta contro la menzogna e non si può trattare di una verità generica, elevata, ambigua. Di tale specie, cioè generica, elevata, ambigua, è proprio la menzogna. Se a proposito di qualcuno si dice che ha detto la verità, vuol dire che prima di lui alcuni o parecchi o uno solo hanno detto qualcos'altro, una menzogna o cose generiche; *lui* invece ha detto la verità, cioè qualcosa di pratico, di concreto, di irrefutabile, proprio quella cosa di cui si trattava.

Poco coraggio invece ci vuole per lamentarsi della malvagità del mondo e del trionfo della brutalità in genere e per agitare la minaccia che lo spirito finirà col trionfare, quando chi scrive si trovi in una parte del mondo in cui ciò è ancora permesso. Molti assumono l'atteggiamento di uno che stia sotto il tiro dei cannoni, mentre sono semplicemente sotto il tiro dei binocoli da teatro. Vanno gridando le loro generiche rivendicazioni in un mondo amico della gente innocua. Chiedono genericamente una giustizia per la quale non hanno mai mosso un dito e chiedono genericamente la libertà, quella di ottenere una parte del bottino che già da gran tempo è stato spartito con loro. Considerano verità solo ciò che ha un bel suono. Se la verità ha a che fare con cifre, con fatti, se è cosa arida, che per essere trovata richiede sforzo e studio, allora non è una verità che faccia per loro, non ha nulla che li possa inebriare. Solo esteriormente hanno l'atteggiamento di chi dice la verità. Con loro il guaio è che *non conoscono la verità.*

2. *L'accortezza di riconoscere la verità.*

Poiché è difficile scrivere la verità, dato che ovunque essa viene soffocata, i piú pensano che scrivere o non scrivere la verità sia una questione di carattere. Credono che basti il coraggio. E dimenticano la se-

conda difficoltà, cioè quella di *trovare* la verità. Nessuno potrà mai dire che trovare la verità sia cosa facile.

Prima di tutto non è affatto facile rendersi conto *quale* verità valga la pena di esser detta. Oggi, per esempio, i grandi stati civilizzati vanno sprofondando l'uno dopo l'altro nell'estrema barbarie davanti agli occhi del mondo intero. È inoltre noto a chiunque che la guerra interna, condotta coi mezzi piú spietati, può trasformarsi da un giorno all'altro in una guerra esterna che forse ridurrà il nostro continente a un ammasso di rovine. Questa senza dubbio è una verità, ma naturalmente ce ne sono anche altre. Cosí per esempio è perfettamente vero che le sedie servano per sedersi e che la pioggia cada dall'alto verso il basso. Molti poeti scrivono verità di questo tipo. Sono simili a pittori che ricoprano di nature morte le pareti di una nave che sta affondando. Per loro la nostra prima difficoltà non esiste, eppure si sentono la coscienza tranquilla. Senza lasciarsi turbare dai potenti, ma altrettanto imperturbabili alle grida delle vittime della violenza, essi continuano a ripassare il pennello sulle loro immagini. L'assurdità del loro modo di comportarsi genera in loro stessi un «profondo» pessimismo che essi smerciano a buon prezzo e che, a dire il vero, sarebbe piú giustificato negli altri di fronte a tali maestri e a tale smercio. E, bisogna dire, non è nemmeno facile riconoscere che le loro sono verità del genere di quelle sulle sedie e sulla pioggia: di solito hanno un suono ben diverso, come se fossero verità che riguardano cose importanti. Infatti la creazione artistica consiste proprio nel conferire importanza a una cosa.

Solo a guardare con molta attenzione ci si rende conto che essi altro non dicono se non che «Una sedia è una sedia» e che «Nessuno può farci nulla se la pioggia cade dall'alto verso il basso».

Codesta gente non è capace di trovare una verità che valga la pena di scrivere. Altri invece si occupano realmente dei compiti piú urgenti, non temono i potenti né la povertà e nondimeno non sono in grado di trovare la verità. Mancano loro le nozioni necessarie. Sono pieni di vecchie superstizioni, di pregiudizi famosi, la cui felice formulazione risale spesso ai tempi piú antichi. Per loro il mondo è troppo complicato, non conoscono i dati di fatto e non vedono le connessioni. Oltre ai principî occorrono delle nozioni che si possono acquisire e dei metodi che si possono imparare. Tutti coloro che scrivono nella nostra epoca di rapporti complicati e di grandi mutamenti debbono conoscere il materialismo dialettico, l'economia e la storia. Sono nozioni che si possono acquisire mediante i libri e l'insegnamento pratico, quando non faccia difetto la necessaria applicazione. Parecchie verità, parti di verità e situazioni di fatto che portano a rintracciare la verità si possono scoprire in modo piú

semplice. Quando si ha intenzione di cercare, è bene avere un metodo, ma si può trovare anche senza metodo e persino senza cercare. In questa maniera casuale è certo però assai difficile che si riesca a rappresentare la verità in modo tale che gli uomini, grazie a questa rappresentazione, sappiano come devono agire. La gente che annota solo i piccoli dati di fatto non è in grado di rendere maneggevoli le cose di questo mondo. Questo però e nessun altro è lo scopo della verità. Quella gente non è all'altezza di scrivere la verità.

Quando uno è pronto a scrivere la verità e capace di riconoscerla, gli restano ancora tre difficoltà da superare.

3. *L'arte di rendere la verità maneggevole come un'arma.*

La verità deve essere detta per trarne determinate conclusioni circa il proprio comportamento. Quale esempio di una verità da cui non si possono trarre conclusioni, o soltanto conclusioni sbagliate, ci può servire l'opinione largamente diffusa secondo la quale le condizioni deplorevoli in cui versano certi paesi derivano dalla barbarie. Tale opinione vede nel fascismo un'ondata di barbarie che si è abbattuta su certi paesi come una *catastrofe naturale*.

Secondo tale opinione il fascismo sarebbe una nuova terza forza accanto al capitalismo e al socialismo (e al di sopra di essi); secondo essa, non solo il movimento socialista ma anche il capitalismo avrebbe potuto continuare ad esistere senza il fascismo, ecc. Questa naturalmente è una affermazione fascista, una capitolazione dinanzi al fascismo. Il fascismo è una fase storica in cui è entrato il capitalismo, si tratta quindi di un qualcosa di nuovo e di vecchio allo stesso tempo. Nei paesi fascisti il capitalismo non esiste se non come fascismo e il *fascismo non può essere combattuto se non come capitalismo, come la forma piú nuda, piú sfacciata, piú oppressiva e ingannevole di capitalismo*.

Come è possibile che uno pretenda di dire la verità sul fascismo – del quale è avversario – se pretende di non dire niente contro il capitalismo che lo genera?

Come è possibile che la sua verità risulti praticamente applicabile?

Coloro che sono contro il fascismo senza essere contro il capitalismo, che si lamentano della barbarie che proviene dalla barbarie, sono simili a gente che voglia mangiare la sua parte di vitello senza però che il vitello venga scannato. Vogliono mangiare il vitello, ma il sangue non lo vogliono vedere. Per soddisfarli basta che il macellaio si lavi le mani prima di servire la carne in tavola. Non sono contro i rapporti di proprietà

che generano la barbarie, ma soltanto contro la barbarie. Alzano la voce contro la barbarie e lo fanno in paesi in cui esistono bensí gli stessi rapporti di proprietà, ma i macellai si lavano ancora le mani prima di servire la carne in tavola.

Le sonanti accuse contro certi provvedimenti barbarici possono avere efficacia per breve tempo, finché coloro che le odono siano convinti che nei loro paesi provvedimenti del genere non siano possibili. Certi paesi sono ancora in grado di mantenere i loro rapporti di proprietà con mezzi meno brutali che non altri. La democrazia rende loro ancora quei servigi per i quali gli altri sono costretti a far ricorso alla violenza; garantisce cioè la proprietà dei mezzi di produzione. Il monopolio sulle fabbriche, le miniere, le terre genera ovunque condizioni barbariche; tuttavia qui esse sono meno evidenti. La barbarie diviene evidente non appena per proteggere il monopolio si rende necessario far ricorso alla violenza aperta.

Alcuni paesi che non sono ancora costretti, per salvaguardare questi barbari monopoli, a rinunciare anche alle garanzie formali dello stato di diritto e a cose piacevoli come l'arte, la filosofia, la letteratura, prestano ascolto con particolare compiacimento ai loro ospiti che accusano la propria patria di aver rinunciato a tali cose piacevoli, dato che ciò può tornar loro utile nelle guerre che si prevedono. Si può forse dire che abbiano riconosciuto la verità coloro che, per esempio, vanno richiedendo a gran voce una lotta spietata contro la Germania «perché nella nostra epoca essa è la vera patria del male, la succursale dell'inferno, la dimora dell'Anticristo»? È piuttosto il caso di dire che si tratta di gente stolta, impotente e nociva. Infatti la conclusione da trarre da tali vaniloqui sarebbe che bisogna distruggere la Germania. L'intero paese con tutti i suoi abitanti poiché i gas, quando uccidono, non stanno a scegliere i colpevoli.

La persona superficiale che non conosce la verità si esprime in termini generici, elevati e imprecisi. Va cianciando «di» tedeschi, va lamentandosi «del» male e chi lo ascolta, nel migliore dei casi, non sa che fare. Deve forse decidere di non essere piú tedesco? E forse che l'inferno sparirebbe purché lui fosse buono? Anche i discorsi sulla barbarie generata dalla barbarie sono della medesima lega. A sentirli, la barbarie proviene dalla barbarie e sparisce con la civiltà che proviene dall'istruzione. Tutto ciò viene espresso in termini assolutamente generici, non in vista di conclusioni da trarne per l'azione e in fondo non è rivolto a nessuno in particolare.

Un simile modo di raffigurare le cose mette in luce solo pochi anelli della catena causale e presenta certe forze motrici come forze incontrollabili. Un simile modo di raffigurare le cose contiene in sé molti lati oscuri i quali nascondono le forze che stanno preparando le catastrofi. Basta un po' di luce perché si veda che all'origine delle catastrofi ci sono degli uomini! Infatti noi viviamo in un'epoca in cui il destino dell'uomo è l'uomo.

Il fascismo non è una catastrofe naturale la cui chiave si possa rinvenire semplicemente nella «natura» dell'uomo. Ma persino nel caso di catastrofi naturali si possono raffigurare le cose in maniera degna dell'uomo, facendo cioè appello alla sua energia combattiva.

Dopo un grande terremoto che distrusse Jokohama, in molte riviste americane si potevano vedere delle fotografie che mostravano una distesa di macerie. Sotto c'era scritto «steel stood» (l'acciaio è rimasto in piedi) e in effetti chi alla prima occhiata non aveva visto altro che rovine ora, reso piú attento dalla didascalia, notava alcuni alti edifici che erano rimasti in piedi. Tra tutte le possibili maniere di parlare di un terremoto, la piú importante è senza confronto quella degli ingegneri che, tenendo conto degli spostamenti del terreno, della violenza delle scosse e del calore che si sviluppa ecc., aprono la via a nuove costruzioni antisismiche. Chi vuole descrivere il fascismo e la guerra, grandi catastrofi che non sono catastrofi naturali, deve costruire una verità suscettibile di essere tradotta in pratica. Deve dimostrare che si tratta di catastrofi a danno delle enormi masse di coloro che lavorano senza possedere mezzi di produzione propri, provocate dai proprietari di tali mezzi di produzione.

Quando si vuole scrivere efficacemente la verità su certe condizioni deplorevoli, bisogna scriverla in modo che se ne possano riconoscere le cause evitabili. Quando le cause evitabili vengono riconosciute, le condizioni deplorevoli si possono combattere.

4. *L'avvedutezza di saper scegliere coloro nelle cui mani la verità diventa efficace.*

Grazie alle secolari consuetudini che, sul mercato delle opinioni e delle descrizioni, hanno regolato il commercio degli scritti, grazie cioè al fatto che lo scrittore veniva liberato da ogni preoccupazione circa le sorti dei suoi scritti, lo scrittore si è fatto l'idea che il suo cliente o committente, il mediatore, provvedesse a mettere i suoi scritti a disposizione di tutti. Pensava: io parlo e chi vuole sentirmi mi sente. In realtà, egli parlava e chi poteva pagare lo sentiva. Le sue parole non erano udite da tutti e chi le udiva non voleva udirle tutte. Questo è un punto di cui

si è parlato molto, anche se sempre troppo poco; qui voglio solo mettere in rilievo che lo «scrivere per qualcuno» si mutò semplicemente in «scrivere». Ma la verità non si può semplicemente scriverla e basta; è indispensabile scriverla per *qualcuno* che possa servirsene. La conoscenza della verità è un processo comune a chi scrive e a chi legge. Per dire delle cose buone bisogna sapere ascoltare bene e udire cose buone. La verità deve essere detta con calcolo e deve essere udita con calcolo. E per noi che scriviamo è importante sapere a chi la diciamo e chi ce la dice.

La verità su certe condizioni deplorevoli dobbiamo dirla a coloro che di queste condizioni piú soffrono e da loro dobbiamo apprenderla. Non basta parlare a coloro che hanno una data opinione; bisogna parlare a coloro ai quali, data la loro situazione, tale opinione può convenire. E il vostro uditorio muta di continuo! Persino ai carnefici è possibile parlare, quando per impiccare non ricevono piú il salario o quando la loro professione si fa troppo pericolosa. I contadini bavaresi erano contrari a ogni rivoluzione, ma dopo che la guerra fu durata abbastanza a lungo e dopo che i loro figli, tornando a casa, non trovarono piú posto nelle fattorie, allora fu possibile conquistarli alla rivoluzione.

Importante per quelli che scrivono è trovare il tono giusto per dire la verità. Quello che comunemente si ode è un tono molto mite e lamentoso, il tono di chi non sarebbe capace di far male a una mosca. Chi lo ode e si trova in miseria non può che diventare ancora piú miserabile. Cosí parlano uomini che forse non sono nemici ma certo non sono dei compagni di lotta. La verità è combattiva, non solo combatte la menzogna, ma anche quelle determinate persone che la divulgano.

5. *L'astuzia di divulgare la verità fra molti.*

Vi sono molti che, fieri di avere il coraggio di dire la verità, felici di averla trovata, stanchi forse della fatica che costa il ridurla a una forma maneggevole, impazienti di vederne entrare in possesso coloro i cui interessi essi vanno difendendo, non ritengono piú necessario usare una particolare astuzia per divulgarla. In tal modo tutto il frutto della loro fatica va spesso in fumo. In tutti i tempi, quando la verità veniva soffocata e travisata, si è fatto ricorso all'astuzia per divulgarla. Confucio falsificò un vecchio e patriottico almanacco storico. Si limitò a cambiare certe parole. Dove era scritto: «Il sovrano di Kun fece uccidere il filosofo Wan perché aveva detto questo e quello», Confucio, invece di «uccidere», metteva «assassinare». Se c'era scritto che il tiranno tal dei tali era rimasto vittima di un attentato, egli metteva che «era stato giustiziato». Con ciò Confucio aprí la strada a un nuovo modo di giudicare la storia.

Chi al giorno d'oggi dice *«popolazione» invece di «popolo»* e *«proprietà fondiaria» invece di «suolo»* già cosí evita di dar credito a parecchie menzogne. Infatti spoglia le parole del loro marcio misticismo. La parola «popolo» indica una certa unità e allude a interessi comuni; la si dovrebbe quindi usare soltanto quando si parla di diversi popoli, poiché tutt'al piú in questo caso è concepibile una comunanza di interessi. La popolazione di un dato territorio ha interessi diversi, anche contrastanti, e questa è una verità che si vuole soffocare. Cosí anche chi dice «suolo» e rende percepibili al naso e agli occhi i campi che descrive e parla del loro odore di terra e del loro colore, favorisce le menzogne dei potenti; giacché ciò che conta non è la fertilità del terreno e nemmeno l'amore e la cura che l'uomo gli porta, ciò che piú conta è il prezzo del grano e del lavoro. Quelli che traggono il loro utile dalla terra non sono gli stessi che ne traggono il grano e l'odore di zolla che emana dai campi è ignoto alle Borse. Esse hanno tutt'altro odore. «Proprietà fondiaria» è invece il termine giusto; con esso è meno facile imbrogliare. Là dove regna l'oppressione, la parola *disciplina* dovrebbe essere sostituita dalla parola *ubbidienza*, perché la disciplina è possibile anche senza i potenti e per questo ha in sé qualcosa di piú nobile che non l'ubbidienza. E meglio della parola *onore* è l'espressione *dignità umana*. Usandola è meno facile che il singolo scompaia dal campo visivo. Si sa bene che gentaglia si fa avanti per difendere l'onore di un popolo! E con quanta prodigalità i sazi largiscono onori a coloro che li saziano soffrendo a loro volta la fame. L'astuzia di Confucio può venir usata ancora oggi. A dei giudizi ingiustificati su certi avvenimenti nazionali egli ne sostituiva altri giustificati. L'inglese Tommaso Moro in un'utopia descrive un paese le cui condizioni di vita erano giuste – era un paese ben diverso da quello in cui egli viveva, ma gli somigliava in molte cose, tranne che nelle condizioni di vita!

Lenin, minacciato dalla polizia dello zar, voleva descrivere lo sfruttamento e l'oppressione dell'isola di Sachalin da parte della borghesia russa. Scrisse «Giappone» in luogo di Russia e «Corea» in luogo di Sachalin. I sistemi della borghesia giapponese richiamavano alla mente di ogni lettore quelli della borghesia russa a Sachalin ma, dato che il Giappone era nemico della Russia, lo scritto non fu proibito. Parecchie cose che in Germania non si possono dire della Germania, sono lecite parlando dell'Austria.

Ci sono varie astuzie con le quali è possibile eludere la sospettosa vigilanza dello stato.

Voltaire combatté la fede clericale nei miracoli scrivendo un poema galante sulla Pulzella d'Orléans. Egli descrisse i miracoli che senza dubbio erano stati necessari perché, in mezzo a un esercito, a una corte e fra dei monaci Giovanna restasse vergine.

Coll'eleganza del suo stile e descrivendo avventure erotiche, ispirate alla lussuriosa vita dei potenti, egli induceva costoro ad abbandonare una religione che procurava loro i mezzi per tale vita dissoluta. Anzi, ciò gli permise di far giungere per via illegale i suoi lavori a coloro cui erano destinati. I suoi lettori appartenenti alle classi dominanti ne favorivano o tolleravano la diffusione, tradendo cosí quella polizia che proteggeva i loro piaceri. E il grande Lucrezio dice esplicitamente di fare grande affidamento sulla bellezza dei suoi versi per la diffusione dell'ateismo epicureo.

L'alto livello letterario di certe prese di posizione può effettivamente costituire per esse uno schermo. Sovente però esso desta anche dei sospetti. Allora può essere il caso di abbassarlo coscientemente. Ciò accade per esempio quando nella disprezzata forma del romanzo poliziesco si introduce di contrabbando qualche descrizione di condizioni deplorevoli in punti che non diano nell'occhio. Descrizioni del genere sarebbero senz'altro sufficienti a giustificare un romanzo poliziesco. Per ragioni assai meno importanti il grande Shakespeare abbassò il proprio tono drammatico quando, volutamente, impresse una forma inefficace al discorso con cui la madre di Coriolano affronta il figlio che sta per attaccare la sua città natale – egli voleva che Coriolano fosse distolto dall'attuazione del suo piano non già da argomenti validi o da una profonda emozione, bensí da una certa inerzia che lo faceva cedere a una vecchia abitudine. In Shakespeare troviamo anche un esempio di verità propagata con l'astuzia, nell'orazione che Antonio tiene davanti al cadavere di Cesare. Egli non si stanca di insistere sul fatto che l'assassino di Cesare, Bruto, è un uomo onorevole, ma nello stesso tempo descrive l'azione che egli ha compiuto e la descrive in maniera piú efficace di quel che non faccia per il suo esecutore; l'oratore lascia cosí che siano i fatti stessi a vincerlo, conferendo loro un'eloquenza maggiore che non «a se stesso». Un poeta egiziano vissuto quattromila anni fa si servì di un metodo simile. Era un'epoca di grandi lotte di classe. La classe fino allora dominante si difendeva a fatica dal suo grande avversario, cioè da quella parte della popolazione che fino allora era stata asservita. Ora, nel poema, si presenta alla corte del sovrano un savio che esorta a lottare contro i nemici interni. A lungo, con insistenza, egli descrive il disordine causato dall'insurrezione delle classi inferiori. La descrizione suona cosí:

Non è forse cosí? I nobili sono pieni di doglia e gli umili pieni di gioia. Ogni città va dicendo: scacciamo i forti dal nostro seno.
Non è forse cosí? Gli uffici pubblici vengono aperti e presi i registri; gli schiavi divengono padroni.
Non è forse cosí? Il figlio di un notabile non si riconosce piú; il bambino della padrona diventa il figlio della sua schiava.
Non è forse cosí? Hanno messo i cittadini alla macina. Coloro che non vedevano mai il giorno sono usciti alla luce.
Non è forse cosí? Le cassette di ebano dei sacrifici vengono fatte a pezzi; del preziosissimo legno di Sesnem si fanno lettiere.
Guardate, in un'ora la capitale è crollata.
Guardate, i poveri del paese sono diventati ricchi.
Guardate, chi non aveva pane, ora possiede un granaio; le provviste del suo granaio erano proprietà di un altro.
Guardate come fa bene a un uomo mangiare il suo pasto.
Guardate, chi non aveva un chicco di grano ora possiede interi granai; chi chiedeva il grano in elemosina, ora lo fa distribuire.
Guardate, chi non aveva un giogo di buoi, possiede ora delle mandrie; chi non si poteva procurare i buoi per l'aratro, possiede ora degli armenti.
Guardate, chi non poteva farsi una stanza, ora possiede quattro pareti.
Guardate, i consiglieri cercano ricovero nei fienili; chi non osava riposarsi nemmeno sui muri, ora possiede un letto.
Guardate, chi non poteva costruirsi una barca, ora possiede delle navi; se il proprietario va per vederle, esse non sono piú sue.
Guardate, coloro che possedevano abiti, ora vanno coperti di cenci; chi non tesseva per sé, ora ha del lino finissimo.
Il ricco va a dormire assetato; chi prima chiedeva la feccia del suo bicchiere, ora possiede della birra forte.
Guardate, chi non s'intendeva di musica, ora possiede un'arpa; colui per il quale non si cantava, ora apprezza la musica.
Guardate, chi era tanto povero da dover dormire da solo, ora trova delle gran dame; colei che mirava il suo viso nell'acqua, ora possiede uno specchio.
Guardate, i maggiorenti del paese vanno in giro e non trovano niente da fare. Ai grandi non si portano piú messaggi. Chi prima li portava, ora manda un altro...
Guardate, ecco cinque uomini mandati dai loro padroni. Essi dicono: ora camminate voi, noi siamo arrivati.

Evidentemente questa descrizione ci presenta un disordine che agli oppressi deve apparire molto desiderabile. Ma sarebbe difficile farne colpa al poeta. La sua condanna di quel disordine è esplicita, anche se mal condotta...

In un libello Jonathan Swift propose, per portare il benessere nel paese, di mettere in salamoia i bambini dei poveri e venderli come carne. Fece dei calcoli esatti che dimostravano quanto si possa risparmiare purché si lasci da parte ogni scrupolo.

Swift faceva il finto tonto. Difendeva con molto zelo e precisione una certa mentalità che detestava e lo faceva a proposito di una que-

stione in cui l'infamia di quella mentalità doveva risultare chiara a chiunque. Chiunque poteva essere piú intelligente di Swift, o almeno piú umano, soprattutto chi fino ad allora non aveva badato alle conseguenze che derivano da certe opinioni.

La propaganda perché la gente ragioni, in qualsiasi campo la si faccia, è sempre utile alla causa degli oppressi. Questa propaganda è altamente necessaria. Sotto i governi che servono gli sfruttatori, il ragionare è considerato cosa bassa e volgare.

Si giudica basso e volgare ciò che è utile a quelli che sono tenuti in basso. Si giudica bassa e volgare la continua ansia di riuscire a saziarsi; il disprezzo per gli onori che vengono fatti balenare davanti agli occhi di colui che dovrebbe difendere il paese in cui soffre la fame; i dubbi nei riguardi di un condottiero che conduce alla rovina; l'avversione per il lavoro che non nutre chi lo compie; il ribellarsi quando viene imposta una condotta insensata; il disinteresse per la famiglia cui l'interesse non servirebbe piú a nulla. Quelli che hanno fame vengono insultati per la loro ingordigia, quelli che non hanno niente da difendere per la loro codardia, quelli che dubitano del loro oppressore per i loro dubbi sulla propria forza, quelli che vogliono farsi pagare il lavoro che fanno per la loro pigrizia, ecc. Sotto simili governi il ragionare è considerato in genere cosa bassa e volgare e viene screditato. Non si insegna piú a pensare e il pensiero viene perseguitato ovunque si manifesti. Ciò nonostante ci sono sempre dei campi in cui è possibile additare senza pericoli i successi del pensiero; sono quei campi in cui le dittature hanno bisogno di esso. Per esempio è possibile mostrare i successi del pensiero nel campo della scienza militare e della tecnica. Anche per rimediare, grazie all'organizzazione e all'invenzione di surrogati, all'insufficienza delle riserve di lana è necessario il pensiero. Il peggioramento dei generi alimentari, l'addestramento dei giovani per la guerra, sono tutte cose che richiedono l'uso del pensiero: e questa è una cosa che è possibile descrivere. Si può invece astutamente evitare l'elogio della guerra, dello sconsiderato scopo di tanto sforzo cerebrale; cosí il ragionamento derivante dalla domanda «Qual è il miglior modo di condurre una guerra?» può portare a domandarsi «Ha un senso questa guerra?» e si può applicare alla domanda «Qual è il modo migliore per evitare una guerra insensata?»

Naturalmente è ben difficile porre pubblicamente una simile domanda. Non è dunque possibile sfruttare il pensiero che si è propagato, renderlo cioè efficace? Sí che è possibile.

Perché in un'epoca come la nostra continui ad essere possibile l'oppressione che permette a una parte della popolazione (la meno numerosa) di sfruttare l'altra (la piú numerosa), è indispensabile da parte della popolazione un ben preciso atteggiamento di fondo che investa tutti i campi. Una scoperta nel campo della zoologia come quella dell'inglese Darwin poteva da un momento all'altro mutarsi in un pericolo per gli sfruttatori; tuttavia per un certo tempo fu solo la chiesa a preoccuparsene, mentre la polizia non si accorgeva di niente. In questi ultimi anni le ricerche dei fisici hanno portato a certe conclusioni nel campo della logica che senza dubbio potrebbero rappresentare un pericolo per tutta una serie di dogmi utili all'oppressione. Hegel, il filosofo dello stato prussiano, occupato in ardue indagini nel campo della logica, ha fornito a Marx e a Lenin, i classici della rivoluzione proletaria, metodi di inestimabile valore. Lo sviluppo delle diverse scienze avviene in maniera organica ma non uniforme e lo stato non è in grado di tenere d'occhio ogni cosa. I pionieri della verità possono scegliere posti di combattimento che passano relativamente inosservati. L'unica cosa che conta è che si insegni un modo giusto di ragionare, un modo di ragionare che in ogni cosa e in ogni avvenimento ricerchi il lato transitorio e mutevole. I potenti nutrono una forte ostilità nei riguardi dei grandi mutamenti. Vorrebbero che tutto restasse com'è, possibilmente per mille anni. La cosa migliore sarebbe che la luna si fermasse, che il sole non girasse piú! Allora a nessuno verrebbe fame e nessuno pretenderebbe di cenare la sera. Dopo che hanno sparato loro, il nemico non dovrebbe piú avere il diritto di sparare, vorrebbero che il loro colpo fosse l'ultimo. Considerare le cose mettendo in particolare rilievo il loro lato transitorio è un buon sistema per rianimare gli oppressi. Mostrare che in ogni cosa, in ogni condizione, sorge e si sviluppa una contraddizione: anche questo è un fatto che bisogna opporre ai vincitori. Un simile modo di ragionare (cioè la dialettica e la dottrina del flusso delle cose) si può adottare per settori di ricerca che per qualche tempo sfuggono ai potenti. Lo si può applicare alla biologia o alla chimica. Ma anche descrivendo il destino di una famiglia ci si può esercitare ad applicarlo senza dar troppo nell'occhio. La dipendenza di ogni cosa da molte altre che mutano di continuo è un pensiero pericoloso per le dittature e lo si può presentare in molti modi senza offrire appigli alla polizia. Una descrizione completa di tutte le circostanze, di tutte le procedure in cui si trova coinvolto un uomo che apra una tabaccheria può rappresentare un serio colpo contro la dittatura. Basta che uno ci rifletta un poco per capire il perché. I governi che conducono le masse umane alla miseria devono evitare che nella miseria si pensi ai governi. Parlano molto del destino. Il destino – non già i governi – è responsabile dell'indigenza. Chi tenta di scoprire le cause dell'indigenza viene arrestato prima che si imbatta

nel governo. Tuttavia è possibile opporsi in termini generali ai discorsi sul destino; si può dimostrare che chi fa il destino dell'uomo sono gli uomini.

Anche a questo si può arrivare in diversi modi. Per esempio, si può raccontare la storia di una fattoria, mettiamo una fattoria di contadini islandesi. Tutto il paese va dicendo che sulla fattoria pesa una maledizione. Una contadina si è buttata nel pozzo, un contadino si è impiccato. Un bel giorno si conclude un matrimonio, il figlio del contadino sposa una ragazza che porta in dote alcuni campi. E la maledizione sparisce. Il villaggio non è concorde nel giudicare questa svolta felice. Gli uni l'attribuiscono all'eccellente carattere del giovane contadino, gli altri ai campi che la ragazza ha portato in dote e che hanno permesso al podere di cominciare a fruttare. Ma persino in una poesia che descrive un paesaggio si può raggiungere qualche risultato, e precisamente nel caso che nella natura si incorporino le cose create dall'uomo.

Per diffondere la verità ci vuole astuzia.

Riepilogo.

La grande verità della nostra epoca (che non è sufficiente limitarsi a riconoscere, ma senza la quale non è possibile scoprire nessun'altra verità importante) è questa: il nostro continente sta sprofondando nella barbarie perché i rapporti di proprietà dei mezzi di produzione vengono mantenuti con la violenza. A che cosa servirebbe uno scritto coraggioso dal quale risulti la barbarie delle condizioni nelle quali stiamo per cadere (il che in sé è verissimo), se poi non risultasse chiara la ragione per cui veniamo a trovarci in queste condizioni? Dobbiamo dire che degli uomini vengono torturati perché i rapporti di proprietà rimangano immutati. Certo, se lo diciamo, perderemo molti amici che sono contrari alla tortura perché credono che i rapporti di proprietà si possano mantenere anche senza di essa (il che non è vero).

Dobbiamo dire la verità in merito alle barbare condizioni del nostro paese, dobbiamo dire che è possibile fare ciò che è sufficiente a farle sparire, e cioè qualcosa che modifichi i rapporti di proprietà.

Dobbiamo dirla inoltre a coloro che di questi rapporti di proprietà soffrono piú di tutti, che hanno il maggiore interesse a cambiarli, ai lavoratori e a coloro che possiamo trasformare in loro alleati perché in realtà non partecipano nemmeno loro alla proprietà dei mezzi di produzione, anche se partecipano ai guadagni.

E per quinta cosa dobbiamo procedere con astuzia.

E queste cinque difficoltà dobbiamo risolverle tutte contemporaneamente perché non possiamo ricercare la verità sulla barbarie di certe condizioni senza pensare a coloro che soffrono di questo stato di cose; e mentre – combattendo costantemente ogni impulso di viltà – cerchiamo di scoprire le vere connessioni, mirando a coloro che sono pronti a utilizzare la loro conoscenza, dobbiamo anche pensare a porger loro la verità in modo tale che divenga un'arma nelle loro mani e al tempo stesso con tanta astuzia che il nemico non si accorga che gliela porgiamo e non possa impedirlo.

Tutto ciò viene richiesto allo scrittore, quando gli si chiede di scrivere la verità.

1935.