



THESE DE DOCTORAT



UNIVERSITÀ
DI TORINO

NANTES UNIVERSITE

ECOLE DOCTORALE N° 643

Arts, Lettres, Langues

Spécialité : Littératures comparées

UNIVERSITA DI TORINO

SCUOLA DI DOTTORATO

Diritti e istituzioni

Par

Giorgio Lorenzo BELTRAMO

Nomopoièse

Une théorie graphique du droit

Thèse présentée et soutenue à Turin, le 31/10/2023

Unité de recherche : L'AMO ; Giurisprudenza

Rapporteurs avant soutenance :

Alberto ANDRONICO, full professor, Università degli studi di Catania
Giovanni BOMBELLI, associate professor, Università Cattolica di Milano

Composition du Jury :

Attention, en cas d'absence d'un des membres du Jury le jour de la soutenance, la composition du jury doit être revue pour s'assurer qu'elle est conforme et devra être répercutée sur la couverture de thèse

Président : Alberto ANDRONICO Full professor, Università degli studi di Catania (à préciser après la soutenance)
Examineurs : Christine BARON Professeur des Universités, Université de Poitiers
Giovanni BOMBELLI Associate professor, Università Cattolica di Milano
Jean LASSEGUE Directeur de recherche, CNRS Paris

Dir. de thèse : Jacques Athanase GILBERT Professeur des Universités, Université de Nantes
Co-dir. de thèse : Paolo HERITIER Full professor, Università degli Studi di Torino



**UNIVERSITÀ
DI TORINO**

UN Nantes
U Université

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

UNIVERSITÉ DE NANTES

DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

UFR LETTRES ET LANGAGES

SCUOLA DI DOTTORATO: DIRITTI E
ISTITUZIONI

ÉCOLE DOCTORALE: ARTS, LETTRES,
LANGUE

DOTTORATO DI RICERCA IN: Filosofia del diritto, Littérature générale et comparée

CICLO: 36

TITOLO DELLA TESI: Nomopoiesi. Una teoria grafica del diritto

TESI PRESENTATA DA: Giorgio Lorenzo Beltramo

CODIRETTORI DI TESI: Paolo Heritier, Jacques Athanase Gilbert

CO-TUTORI / COMITÉ DE SUIVI INDIVIDUEL: Valerio Gigliotti; Pierre Marechaux, Franck Cormerais

COORDINATORE DEL CORSO DI DOTTORATO: Ilenia Massa Pinto (Diritti e istituzioni, Torino), Sergio Coto Rivel (Arts Lettres Langues, Nantes)

ANNI ACCADEMICI: 2020-2023

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE: IUS/20 Filosofia del diritto

Giorgio Lorenzo Beltramo

Nomopoiesi. Una teoria grafica del diritto

INDICE

Introduzione	5
Che cosa s'intende per "teoria grafica del diritto"	5
Precisioni metodologiche e disciplinari	7
Precisioni terminologiche. Figura, grafia, protesi, retroversione	10
L'interesse giuridico della filosofia teoretica di Carlo Sini	13
Un esempio del pensiero teoretico di Sini	13
Per una rilettura normativa. La figura della nomopoiesi	18
Il percorso in breve	21
I. Antropopoiesi. La prospettiva	28
1. L'antropologia culturale di Francesco Remotti	28
1.1. Incompletamento culturale	30
1.2. Fare umanità	38
1.3. Antropologia di antropologie	44
2. Somiglianze e differenze. <i>L'anthropologie du proche</i> in Marc Augé	52
2.1. Lo studio antropologico	54
2.2. Universi di riconoscimento	60
2.3. Eccessi della surmodernità	65
2.4. Educazione planetaria	71
3. Una critica antropopoietica. L'esercizio filosofico di Carlo Sini	77
II. Rivoluzioni grafiche. Un esercizio genealogico	83
4. La genealogia come esercizio	83
5. Le rivoluzioni grafiche	88
5.1. La tecnologia della scrittura in Walter Ong	93
5.2. La ragione grafica in Jack Goody	97
5.3. L'unicità greca in Eric Havelock	102
5.4. Lo strumento vocale in Jesper Svenbro	109
5.5. L'invenzione del testo in Ivan Illich	116
5.6. La grammaticalizzazione in Sylvain Auroux	122
5.7. La decisione grafica come <i>régime scopique</i>	126
6. La protesi e l'automa in Carlo Sini	132
III. Normatività della teoria	143
7. Antropopoiesi come grafia	143
8. La figura teoretica in Enrico di Robilant	146

8.1. Società complessa e informazione normativa	146
8.2. Il diritto tra ordini statici e ordini dinamici	148
8.3. L'esigenza di criticità	151
8.4. Conoscenze critiche e persona	154
8.5. L'informazione teoretica	157
8.6. Figura e prefigura	160
8.7. Autocritica figurale e critica epistemologica del diritto	163
9. Uno scarto prospettico. L'aura della figura in Carlo Sini.....	165
9.1. La figura come traccia.....	165
9.2. L'aura come nulla	167
9.3. L'esercizio auto-bio-grafico	168
9.4. Il fantasma	169
9.5. La catastrofe della figura.....	170
9.6. Il ritmo del segno.....	172
9.7. Una critica figurale alla figura teoretica.....	175
10. La scrittura della verità.....	178
10.1. Stacco e retrospezione	178
10.2. L' <i>ethos</i> della teoria	185
10.3. Il contenuto della forma	189
10.4. Noi, grafisti.....	193
10.5. L'etica della scrittura come esercizio nomografico	196
IV. Diritto come nomopoiesi	203
11. La storicità del diritto in Paolo Grossi.....	203
11.1. La storia come impegno magistrale.....	205
11.2. La mitologia giuridica come astrazione	208
11.3. Il monismo testuale.....	212
11.4. L'invenzione giuridica come lettura	216
11.5. Il fare normativo della consuetudine. Grossi rilegge Bobbio.....	219
11.6. La vitalità indefinibile del diritto.....	230
12. Uno scarto prospettico. L'illusione mitologica in Marcel Detienne.....	233
12.1. Il memorabile e l'archivio	234
12.2. La differenza mito-logica	238
12.3. L'interpretazione storica.....	243
13. Il foglio-mondo in Carlo Sini	247
13.1. La storicità della storia	247
13.2. Abitare la domanda.....	254
13.3. Intermezzo. La nomografia	257

13.4. Il foglio	260
13.5. Il mondo	264
13.6. La mappa come scrittura di mondo	267
14. La figura della nomopoiesi.....	271
Conclusioni.....	276
Per un approccio grafico al diritto.....	276
Per un approccio normativo alle pratiche.....	279
BIBLIOGRAFIA.....	284

Introduzione

Che cosa s'intende per "teoria grafica del diritto"

La presente ricerca intende porre una domanda critica sulla forma normativa della filosofia del diritto, seguendo il modello della domanda sulla domanda che Carlo Sini pone in filosofia. La ricerca non mira dunque a dare una nuova definizione del diritto; semmai, essa fa un passo di lato, opera uno scarto o *décalage* prospettico e pone la domanda sulla normatività della definizione filosofico-giuridica. In questo ri-orientamento dell'interesse critico, la ricerca intende sollevare un problema precipuamente giuridico, ossia il problema della normatività, in un senso ancora tutto da precisare.

L'esercizio qui attuato mira ad aprire un varco, una fessura per poter guardare piuttosto alla pratica che si fa mentre si fa teoria (del diritto) che all'oggetto teorico stesso (il diritto): ci si propone dunque di guardare al fare (alla *pòiesis*) più che a ciò che è fatto. Intendiamo qui esercitare una focalizzazione dell'interesse, dall'oggetto della filosofia del diritto al soggetto e alla sua posizione: un soggetto che emerge nel suo fare pratico-teorico come soggetto teoretico, ossia atteggiato filosoficamente.

Proprio la particolare disposizione prospettica dello sguardo critico-definitorio e del dubbio metodico, volto a dare ragione logico-argomentativa di una tesi esposta alla dialettica confutatoria, è infatti messa in opera in ogni lavoro di conoscenza che voglia dirsi scientifico: ivi compresa la *scientia iuris*. La domanda che qui si pone è una domanda sulla normatività di questa pratica, ossia sulla sua capacità di guidare le scelte e il comportamento del soggetto.

Nei termini di Sini, ogni soggetto è innanzitutto soggetto *alle* sue pratiche. Affermazione che intende porre un problema forte di libertà, ossia di decisione. L'esercizio che egli propone – e che qui si tenterà di mostrare – è un esercizio di etica del pensiero, volto a trovare e ritrovare continuamente la consapevolezza della propria pratica mentre la si mette in opera. "Etica" vale qui come abito, disposizione, atteggiamento. L'esercizio filosofico proposto da Sini mira cioè ad abitare il pensiero, abitarne la soglia di apertura sul mondo. Esso è volto a riconoscere la cogenza delle pratiche per non restare immersi nella loro efficacia oggettivante. In questo modo, l'esercizio mira ad una "cura del soggetto" perché questi possa ritrovarsi come il soggetto *delle* sue pratiche.

Come avremo modo di vedere diffusamente, l'esercizio può essere preliminarmente configurato come una genealogia della pratica filosofica. Esso si propone, cioè, di ripercorrere il precipizio di pratiche o – per usare un'altra metafora – di districare l'intreccio di pratiche che hanno come punto

di emergenza la pratica teorica attuale. Esercizio a suo modo fantastico e paradossale, come si avrà modo di argomentare: esso non può che essere una possibile figura, pre-orientata proprio da quel precipitare genealogico che intende parzialmente raffigurare a partire da sé.

Affiora come filo conduttore e chiave esplicativa della tradizione di pratiche la scrittura, che assieme al discorso è lo strumento principe della filosofia fin dalla sua origine. Proprio l'attenzione che Sini porta alla scrittura, e in particolare alla scrittura alfabetica, come soglia di apertura di un nuovo mondo ovvero di una nuova esperienza di mondo, ha per noi un interesse prettamente giuridico e per almeno tre ragioni.

Innanzitutto, la nostra tradizione giuridica è una tradizione scritta e in particolare alfabetica: la legge, il codice e lo Stato non sarebbero possibili senza la scrittura. In secondo luogo, la crisi del diritto statualista e legalista che viviamo oggi in epoca di globalizzazione è legata ad una rivoluzione tecnologica che ha nella scrittura informatica la sua possibilità e ragione. In terzo luogo, proprio l'esperienza della testualità come nostra cultura o dimensione non solo giuridica ma generale informa di sé la stessa teoria del diritto: ciò che qui ci interessa maggiormente.

La nostra prospettiva, rivolta alla normatività del fare poietico della *theoria* più che all'oggetto teorico del diritto, intende quindi privilegiare il lato tecnico-procedurale, qui colto come problema grafico. Il presente lavoro si riconosce nell'interesse oggigiorno forte e diffuso sugli effetti dirompenti e rivoluzionari delle nuove tecnologie di informazione e comunicazione sul mondo, sulla società umana e sul diritto. Tuttavia, la ricerca intende partecipare al dibattito a partire da una ri-orientazione del problema di fondo, che è la potenza della scrittura e della sua meccanizzazione. L'interesse – lo ripetiamo – è il medesimo dell'informatica giuridica: trovare una posizione critica sulle nostre pratiche e tecnologie, per una possibilità di libera e consapevole decisione politica e nomopoietica¹.

Il punto di attacco che si decide di occupare è affermare la normatività grafica della teoria. Il focus è dunque portato sulla teoria nomopoietica in quanto teoria grafica. “Nomopoietica” è inteso qui in due sensi: nel senso che essa produce e fa apparire il diritto come oggetto teorico di definizione e riflessione critica, ossia di studio; ma anche nel senso che, nel suo operare, essa procede in modo normativo poiché orientata dal contenuto della forma logica come forma grafica.

¹ Per un primo approccio ai problemi, alle nuove possibilità e al profondo mutamento che le nuove tecnologie informatiche apportano al diritto, vedi P. Moro (a cura di), *Etica Informatica Diritto*, Franco Angeli, Milano 2008; S. Amato, *Biodiritto 4.0. Intelligenza artificiale e nuove tecnologie*, Giappichelli, Torino 2020; G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, Giappichelli, Torino 2022; G. Sartor, *L'informatica giuridica e le tecnologie dell'informazione*, Giappichelli, Torino 2022; A. Garapon, J. Lassègue, *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Il Mulino, Bologna 2021; A. Garapon, J. Lassègue, *Le numérique contre le politique*, Puf, Paris 2021; A. Scerbo (a cura di), *Teoria e prassi dell'informatica giuridica. Per una riflessione filosofica*, Mimesis - TCRS, Sesto San Giovanni 2021. Per un'analisi delle profonde trasformazioni delle categorie giuridiche, nella realtà complessa della globalizzazione economica e tecnologica, si veda A. Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino 2012.

Disposti a questa prospettiva interpretativa, possiamo dire che una teoria del diritto è sempre grafica: sia perché disegna una figura o, se si vuole, una mappa del diritto, sia perché procede da una prospettiva e secondo un metodo alfabetico e testuale. Nei termini di Sini, la filosofia (del diritto) può essere intesa come un foglio-mondo, ossia come una rappresentazione grafica del mondo in figura filosofica (di diritto).

In questo senso, il filosofo – e, con lui, il filosofo del diritto – è un grafista. Il gesto grafico consiste nell'incidere il luogo di raffigurazione – la pagina: l'altro ieri la tavoletta incerata o la pergamena, ieri il foglio bianco, oggi anche lo schermo – per rappresentare il mondo. In particolare, nel caso teoretico, per rappresentarlo nella forma logica dell'alfabeto. Un gesto che ha dietro di sé una tradizione immemorabile, e che comporta l'attraversamento di una particolare soglia di esperienza di mondo. Un gesto che, tuttavia, non può mai raffigurare se stesso: ogni tentativo di mettere in figura l'atto della figurazione comporterebbe, infatti, solo un'altra figurazione; la quale, però, non potrebbe figurare il gesto che l'ha prodotta. È questo un limite proprio di ogni pratica, la quale non può non restare – dice Sini – cieca alla propria apertura di senso: ciò che si può anche definire come il suo rimosso. Da qui, la scrittura del foglio-mondo non come teoria ma come esercizio etico, per abitare la soglia della pratica stessa, ossia l'apertura del suo evento sul mondo (§ 13).

Precisazioni metodologiche e disciplinari

La decisione di orientare l'interesse al fare pratico interpretato come fare grafico della *theoria* nomopoietica comporta un particolare taglio del presente lavoro sul macrotema del diritto.

Innanzitutto, la nostra lettura degli autori citati è volta a far risaltare la prospettiva grafica, nel duplice senso di marcare la loro attenzione al tema della scrittura e, inoltre, di mettere in mostra il loro fare teorico come informato dalla cultura testuale. Questo particolare interesse porta, dunque, a privilegiare quella possibile interpretazione critica che sia interessante e feconda per l'obiettivo qui scelto: indagare la normatività grafica della teoria.

Il presente lavoro non mira, dunque, ad uno studio ricognitivo e globale sugli autori; esso intende, semmai, essere la prefigura di un approccio teorico per la filosofia del diritto, ossia suggerire l'interesse propriamente giuridico della domanda sulla domanda posta da Sini in filosofia teoretica. Seguendo questa prospettiva, la ricerca tenta di rimanere sulla soglia di apertura delle teorie incontrate e di marcare la cogenza delle loro pratiche. La ricerca, inoltre, assume un

andamento ricorsivo, nel continuo tentativo di esercitare la messa in mostra della propria particolare cesura grafica sul mondo: come direbbe Sini, sul nostro foglio-mondo.

In funzione di questo riorientamento prospettico, alcuni termini propri della teoria del diritto – quali “consuetudine”, “norma”, “regola” – sono qui forzati per potersi adattare non all’oggetto diritto bensì al soggetto e alla pratica teoretici. Così, i cenni alla consuetudine non vogliono essere una discussione dell’istituto giuridico come oggetto teorico, ma, al contrario, tentare una metafora esplicativa del metodo della teoria stessa. Si cerca qui la normatività della teoria (e, sotto questa “fattispecie”, della teoria del diritto) e si individua tale normatività come potenzialmente vicina al procedere ripetitivo e inconscio della consuetudine: nella ripetizione irriflessa ossia pratico-tecnologica della forma logica dell’alfabeto. Il salto di livello, dall’oggetto teorico alla teoria come pratica normativa e normata – ossia per noi nomopoietica –, richiede dunque un’estensione semantica del concetto di consuetudine, così come si potrebbe parlare di consuetudine della scienza o dell’arte. È chiaro che, applicata alla stessa *scientia iuris*, la metafora della consuetudine ha un doppio effetto provocatorio: da un lato, essa si oppone alla contrapposizione tra scrittura e oralità, che vede spesso corrispondere quella tra legge e consuetudine; dall’altro, essa porta nel cuore della filosofia del diritto quell’effetto destabilizzante che la domanda sulla domanda di Sini porta nel cuore della filosofia.

La prospettiva grafica e l’attenzione al fare teorico comportano una delimitazione della ricerca e conseguenti esclusioni. Occorre qui dare conto soprattutto dell’esclusione del tema affettivo nel rapporto umano: tema invero essenziale per la comprensione della relazione intersoggettiva e della convivenza. Tale assenza non vuole essere una negazione della dimensione affettiva o una sua risoluzione riduttiva nella proceduralità tecnica. In questo senso, non si propone qui una teoria esaustiva del diritto, la cui vitale esperienza sociale, in una dimensione simbolica di credenza e di senso comune, nella reciproca fiducia e nel reciproco bisogno di riconoscimento, è giudicata fondamentale. La tesi mira semmai a domandare del potere normativo della tecnologia della scrittura, in particolare della sua operatività performativa nella pratica teoretica. Più che cercare di definire il diritto, il presente lavoro cerca una via ricorsiva per trovare il diritto nella pratica di definizione, attraverso la chiave grafica come espressiva della forma nomica della figura teoretica².

² Per una prima bibliografia di riferimento su un approccio al diritto rivolto all’*affectio iuris*, si veda P. Heritier, *Affectio iuris: dalla “svolta linguistica” alla “svolta affettiva”?*, in AA.VV., *Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*, Mimesis – TCRS, Sesto San Giovanni 2014, pp. 37-61; P. Sequeri, *Deontologia del fondamento*, seguito da P. Heritier (a cura di), *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*, Giappichelli, Torino 2016; F. Bellelli, *Teoria integrata della dignità umana. Affectio iuris e Law and Humanities*, Giappichelli, Torino 2023. Sul tema della fiducia nel diritto, si veda L. Scillitani, *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologico-filosofiche*, Giappichelli, Torino 2007; T. Greco, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022; M. Ricca, *Il diritto o il Paradiso? Un dialogo con Tommaso Greco sulla generatività della fiducia e sul significato pro-fattivo del diritto*, in Calumet, 2022, <https://calumet-review.com/index.php/2022/06/13/il-diritto-o-il-paradiso-un->

Rispetto ad una filosofia del diritto orientata in senso affettivo, fiduciario, estetico-narrativo e retorico, può apparire dunque che il presente lavoro di tesi si voglia in opposizione, ossia che miri a un determinismo delle pratiche. In realtà, esso è solo programmaticamente focalizzato nel suo oggetto di ricerca, mirando a indagare un aspetto della normatività della teoria del diritto, ossia quello grafico. In tema di pratiche grafiche, e di strumento di scrittura potenzialmente meccanizzabile (l'alfabeto si rivela qui precursore dell'informatica), la domanda sul determinismo e sulla libertà è doverosa, specialmente in ambito giuridico. Se la filosofia del diritto è interessata a corrispondere teoreticamente ossia criticamente alla norma, un riorientamento della domanda in senso autocritico sulla normatività metodologica del suo procedere è – a nostro parere – degno di interesse.

La continua fessura che Sini invita ad aprire in filosofia attraverso il pensiero delle pratiche, che porta ad una critica dell'operare stesso della teoria e dell'uso della scrittura alfabetica, mira a mettere in mostra la loro singolare apertura di mondo. L'obiettivo è – come detto – quello di uscire da una posizione di soggezione irriflessa e ritrovare, al contrario, la posizione libera del soggetto. Esercizio da ripetersi e non teoria da sapere, dacché non si domanda – dice Sini – per sapere ma per saper fare il sapere. Il pensiero delle pratiche non esce dalla sua particolarità di precipitato storico come se fosse una superteoria della verità; al contrario, propone una figura possibile di verità, esposta pertanto alla sua sfigurazione e alla sua catastrofe (§ 9.5).

La prospettiva qui scelta è dunque quella poietica, interessata al fare pratico che è sempre un fare figurativo: ossia – per dirla in modo semplice – di configurazione del mondo in relazione col soggetto. S'intende dire che è nella pratica, nella sua apertura di senso, che emergono in tensione il soggetto e il mondo. Non esistono il mondo in sé e il soggetto in sé, se non in quella pratica di discorso che è la metafisica, la cui particolarità – dice Sini – è di porsi come scienza della verità universale. Nella nostra prospettiva, il punto di partenza è invece la pratica fattiva, la *pòiesis*, come occasione dell'evento, ovvero della relazione segnica tra mondo e soggetto. Forzando a nostro

dialogo-con-tommaso-greco-sulla-generativita-della-fiducia-e-sul-significato-pro-fattivo-del-diritto/; A. Campo, *La fiducia come metodo. Itinerari teorici nella direzione di un "sentire" giuridico*, in Calumet, 2023, <https://calumet-review.com/index.php/it/2023/05/16/la-fiducia-come-metodo-itinerari-teorici-nella-direzione-di-un-sentire-giuridico/>. Per un primo approccio estetico e narrativo in filosofia del diritto, si veda P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005; P. Heritier, *Estetica giuridica*, 2 voll., Giappichelli, Torino 2012; P. Heritier (a cura di), *Visiocrazia. Immagine e forma della legge*, Mimesis-TCRS, Milano 2015; C. Faralli, V. Gigliotti, P. Heritier, M.P. Mittica (a cura di), *Il diritto tra testo e immagine. Rappresentazione ed evoluzione delle fonti*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2014; D.M. Cananzi, *Estetica del diritto. Sul fondamento geologico del diritto*, Giappichelli, Torino 2017; A. Campo, *Da Deleuze all'eteronimia*, 2 voll, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022. Per un primo indirizzo su diritto e retorica, si veda M. Manzin, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Giappichelli, Torino 2014; S. Tomasi, *L'argomentazione giuridica dopo Perelman. Teorie, tecniche e casi pratici*, Carocci, Roma 2020; F. Cavalla (a cura di), *Retorica, processo e verità. Principi di filosofia forense*, Franco Angeli, Milano 2007.

uso il termine e la sua etimologia, potremmo anche parlare di “facilità” della pratica: ogni pratica è *facilis*, ovvero si fa e, nel mentre, essa ci fa; in un modo non estraneo dalla *performance* dell’attore.

Il nostro interesse per quella particolare pratica poetica che è la *theoria* spiega la scelta di partire dalla teoria dell’antropopoesi di Francesco Remotti (§ 1): essa infatti, pur provenendo dall’antropologia culturale, manifesta nel suo procedere metodico un esito autocritico sulla teoria stessa, che ne rivela il tratto filosoficamente interessante e coerente con la prospettiva qui adottata. Come avremo modo di approfondire, l’interesse portato da Remotti al “fare umanità” (antropopoesi), alla plasticità dell’uomo, ovvero alla sua *fictio*, conduce a domandare sulla scienza antropologica stessa come antropo-poietica, fino a dubitare che il modello di uomo antropopoiético sia solo un modello finzionale della scienza (e che la scienza non sia altro che un’antropologia che si pretende scientifica). Questo esito paradossale eppure logico della prospettiva teorica di Remotti è funzionale alla prospettiva ricorsiva qui adottata e perciò è scelto per mostrare il percorso, che consiste nello spingere l’autocritica fino alle sue estreme conseguenze.

Precisazioni terminologiche. Figura, grafia, protesi, retroversione

La nostra attenzione è portata alla *traditio* delle pratiche, ossia al loro intreccio complesso, che emerge ogni volta nel singolo gesto: quest’ultimo è da intendersi – al tempo stesso – come espressione e riconfigurazione (ovvero ripetizione creativa) del fare comune e del precipitato storico che lo precede. I significati sono sempre pubblici: è il fare comune, di tutti e di ciascuno, che dà loro senso. Non è possibile allora agire in una pratica assoluta, nel senso di creata *ex nihilo* dal singolo: né ha senso pensare ad un singolo come assoluto. Ogni gesto – come dice Sini – s’inscrive, dunque, in un “mondo cosmo-storico”, vale a dire che esso è significativo in un’apertura di senso collettiva, la quale è al singolo indisponibile (non può, cioè, disporre liberamente) e in cui è immerso. Tuttavia, ogni gesto è altresì l’occasione di emergenza della *traditio*: nel punto di incisione del gesto, che disegna una figura di mondo, si esprime quel precipitato storico come precipizio della figura. Possiamo immaginarlo come l’aura della figura: ciò che sta al suo limite (§ 9).

Questa nostra prospettiva ci porta ad allargare il concetto di grafia, innanzitutto integrando l’ampio ventaglio del greco *graphein*. Non solo il segno linguistico ma anche il disegno, praticato su qualunque supporto – dal foglio bianco alla grotta preistorica –, fino al corpo e alla voce come supporti di possibili disegni gestuali, fino al mondo come configurazione e traccia degli eventi – cioè, in ultima analisi, dell’evento del mondo in figura.

Se ci poniamo in questa prospettiva, vediamo che il mondo si configura nelle nostre pratiche: esso s'inscrive in un orizzonte di senso, vale a dire in un'apertura ai significati del mondo, che dipendono dal fare di tutti e di ciascuno, ossia dal complesso intreccio di pratiche comuni. Il mondo – o, se si vuole, la verità del mondo – è sempre incontrato in una relazione segnica, ossia in una distanza figurale, che Sini chiama “simbolo”.

Nel corso del presente lavoro, sono incontrate alcune immagini concettuali possibili di questa apertura di senso prodotta dal fare comune, in una sorta di famiglia di concetti somiglianti: dalla antropologia e cosmologia che qualificano la cultura in Remotti, all'universo di riconoscimento in Augé, al mondo cosmo-storico in Sini. In particolare, è per noi interessante l'impatto delle diverse pratiche di scrittura in senso stretto, quand'esse s'intrecciano con le altre pratiche.

Il nostro percorso mira allora a vedere come il mondo si iscriva nelle pratiche comuni e, d'altro canto, come la pratica della scrittura informi di sé l'apertura del mondo. Fino a quella particolare apertura che è la *theoria* (§ 10).

Non si vuole qui affermare la necessità della modalità operativa di un determinato strumento, inteso come oggetto esosomatico dotato di supporto stabile e inerte, e dunque disponibile all'uso. Al contrario, uno strumento – come ogni altra figura del mondo – trova il suo significato nel comportamento collettivo, ossia negli abiti di risposta comuni. Si afferma, tuttavia, che ogni strumento – come del resto ogni figura – dispone di un supporto; tale supporto, nella sua inerzia, apre ad alcune possibilità.

Si propone, per ovvie ragioni di fecondità giuridica, l'esempio del regolo (in latino, *regula*) e della squadra (in latino, *norma*), in parte paragonabili al bastone; ma altresì altri strumenti possono essere immaginati, quali la voce e la scrittura in senso stretto. Se uno strumento esosomatico è riconosciuto come tale, ossia se ne conosce l'uso possibile, il suo effetto, esso funziona allora come un segno. Mentre se ne sta lì inerte (s'immagini un bastone da montagna) lo strumento rappresenta l'azione che esso rende possibile (per esempio, aiutare a camminare). Chiamiamo “protesi” quello strumento esosomatico che rappresenta un'azione possibile. Esso, dunque, si espone come mezzo in funzione di un fine. Avremo modo di misurare la profondità di questo riconoscimento segnico per l'emergenza del soggetto (§ 6).

Ora, la scrittura alfabetica è una protesi potente, come cercheremo di mostrare attraverso i nostri autori. Molti degli effetti che oggi vengono addebitati alla scrittura informatica – non solo in ambito giuridico – sono in verità già visibili nell'alfabeto greco, che segna un punto di non ritorno per il pensiero occidentale, prima, e poi globale.

La scrittura o, meglio, le scritture – le rivoluzioni grafiche – sono un buon esempio di come una nuova pratica generi uno stacco, un salto dalle pratiche precedenti: essa segna un passaggio di

soglia, oltre la quale il mondo è riconfigurato secondo una nuova prospettiva. Ogni nuova pratica eredita alcuni elementi delle pratiche che la precedono, ma li riorienta in una nuova apertura di senso che è ad essi irriducibile. Il passaggio dall'oralità alla scrittura o quello dalla scrittura all'alfabeto sono buoni esempi di rivoluzione epocale e cosmologica: rivoluzioni più o meno "rapide", ma – almeno fino ad ora – decisive (§ 5).

Come precisato, ogni pratica riconfigura elementi precedenti, i quali quindi permangono benché riorientati. L'oralità così come la scrittura a mano non sono certo scomparse nel nostro mondo tecnologico e informatizzato; tuttavia, esse hanno subito un'influenza potente dall'intreccio fattitivo delle nuove pratiche grafiche. Per fare un esempio, la frase definitoria astratta, che ha per soggetto un argomento e per predicato una qualità, e come collegamento logico una copula – ovvero il tipo di frase in cui cadiamo continuamente –, è certo "orale" quando viene detta, ma è informata dalla forma logica dell'alfabeto.

Ci pare dunque utile una distinzione tra oralità senza scrittura in senso stretto, e oralità informata dalla scrittura. Si noti che una simile strategia è reiterabile su altri ambiti dell'esperienza umana. La musica, per esempio, non avrebbe mai espresso sinfonie senza la scrittura; la narrazione non avrebbe mai espresso romanzi. Allo stesso modo, in ambito giuridico, si comporta la consuetudine, che in una dimensione di diritto codicistico e statale non può presentare le medesime caratteristiche di un mondo senza scrittura. Il problema, semmai, è teorico, nel senso forte che la domanda definitoria è una domanda da studiosi (di diritto o di musica o di narrazione): è la domanda della *theoria* che si è esercitata alla scrittura della verità universale, ovvero la scrittura filosofica e poi storica e scientifica.

Queste considerazioni ci permettono di meglio precisare un tema di fondo della nostra ricerca, ovvero la retrospezione. È vero che la tradizione di pratiche emerge, come precipitato storico, nella pratica attuale e, anzi, nel gesto che la realizza. Il gesto è dunque grafico, nel senso che esso incide e disegna una figura di mondo, ma altresì nel senso che esso è inscritto in un intreccio di pratiche. Tuttavia, tale tradizione è sempre e solo visibile dalla sua figura: non esiste una tradizione in sé o – come potremmo anche dire, da un punto di vista storico – un passato in sé, in attesa di essere conosciuto. Se è possibile vedere una *traditio* di prefigure, che hanno nella figura attuale il loro senso ovvero la loro direzione destinale, ciò accade solo grazie alla retrospezione di una particolare prospettiva aperta dalla pratica esercitata. In modo non diverso, potremmo parlare di proiezione della attuale prospettiva sulle figure a venire, di cui la nostra non sarebbe che una prefigura. L'evento del mondo accade nei suoi segni, e qualsiasi atto conoscitivo mette in gioco una relazione figurale. Ogni volta, la figura del mondo ha tutto il mondo al suo limite, dacché ogni volta la pratica riconfigura tutte le pratiche. Ogni volta, allora, vale: sempre una sola volta e questa volta per

sempre. Una prospettiva, questa, che non può non avere ricadute proprio sull'idea di passato storico (§ 11).

Possiamo immaginare la cosa, per facilità, come simile al cosiddetto “effetto Eliot” nell'arte e nella poesia. È alla luce dell'ultima nuova opera d'arte che tutta la tradizione artistica viene rivalutata; il passato è perciò modificato dal presente, il quale trova la propria guida nel passato. Occorre immaginare un'“esistenza simultanea” dell'intera tradizione nell'ultimo gesto artistico. Il senso storico – a cui per Eliot è chiamato l'artista – “è senso dell'a-temporale come del temporale, e dell'a-temporale e del temporale assieme”³.

L'interesse giuridico della filosofia teoretica di Carlo Sini

Un esempio del pensiero teoretico di Sini

Per addentrarci nel pensiero di Sini, è utile muovere dalla sua idea di filosofia teoretica.

La filosofia nasce in Grecia, ponendosi come nuovo sapere che eredita e al tempo stesso rimuove, ovvero reinterpreta e trasforma la tradizione sapienziale e poetica precedente. Questa forma di *sophia* discorsiva inaugura “una nuova accezione della visione e del vedere che costituisce, col suo avvento, una grande cesura nella vicenda spirituale dell'uomo”. Tale cesura accade manifestamente con Platone, i cui *Dialoghi* “costituiscono del resto la nascita stessa della filosofia, della scienza filosofica o *episteme theoretikē*”. Tuttavia, essa è preparata da quel lavoro logico di progressiva “smagicizzazione” – come direbbe Snell – del mondo operato dalle scuole presocratiche⁴.

Platone inaugura la grande trasformazione della visione (*theorein*) e, con essa, della conoscenza che segnerà il pensiero occidentale. La distinzione operata tra una visione sensibile e una visione intelligibile, l'una attribuita al corpo e l'altra all'anima, permette di accedere alla conoscenza

³ T.S. Eliot, *Il bosco sacro. Saggi sulla poesia e la critica*, Bompiani, Milano 2016, pp. 69-70. “Tutto ciò è assolutamente vero nel campo della legge”, nota Monateri. “Infatti, è l'ultimo precedente della Corte suprema, o della Cassazione, che modifica il senso degli antichi precedenti anche quando si basa su di loro. È l'ultima sentenza che dice il senso del precedente, nel momento stesso in cui lo cita, e quindi, *contemporaneamente*, lo interpreta e lo assume come autorità”, in P.G. Monateri, *Geopolitica del diritto. Genesis, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 42-43. Potremmo dire – con Sini – che tutto ciò è vero anche nel campo della filosofia. “Ogni vera filosofia cambia il senso dell'intera storia della filosofia, così come (diceva Eliot) ogni nuova poesia modifica la storia dell'intera poesia, cioè muta il nostro modo di interpretarla e di sentirla”, in C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, in *Opere*, vol. I, tomo II, Jaca Book, Milano 2019, p. 101.

⁴ C. Sini, *Filosofia teoretica*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016, pp. 431-432; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, p. 212. Cfr. G. Casertano, *I presocratici*, Carocci, Roma 2009, in particolare pp. 83-93 su Parmenide e 97-108 su Eraclito, per l'importanza delle nozioni di *nous* e *logos* e per l'invito ad assumere uno sguardo razionale pan-oramico che dica la verità comune a tutti. Vedi *infra*: § 10.2.

dell'essenza (*ousia*) della cosa. “La mente filosoficamente educata sviluppa la capacità di cogliere l'invariante struttura o modello di tutto ciò che cade sotto la nostra quotidiana e mutevole esperienza, fornendo così la base per una definizione ‘logica’ di tutti gli esseri, secondo criteri di universalità, e cioè di consenso intersoggettivo razionale, che costituisce la natura stessa del sapere scientifico (*episteme*)”. La capacità di cogliere la forma (*morphé*) della cosa in sé è intesa da Platone come atto visivo intelligibile: la forma diviene così *idea*, ovvero aspetto (*eidos*) visibile con gli occhi dell'anima⁵.

Questo “gesto teoretico” inaugurato da Platone è preliminarmente aperto e reso possibile – dice Sini – dalla domanda socratica. “Nel suo contenuto tale domanda può esprimersi nella classica forma della domanda definitoria: che è questo o quello (la virtù, il coraggio)? E infine: che è l'ente (*ti to on*), cioè l'essere dell'ente?”. Dice Sini: “Se noi assumiamo la domanda, se noi, per così dire, la prendiamo per buona, e cominciamo a rispondere, siamo già sul terreno della metafisica” e, con essa, della scienza occidentale. È questa domanda che sarà progressivamente trasformata in problemi particolari. Fino a “configurare il problema come un procedimento tecnico-operativo”, che esprime la volontà di conoscenza “nei termini della produzione tecnica dell'ente indagato”⁶.

“Invece che assumere inconsapevolmente la domanda, di prenderla per ‘ovvia’ (che è proprio ciò che Socrate, cioè la filosofia, insegna a *non fare*), noi domandiamo sulla domanda stessa”. La filosofia appare qui non diversa nella sua apertura da una pratica iniziatica: “anche nella sapienza filosofica è necessario un cammino (*odós*) preliminare, nella forma del metodo (*methodos*) della domanda”. Occorre tuttavia domandare e dubitare – ossia praticare il metodo della filosofia – su questo stesso evento di apertura del mondo *sub specie* filosofica. L'uomo – dice Sini – “non può sollevarsi al pensiero puro, non può nemmeno concepirlo, e non può acquisire una mente logica, se non in quanto la sua prassi, e innanzitutto la sua pratica linguistica, i modi del suo discorso, del suo parlare e quindi del suo pensare, non gliene offrono la condizione, l'occasione e il presupposto”. Quale pratica, dunque, ha permesso nel suo intreccio di porre la domanda definitoria e di disporsi ad uno sguardo panoramico, ad una *theoria* universale?⁷

L'uomo della tradizione orale non è in alcun modo un soggetto nel senso moderno del termine. Egli è pativamente coinvolto nelle storie che tramanda sul filo di una memoria partecipativa e attiva (cioè essenzialmente innovativa e non meccanicamente riproduttiva, come la nostra, in quanto riproduttiva di un testo scritto). L'uomo della tradizione orale non può “ragionare” sul messaggio, porlo di fronte come un oggetto e analizzarlo nei suoi contenuti, tenendosi a distanza da esso e “sorvegliando”, cioè trattenendo come

⁵ C. Sini, *Filosofia teoretica*, cit., pp. 432-433. Cfr. su anima e idea in Platone, M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 147-163; F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 2009, pp. 59-73, 87-96.

⁶ C. Sini, *Filosofia teoretica*, cit., pp. 444-445.

⁷ Ivi, pp. 445-446.

fra parentesi le proprie emozioni. Se vuole apprendere il messaggio, ricordarlo, farlo proprio e trasmetterlo, deve fare tutto il contrario: deve immergersi nella narrazione, farsi uno con essa, cioè riviverla in una serie di epifanie cicliche e archetipiche in cui egli si sente emotivamente identificato con la narrazione stessa e con le sue figure eternamente ricorrenti [...]. Il fare del discorso, la sua *poiesis*, è qui tutt'uno con il fare emozionale poetico, cioè con la parola poetica (contro la quale non a caso ha combattuto Platone, in uno scontro decisivo di universi culturali, o per meglio dire di universi di "senso", al fine di instaurare, contro la tradizione poetica, la *paideia* e l'*episteme* filosofica).⁸

L'esperienza del mondo nella pratica di discorso e di pensiero orale è incompatibile con l'atteggiamento filosofico, ovvero con l'*ethos* della teoria. Non è un caso che la filosofia incarni ai suoi esordi un metodo profano di dubbio e di critica definitoria e non contraddittoria. L'uscita dell'uomo dal mito – dice Sini – “e l'ingresso in una cultura scientifica corrisponde esattamente al passaggio dalla tradizione orale alla tradizione della scrittura”. Cogliamo qui l'importanza dell'invenzione dell'alfabeto in Grecia, che non è una mera invenzione tecnica di informazione e comunicazione. “L'evento della scrittura è essenzialmente un mutamento profondo dello statuto della verità, e perciò della figura dell'essere soggetto, e infine dei rapporti essenziali che legano l'uomo al mondo e al Dio”⁹. Vediamo dunque la speculare descrizione proposta da Sini per la tradizione scritta.

L'uomo della scrittura, invece, non è un uomo pativamente coinvolto nel messaggio. Egli non è un ascoltatore ma un lettore, il che è decisivo per l'emergere di tutt'altra esperienza di sé e della propria soggettività. Il lettore [...] è in una situazione di “separatezza” rispetto al discorso; può fermarsi a considerarlo “freddamente”, può tornare indietro a rileggere, può riflettere sui suoi contenuti, ecc. Inoltre, l'enunciato scritto è ora assimilato a una cosa materiale durevole (non è un inarrestabile *flatus vocis*), sulla quale io posso eseguire ogni sorta di operazioni misurative e quantitative, lessicali e sintattiche (sicché la stessa lingua, come comincio ad accadere con i sofisti, può diventare essa stessa un autonomo oggetto di considerazione, anziché essere direttamente fruita nell'uso vivente e inconsapevole). E infine, grazie alla idealizzazione greca dei segni di scrittura, assunti come mezzo tecnico perfetto, cioè universale, di trascrizione della voce, il lettore è insieme un potenziale scrittore che può inventare infiniti nuovi enunciati, senza doverli necessariamente ripetere dal limitato formulario mnemonico della tradizione; egli diviene così un soggetto originale, un individuo nel senso occidentale del termine, un creatore e innovatore di opinioni, cioè un uomo della verità della parola “logica”, parlata e scritta, della parola che non si contraddice (come diceva Parmenide), e che enuncia un pensiero che è idealmente a tutti comune (come diceva Eraclito): in

⁸ Ivi, pp. 446-447.

⁹ Ivi, p. 446.

realtà comune a tutti gli uomini che sappiano leggere e scrivere, e cioè compiere operazioni linguistiche che esigono e comportano, col loro stesso instaurarsi, la genesi e l'impiego di una mente logica.¹⁰

All'interno di questa nuova apertura, accade la domanda filosofica come domanda universale, che si pone per tutti e per tutto e che richiede una visione panoramica, rispetto a cui è atteggiato un soggetto in continua ricerca. “Questa ricerca fa del ‘senso’ un oggetto da indagare, sicché la situazione originaria del filosofo è una situazione scissa, nella quale la domanda si pone in se stessa da un lato, e dall'altro si pone tutto il mondo”. Questa domanda parla il *logos* razionale e chiede una definizione non contraddittoria; essa è dapprima pronunciata da Socrate e trascritta da Platone nei suoi *Dialoghi*, ma si cristallizzerà presto – e si specificherà – nel problema scientifico, la cui forma propria è il trattato: “il libro della verità che parla idealmente a tutti e per tutti”. Questo si imporrà come modello e traccia di tutti i libri filosofici, storici e scientifici a venire¹¹.

Eppure, proprio grazie alla filosofia e al pensiero scientifico, noi oggi possiamo criticare questa apertura di senso. Il filosofo teoretico – dice Sini – “vede oggi nitidamente che ‘anima’ e ‘pensiero’, ‘logica’ e ‘verità’, ‘umanità’ e ‘mondo naturale’, e così via, non sono quelle *realtà* universali e assolute che egli ha sempre ritenuto, ma lo sono solo in quanto egli, cioè la filosofia, le ha pensate nel modo in cui le ha pensate. Questi ‘oggetti’ sono il prodotto di una complessa ‘pratica’ di parola e di scrittura, millenariamente tramandatasi e trasformatasi”. Il gesto inaugurale del dubbio e della domanda filosofica ha tuttavia una contraddizione insanabile. Come accadimento eventuale, esso “è qualcosa di particolare, di relativo alla sua stessa contingenza e finitudine”; tuttavia, come “prodotto (la verità assoluta e la ragione universale, ciò che vale per tutti e l'umanità trascendentale) ha la pretesa, ed è l'instaurazione effettiva, di ciò che *vale e deve valere* incondizionatamente”¹².

Il filosofo si avvede ora – dice Sini – “della cogenza interna delle sue stesse pratiche millenarie”. Tuttavia, tale presa di consapevolezza è ancora una volta raggiunta col medesimo *methodos* filosofico della riflessione. Nell'esercitare la domanda sulla domanda, il filosofo continua “a esercitare imperterrito quella pratica del domandare di cui ora scorge i limiti e il carattere meramente ‘eventuale’”. Dire che la filosofia è una pratica o una tradizione di pratiche significa ancora esercitare “quella stessa pratica logicizzante e storicizzante” che si voleva – filosoficamente – delimitare e definire. Il filosofo così atteggiato mira ancora a “dire come stanno le cose ‘in verità’, del cui evento intendeva invece farsi carico”. In questo modo, il filosofo teoretico incontra il suo paradosso¹³.

¹⁰ Ivi, p. 447.

¹¹ Ivi, pp. 448-450.

¹² Ivi, p. 451.

¹³ Ivi, pp. 451-452.

Perciò la comprensione e l'analisi delle pratiche – cui secondo Sini giunge la filosofia teoretica – “non è e non può essere più una teoria o una superteoria, o infine una superpratica in cui si dice e si raccoglie la verità di tutte le altre: perché il pensiero delle pratiche è esso stesso ancora una pratica”. In ciò, dunque, non si differenzia dal fare proprio di ogni pratica: “assumere (nella modalità che le è peculiare) i risultati e gli elementi di altre pratiche, ereditandoli in sé e interpretandoli e trasformandoli secondo i suoi fini, cioè al fine della edificazione del proprio senso”¹⁴.

Affrontare il paradosso significa per Sini “*trasformare* il pensiero (cioè la *pratica* del pensiero)”. Questa trasformazione non può avvenire con un ulteriore sapere più vero degli altri; essa si configura come un esercizio, che Sini concepisce come “etica del pensiero”. Si tratta, cioè, di un esercizio per imparare ad abitare il paradosso della domanda, ovvero ad abitare l'evento della sua apertura¹⁵.

Praticare la verità non come significato (che si risolve sempre in un essere in errore e perciò in superstizione e idolatria e violenza), ma proprio come evento: come evento di questa pratica stessa che non mira, non mira più, a produrre significati universali di verità (di qui la sua “trasformazione”), ma mira a produrre una con-formazione al luogo stesso del suo accadere: formazione dell'essere nel mondo che ogni volta si espone, accadendo, al suo cadere in errore, sicché ne recupera l'evento in un'ulteriore pratica (in un ulteriore evento), come esercizio (“ascesi”) che ogni volta riconduce all'esperienza dell'evento, al suo accadere nel mondo e come mondo. Perché l'evento è il non senso del senso, cioè la sua eterna possibilità e apertura, il suo rinascere e ricostituirsi dall'errore e come errore. Ma questo che qui è detto non è nulla in quanto detto [...]; ciò che qui è detto è qualcosa solo in quanto “messo in opera”, fatto accadere e lasciato cadere, come è proprio di ogni esercizio ascetico e di ogni via iniziatica radicalmente autonoma e compiuta in se stessa. Ciò vuol dire: aperta al nome per fare esperienza, in esso e con esso, del senza nome. Poiché *questo* è praticare il pensiero: aprirsi coraggiosamente al non detto del segno perché *nel* segno *resti* non detto; tenersi fermi alla vicinanza, ripetuta e ricostituita, della lontananza e dell'assenza, perché il senso e l'evento del senso non sono due “cose” (apparizioni “soprannaturali”, fatti “storici” o accadimenti “naturali”), ma sono il transito stesso della vita eterna. (Che questa possa essere l'esperienza del senso dell'avvento del mondo della tecnica è allora l'indimostrabile presupposto – *ypothesis* – la cui mostrazione può accadere solo in quella trasformazione che decide: che decide di praticare l'evento del pensiero, la sua tradizione teoretica, come etica del pensiero).¹⁶

La filosofia teoretica, che riconsidera la propria tradizione di segni nella nuova prospettiva dell'etica del pensiero, “non può che configurarsi come una nuova pratica di scrittura”. Non una

¹⁴ Ivi, p. 456.

¹⁵ Ivi, pp. 456-457.

¹⁶ Ivi, p. 457.

nuova scrittura “(che rischierebbe di essere in sé un’ulteriore superstizione)”, ma una nuova etica della scrittura e della lettura. È questo un esercizio che “mette in opera il mondo in un foglio-mondo”, pensato come luogo di esercizio per la ricomprensione pratica dei nostri saperi, innanzitutto come saperi scritti ed esposti all’errore della loro figura grafica.

Per una rilettura normativa. La figura della nomopoiesi

La filosofia teoretica di Sini si propone come critica radicale dei fondamenti del pensiero filosofico: quasi una “scossa socratica” di cui il filosofo si fa portatore e a cui vede destinata la stessa *odós* sapienziale se essa è configurata, compresa ed esercitata come *methodos* di ricerca. In questo percorso, Sini costruisce una filosofia complessa e vasta, capace di punte di vertiginosa difficoltà; egli alterna uno stile espositivo e piano ad uno conciso e talora criptico ad uno figurativo se non a tratti poetico, e costruisce un proprio specifico vocabolario che – una volta compreso – rileva la sua interna coerenza.

Il nostro interesse per l’opera di Sini non mira ad una sua presentazione esaustiva né meramente espositiva; semmai, viene da noi privilegiata una possibile rilettura che, posta in dialogo con gli altri autori da noi indagati, faccia emergere un problema propriamente filosofico-giuridico: la normatività della pratica e, in particolare, della pratica teorica.

L’attenzione di Sini – così come di altri autori qui incontrati, dall’antropologia, dalla linguistica e dalla storiografia – portata all’impatto delle rivoluzioni grafiche non è senza interesse per una tradizione di diritto scritto come la nostra. Il ruolo centrale che occupa la definizione nel nostro *sistema iuris* e nella nostra *scientia iuris* è inscindibile dalla tradizione alfabetico-testuale e in essa va dunque ricompreso.

La necessità di distinguere ossia delimitare un determinato campo del sapere o un determinato ambito della realtà, la necessità di qualificare in modo preciso un concetto o un fatto (un istituto), la necessità di individuare in modo chiaro, stabile e pubblicamente valido la significatività e le reciproche relazioni di soggetti, cose e azioni non sono necessità universali, ovvero sentite e risolte allo stesso modo. Per fare un esempio che verrà approfondito, l’oralità, la magia, il mito, la consuetudine non sono comprensibili ossia definibili senza l’*alter* scritto e pensato in opposizione: la scrittura, la religione, la scienza, la legge. In questo senso, essi sono un problema della cultura scritta (§ 5.7).

La critica che Sini porta alla visione teorica della scienza e della storia ci pare critica interessante per la teoria del diritto. Esse sono espressione di una medesima problematizzazione della domanda

filosofica, di cui è però mantenuto lo sguardo panoramico universale: la possibilità di rispondere alla domanda definitoria socratica (*ti esti*). In questo senso, quando parliamo di normatività della teoria ci riferiamo innanzitutto alla sua prospettiva sul mondo, ovvero a quel particolare taglio che la pratica teorica opera nella sua apertura ad un universo di senso.

Ogni pratica dispone il soggetto all'esperienza del mondo: il mondo è incontrato dal soggetto nell'orientamento e nelle possibilità di azione aperti dalla pratica. Per semplificare, possiamo immaginare il mondo come una provocazione per il soggetto, e il soggetto come una risposta che cerca di corrispondere alla provocazione del mondo: questa apertura è simbolica, avviene all'interno di un fare comune complesso e intrecciato, che si esprime ed emerge nel singolo gesto come gesto grafico. Ora, questo tipo di sguardo propriamente filosofico è ciò che – secondo Sini – manca alla scienza e alla storia, che assumono la propria prospettiva e il proprio metodo critico come, appunto, scientifici ovvero rivolti alla verità del reale, in un progresso infinitamente perfettibile (perché infinitamente autocritico).

Proponiamo di accostare al pensiero teoretico di Sini e di rileggere nella prospettiva qui adottata due giuristi: Enrico di Robilant, filosofo del diritto, e Paolo Grossi, storico del diritto. Anticipiamo qui alcuni esiti della nostra interpretazione, che – come già accennato – intende far emergere il problema grafico, qui orientato in chiave normativa.

Robilant (§ 8) ci permette di assumere una prospettiva figurale per esercitare una critica epistemologica della filosofia del diritto. Sul modello della figura artistica – che seleziona alcuni elementi della realtà e li dispone in un determinato ordine “nomico”, all'interno di un quadro unificante, risultando così in un'astrazione della realtà stessa – Robilant pensa alla teoria come ad una figura teoretica. Insieme di figure coerenti formano sistemi o “ordini” di figure (si pensi alla scienza), i quali propongono informazione che Robilant definisce normativa, in quanto orienta e influenza il comportamento del soggetto. Ogni figura è orientata da interessi e obiettivi del soggetto; inoltre, essa è posta in una catena di prefigure, che rendono possibile la configurazione attuale. Per Robilant, il soggetto compie una scelta decisiva in ogni momento o passaggio fondamentale, all'interno di una cornice di senso in cui questi stessi passaggi e gesti figurali acquistano il proprio significato. Ora, l'attenzione di Robilant alla normatività dell'informazione, alla nomicità dell'ordine degli elementi nella figura e alla teoria (del diritto) come figura sono qui riletti attraverso la nostra chiave interpretativa, per fare emergere il portato normativo ovvero cogente della pratica, e in particolare della pratica di scrittura alfabetica.

Grossi (§ 11) rivendica al diritto la sua storicità ovvero la sua vitalità insopprimibile e incarnata. Il diritto appare così il precipitato della storia di un popolo, che vi esprime i propri valori fondamentali e che vi affida il salvataggio della società. Attraverso il diritto, nella sua istituzione,

una società si organizza e si riconosce. Per Grossi, il diritto si intride nella vita comune: esso va guardato come esperienza giuridica. Dalla prospettiva storica, Grossi critica la teoria del diritto di stampo moderno, incentrata sulla legge, sul codice e sullo Stato: ovvero sul diritto come sistema. Ad essa oppone una visione del diritto come ordinamento: un diritto pluralistico, che nasce dal basso, impreciso e mutevole, modellato dalla pratica vivente del quotidiano. La critica che Grossi oppone a quelle che chiama “mitologie giuridiche della modernità” è per noi interessante per la sua forte impronta alfabetica. Basti qui anticipare che è colta nella natura testuale del codice e della legge la causa della loro distanza, fissità e astrattezza.

Robilant e Grossi, inoltre, forniscono alcune figure alternative al diritto statualista e legalista di stampo moderno: il diritto spontaneo, il diritto incarnato, la consuetudine. Benché non assimilabili, sono per noi figure evocative di una normatività come emergente dal fare pratico comune.

All'interno del tema ampio della pratica – che contempla i problemi dell'emergenza della *traditio*, dell'apertura di mondo in prospettiva e dell'uso eventuale di protesi strumentali – Sini conduce analisi precise sulla forma logica dell'alfabeto, sull'univocità lineare del discorso da essa informato e sul metodo definitorio (§ 10.3). La coerenza di tali pratiche (in questo forse più esemplificative di altre, per noi popolo di lettori; oltre che particolarmente significative, per noi teorici giuristi) è individuabile come loro forma o come “contenuto della forma”, che incide la figura di mondo aperta dalla pratica stessa. Questa in-formazione pratica del mondo in figura è qui interpretata in chiave normativa. Intendiamo dire, cioè, che il discorso, il pensiero e il comportamento del soggetto, dunque la sua posizione e relazione col mondo, sono influenzate dall'apertura di senso delle pratiche comuni in cui è immerso e di cui, al contempo, egli è il punto di emergenza.

La nostra analisi di Sini porta al diritto una possibile figura di normatività pratica e, in particolare, di normatività della pratica di scrittura alfabetica. Questa figura interessa direttamente il nostro diritto positivo, che è diritto testuale ed è immerso in una cultura della scrittura alfabetica. A questa, si aggiunge oggi la scrittura digitale, il cui avvento è stato giustamente qualificato – proprio in ambito filosofico-giuridico – come “rottura antropologica”¹⁷. Crediamo allora – in un'ottica di precipitato e di precipizio, ossia di tradizione e di retroversione – che per comprendere la nuova rivoluzione grafica del digitale sia indispensabile indagare l'alfabeto, e che d'altro canto solo se guardato dal digitale l'alfabeto riveli il suo esito destinale. La figura della normatività della pratica alfabetica interessa altresì la nostra filosofia del diritto, la quale, proprio in quanto *theoria* della

¹⁷ “Per cogliere i suoi effetti, occorre tornare al centro di questa rivoluzione e comprendere che la scrittura informatica viene a competere, senza sostituirla, con la vecchia forma, la quale si pone essenzialmente come *testo*. Destituendo il monopolio del testo, la rivoluzione grafica influenza lo strumento del diritto, la sua stessa ‘materia’, oseremmo dire, poiché sono già diversi secoli che il diritto, perlomeno in Occidente, viene emanato, trasmesso, interpretato e conservato essenzialmente sotto forma di testi”: A. Garapon, J. Lassègue, *La giustizia digitale*, cit., p. 42.

norma, esprime in sé un precipitato di pratiche teoretiche che hanno nella forma logica dell'alfabeto un elemento rimosso di normatività.

Risulta oramai chiaro perché il nostro interesse per gli autori citati sia precipuamente metodologico. Ci interessa mostrare una possibilità di analisi critica che ha nella figura della normatività grafica, come figura propriamente filosofico-giuridica, una chiave interpretante. Se applicata allo stesso fare teorico del giurista, questa nostra interpretazione giunge a configurare la filosofia del diritto come un foglio-mondo: vale a dire, come una scrittura rappresentativa del giuridico, del normativo, *sub specie* teorica. Tutto ciò – ci pare – non è senza effetti propriamente nomopoietici, se la *scientia iuris* figura il diritto ed è configurata dalla forma logica dell'alfabeto e del discorso filosofico, come forma nomica.

Il presente lavoro intende allora rilevare le conseguenze normative ovvero nomopoietiche della domanda sulla domanda di Sini, quand'essa è portata nella filosofia del diritto. L'obiettivo è di aprire uno scarto prospettico, di orientare così l'attenzione al fare pratico della nostra stessa teoria, per poter scorgere il suo intrinseco paradosso. Se la filosofia del diritto è quella forma di sapere teoretico che vuole corrispondere alla norma, è precisamente nella pratica della domanda, nel suo stesso procedere metodologico, che l'*espisteme theoretiké* si scopre normativa.

Come avremo modo di vedere, questo paradosso della filosofia del diritto non è da intendersi come difetto o – men che meno – come errore. Al contrario, esso rivela il privilegio filosofico della filosofia del diritto.

Il percorso in breve

Il punto di partenza è la teoria dell'antropopoiesi, formulata in antropologia culturale da Francesco Remotti. L'idea di base dell'antropopoiesi è che l'uomo è plastico, in un senso sia attivo sia passivo. Ogni società umana, cioè, modella la cultura in cui vive e, in essa, la figura dell'uomo, l'antropologia; d'altro canto, ogni uomo, inserito in quella società, è modellato dall'antropologia e dalla cultura. Non è dunque possibile partire dall'uomo come un dato; occorre bensì guardare al fare comune e, dunque, alle pratiche antropopoietiche. La teoria ha il merito filosofico di essere ricorsiva e dunque di produrre un paradosso: l'antropologia culturale e la teoria stessa dell'antropopoiesi sono antropopoietiche, nel senso che fingono o modellano l'essere umano. *Homo anthropologicus* è l'uomo visto come creatore di antropologie e attore di gesti antropopoietici; tuttavia, questo è anche il modello finzionale dell'antropologia culturale, che si scopre solo un'antropologia tra le altre, ma che pretende di essere scientifica (§ 1).

A Remotti è affiancato, al fine di far emergere somiglianze e differenze nella medesima disciplina dell'antropologia culturale, il pensiero di Marc Augé. Si possono così meglio definire il metodo e i presupposti teorici della disciplina, e in particolare il suo rapporto con la scrittura e la lettura. Si proietta, inoltre, lo sguardo antropologico sul mondo contemporaneo o, come dice Augé, surmoderno: mondo di eccessi, che hanno la propria origine in una rivoluzione tecnologica. L'immagine critica proposta da Augé dell'"universo di riconoscimento" come cosmologia chiusa e totalizzante, propria delle società tradizionali ma altresì dell'effetto filtro delle nostre società massmediatiche, è da noi usata come specchio per l'antropologia culturale stessa. In particolare, è per noi interessante l'auspicio – condiviso da Augé e Remotti – di portare alla disciplina antropologica studiosi non occidentali: progetto inscindibile da quello di un'educazione planetaria come alfabetizzazione scientifica, teorizzato da Augé (§ 2).

Questi primi passi iniziali sono messi a confronto col pensiero teoretico di Sini e con la critica filosofica ai concetti metafisici che informano la prospettiva scientifica, quali soprattutto quello di "umano in sé". Viene così fatto un primo cenno all'esito di esercizio etico cui porta, per Sini, l'autocritica filosofica (§ 3).

La prospettiva di Sini, attenta al fare pratico come costitutivo del rapporto tra il soggetto e il mondo, è dunque riletta come una prospettiva propriamente antropopietica. Si pongono qui le basi per l'esercizio genealogico di recupero – pur sempre in una figura e in una pratica particolari – della tradizione storica delle nostre pratiche. È questo un esercizio abissale, dunque impossibile da portare a termine: più che la sua orizzontale complessità di ricerca storica nel passato, interessa la sua catastrofe verticale, dacché la ricerca è al tempo stesso l'origine e l'esito di quel passato che tenta di figurare. Si precisa qui la distanza che per Sini separa la genealogia dalla storiografia: si tratta di avere un senso storico al quadrato e comprendere la storicità della storia (tema su cui si tornerà: § 13.1). Si precisa l'esito etico della domanda sulla domanda e la figura della auto-biografia: ogni figura è autobiografica, se – per effetto di retroversione – il mondo accade sempre una sola volta, nella pratica figurativa esercitata dal soggetto. Si tratta allora di tentare l'esercizio fantastico e autobiografico della genealogia sul nostro intreccio di pratiche (§ 4).

Si precisa perché la scrittura occupa un posto privilegiato nella nostra analisi. La nostra è infatti una teoria che intende difendere una tesi: atteggiamento o *ethos* che incarna una tradizione, quella filosofica, che ha nella scrittura alfabetica una fonte d'origine (tema su cui si tornerà: § 10). La scrittura è intesa in senso ampio come *graphein*, e il singolo gesto è visto come gesto grafico di configurazione del mondo. Si possono immaginare diversi livelli di scrittura: da una scrittura del mondo, ovvero delle cose del mondo come figure o tracce (tema che tornerà: § 9.1); a una scrittura del corpo, su cui si rivela il gesto; a una scrittura della voce, articolata per interiorizzare la *vox*

significativa pubblica; a una in senso stretto, che intacca un supporto esosomatico durevole. Inoltre, da un punto di vista propriamente giuridico, la scrittura comporta una rivoluzione se non una rottura: ciò che è oggi ben visibile con la nuova scrittura informatica. Si comincia a introdurre la figura della nomopoiesi: il diritto come scrittura di mondo e, d'altro canto, la filosofia del diritto come procedimento informato dalla forma grafica come normativa (§ 5).

È qui proposto un percorso attraverso sei autori intorno al tema delle rivoluzioni grafiche. Il percorso non vuole essere storicamente esaustivo, anzi è dichiaratamente parziale. L'obiettivo è fornire un esempio di una possibile analisi genealogica, nonché affermare l'importanza filosofica del problema grafico. Ong marca le differenze tra una cultura orale e una cultura scritta, dando l'idea del salto in un nuovo mondo e in una nuova esperienza umana; importanti sono le considerazioni in tema di pensiero memorabile dell'oralità rispetto alla distanza grafica, e le analisi fenomenologiche sull'udito e sulla vista (§ 5.1). Goody porta l'attenzione alla ragione insita nella grafia, considerata una tecnologia dell'intelletto (si pensi alla lista e alla tabella); egli indaga, tra l'altro, i cambiamenti portati dalla scrittura nella religione e nell'esperienza sociale del rito e del mito, e interroga l'effetto delle trascrizioni operate dall'antropologo che studia queste esperienze (§ 5.2). Havelock ci introduce propriamente nell'alfabeto, visto come *unicum* greco, e esplicita le sue differenze decisive rispetto alle altre forme di scrittura; inoltre, egli ci permette di apprezzare l'effetto dell'alfabeto sul linguaggio e sul pensiero, dunque sul soggetto (§ 5.3). Svenbro – come poi Illich per il medioevo – studia l'etologia della lettura in Grecia antica: essa è praticata a voce alta, dacché la comprensione del significato avviene ascoltando la voce e non vedendo il segno; la scrittura era sentita come uno strumento di tele-controllo del lettore, visto come strumento vocale (5.4). Illich ci permette di apprezzare l'importanza degli accorgimenti grafici inventati negli *scriptoria* medievali del XII secolo e che conducono all'invenzione del testo; la lettura e lo studio cambiano radicalmente, con effetti potenti sul rapporto alla tradizione scritta e al sapere (§ 5.5). Auroux indaga la rivoluzione tecnolinguistica della grammatizzazione delle lingue avvenuta a partire dal Rinascimento: egli intende l'applicazione dello schema grammaticale greco-latino alle lingue del mondo, come modello di spiegazione e apprendimento, da cui origina il progetto scientifico comparativo della linguistica (§ 5.6). Alla fine del percorso, gli autori sono ridiscussi proprio in luce dell'idea di salto, stacco o soglia provocati dalle rivoluzioni grafiche, dunque criticando la loro posizione teorica; inoltre, si porta sulla *scientia iuris* un primo risultato critico dello sguardo grafico, ovvero una messa in discussione della prospettiva testuale della teoria (5.7).

A chiusura della parte dedicata alla scrittura come strumento tecnologico, si propone la critica mossa da Sini al problema dello strumento e delle pratiche strumentali, dove si introduce il concetto di protesi. In un percorso, invero, a tratti piuttosto difficile, Sini cerca di mostrare l'emergenza o, se

si vuole, l'esplosione del soggetto e del mondo, messi in tensione nella pratica d'uso dello strumento. Quest'ultimo si pone come misura o proiezione d'uso, ovvero di azione. Lo strumento esosomatico e inerte può funzionare come un segno: esso può rappresentare il fine ovvero l'azione che esso permette, e dunque rappresentarsi come mezzo (metodo) di quell'azione finalizzata. In questo caso, se accade la rappresentazione segnica, Sini chiama lo strumento "protesi". Il linguaggio può essere visto come una prima protesi; così, la scrittura in senso stretto è quella protesi che produce un *orbis pictus*, una miniatura di mondo. Il percorso di Sini porta alla cultura tutta come intreccio di pratiche strumentali che si muovono (dunque sono propriamente un "automa": ciò che si muove da sé). Il soggetto, immerso nella cultura, si configura anch'esso come automa, nel senso che la muove e si muove al suo interno: egli è orientato dalle pratiche comuni e dall'efficacia misurativa delle protesi, che trovano in lui un punto di emergenza (§ 6).

Si recupera qui la figura dell'antropopoiesi e la si discute alla luce della prospettiva grafica adottata. Si mostra, cioè, come sia possibile intendere la pratica antropopoietica come scrittura, e dunque *poiein* come *graphein*. Questa nostra lente ci permette di indagare la particolare forma delle pratiche come in-formativa delle figure aperte dalle pratiche stesse. Tale forma è qui intesa come normativa nel senso di orientante *pro futuro*, ovvero capace di proiettare alcune possibilità e alcuni limiti di azione. (Il senso rievoca altresì l'idea della *norma* come strumento di misura e dunque come protesi: essa rappresenta una possibile azione sul mondo, in quanto lo configura in funzione della sua inerzia e misura la distanza del fine dal soggetto: § 13.3). Si allude allora al problema della normatività della teoria, quale pratica da noi esercitata e di cui è informata la filosofia del diritto (§ 7).

È qui presentata la filosofia del diritto di Enrico di Robilant, riletta alla luce della prospettiva grafica adottata. Il filosofo indaga – come poi farà anche Grossi da un punto di vista storico – la crisi del diritto di stampo moderno di fronte al fenomeno della società tecnologica come società complessa, in cui molti sistemi – e non solo il diritto – producono informazione normativa per il soggetto. Questi si trova dunque di fronte alla scelta critica, in una complessità di informazione in competizione. Robilant assume una prospettiva figurale per portare una critica epistemologica alla filosofia del diritto. Sul modello della figura artistica come rappresentazione della realtà, che seleziona alcuni elementi e li dispone in un "ordine nomico", dando quindi un "quadro unificante" e purtuttavia astratto del reale, Robilant intende la teoria come figura teoretica. Essa è orientata da una catena di prefigure e preteorie, nonché dagli interessi e dalle domande del soggetto, il quale è chiamato ad operare delle scelte all'interno di un quadro di significato comune (§ 8).

Al fine di operare uno scarto prospettico in tema figurale, si propone l'analisi della figura in Sini. Anche in questo caso, il percorso di Sini è a tratti complesso e richiede di familiarizzare con una

nuova terminologia. La figura appare come traccia, vale a dire come segno dell'evento del mondo che lascia traccia di sé. L'evento non si vede se non, appunto, nella sua figura. Esso sta al limite della figura, come un'aura che si può evocare, tracciandola e dunque sfigurandola in successive figure; tali nuove figure avranno nel gesto grafico (e nel suo precipizio immemore e abissale) la loro aura. Ogni tentativo di spiegazione della figura si risolve dunque in un'autobiografia, che non fa che rigenerare a partire da sé la catastrofe delle figure. La figura è riconosciuta sempre nel suo ritorno: non si può conoscere qualcosa se questa non è riconosciuta nella sua figura ritornante. È questo il ritmo proprio della conoscenza, che ricorda all'infinito un'origine che non si vede. L'origine è allora il fantasma della figura. Tale verticalità della figura in Sini concorre qui alla comprensione della distanza segnica aperta dalla pratica, ovvero del simbolo (§ 9).

Si giunge così al cuore del percorso, ovvero alla normatività della teoria come scrittura della verità: la verità filosofica universale, valida per tutti e per tutto nel suo metodo logico ovvero razionale. Si presenta innanzitutto il problema della retroversione e dello stacco, criticando la prospettiva evoluzionistica incontrata in alcuni autori e proponendo nuovi esempi del salto grafico come salto altresì del pensiero e dell'esperienza del mondo. Attraverso Ronchi prima e Sini poi è analizzato l'*ethos* della teoria nel suo punto di emergenza e la scrittura lineare alfabetica come contenuto della forma logica. Si indagano qui le origini di quella pratica particolare che consiste nel portare la verità al centro della discussione dialettica e confutatoria, attraverso un discorso definitorio universale. Ne emerge, per noi eredi del gesto filosofico, una figura di grafisti; l'intento è di evidenziarne il portato normativo rimosso – che chiamiamo “nomopoiesi” – a partire dalla pratica ovvia e propriamente elementare (dacché manipola gli *stoicheia*) di lettura e scrittura. L'esercizio proposto da Sini per abitare il paradosso della teoria – ciò che per noi è il paradosso normativo della teoria – è un'etica della scrittura. Possiamo così intenderlo come una pratica di scrittura della forma normativa della pratica stessa: ciò che chiamiamo quindi “nomografia” (§ 10).

Il tema della storia, più volte toccato, è qui affrontato attraverso lo storico del diritto Paolo Grossi. Egli è attento alla crisi del diritto moderno nell'epoca postmoderna: il monismo di Stato e legge, il cui simbolo principe è il codice, è investito da un cambiamento progressivo del panorama giuridico, dovuto alla globalizzazione; ma altresì al tratto astratto e formalistico – dunque per Grossi irrealistico – del diritto e della teoria del diritto moderni. Essi sognano (o, meglio, scrivono) “mitologie” di purezza, mentre il diritto è impuro e umile, nasce dal basso, esprime il sentire vivo della società e si modifica via via che sorgono nuove esigenze. Grossi è attento all'effetto formalistico della scrittura e del testo: il codice è un'“idea” rivoluzionaria di chiusura e astrazione potenzialmente applicabile a tutto e a tutti. Le figure del diritto incarnato e della consuetudine si oppongono a tale visione dogmatica del diritto. Grossi appare interessante per la sua posizione

rispetto alla testualità, di cui si criticano i tratti astraenti, ma in cui si iscrive la prospettiva dello storico (§ 11).

Proprio sul tema del mito evocato dalla critica di Grossi, si propone uno scarto prospettico attraverso lo storico Marcel Detienne. Egli si pone infatti una domanda ricorsiva che possiamo qui interpretare in chiave antropopietica: in tema di mito, egli non si chiede che cosa sia l'oggetto teorico, bensì come nasca la domanda teorica che è propriamente mito-logica. La mitologia è dunque un'invenzione, nel senso che per vedere il mito come mito occorre rinvenirlo nella differenza da qualcos'altro che mito non è più. Questa differenza è individuata da Detienne nella scrittura. Egli propone l'analisi di alcuni casi storici di introduzione di tale pratica in società orali. Da qui, Detienne opera una critica dello sguardo storico come sguardo grafico, incommensurabile con l'esperienza del mondo e della parola propria di una cultura che non ha mai attraversato la soglia grafica (§ 12).

Giungiamo così all'ultima figura di questo percorso, ovvero al foglio-mondo di Sini, che ci permetterà di chiarire la figura della nomopoiesi qui proposta. Il problema evidenziato è quello della storicità della storia, come esempio della retroversione del nostro sapere e della ricorsività a cui Sini sottopone, nella sua analisi, le discipline teoriche che originano dalla domanda filosofica. Si ha così modo di chiarire l'esercizio etico come esercizio per abitare la domanda e dunque il suo paradosso, quand'essa domanda di se stessa. Un esercizio di etica della scrittura che noi interpretiamo come nomografico: vale a dire volto a mostrare il fare prospettico e perciò nomico della pratica di scrittura, che interessa in prima istanza la filosofia del diritto come discorso teorico sulla norma. La filosofia del diritto appare così un foglio-mondo, ovvero una rappresentazione grafica del mondo. Il foglio è il luogo di raffigurazione, mentre il mondo è il raffigurabile; il trattino esprime il gesto grafico, ossia il gesto di taglio (di in-cisione e de-cisione) del supporto, visto come luogo di figurazione. Il foglio-mondo vuole così essere una mappa del mondo. Tuttavia, nessuna mappa può mai figurare il gesto che l'ha prodotta, che rimane il suo rimosso; allo stesso modo, il luogo di raffigurazione è in sé irraffigurabile. Così si deve dire del mondo, dell'evento del mondo, che si rende noto nelle sue figure ma che, proprio per questo, non può essere raffigurato. Siamo dunque portati da Sini, attraverso il foglio-mondo, al problema della verticalità abissale della figurazione: cioè propriamente al problema grafico (§ 13).

Punto di arrivo è dunque la figura della nomopoiesi come figura del diritto. Recuperando le tappe principali del percorso svolto, si propongono tre dimensioni intrecciate della nomopoiesi. In primo luogo, l'antropopoiesi di Remotti è qui riletta in chiave normativa come pratica nomopoetica: sia poiché il diritto è elemento essenziale della società organizzata, sia perché le pratiche antropopietiche – dal rito, più volte incontrato, al sapere scientifico dell'antropologia culturale

stessa – procedono e performano in modo normativo. In secondo luogo, la nomopoiesi configura il diritto come una scrittura di mondo *sub specie* giuridica: il diritto, cioè, qualifica ciò che è significativo, da intendersi come un'attesa degli abiti di risposta collettivi e dunque della posizione del soggetto e disposizione del mondo, orientante i comportamenti comuni *pro futuro*. In terzo luogo – ciò che è stato propriamente indagato nel nostro percorso –, la nomopoiesi si pone come figura della *theorìa* e in particolare della filosofia del diritto: essa appare come una pratica informata dalla forma nomica della scrittura alfabetica e della domanda socratica. Si raggiunge così il paradosso della domanda normativa sulla norma. Questa posizione paradossale della filosofia del diritto appare allora il suo privilegio filosofico: la domanda sul contenuto della forma, posta da Sini, è qui interpretata come una domanda tipicamente giuridica, ovvero come una domanda sulla norma. La filosofia del diritto rivela allora nel suo specifico domandare la meraviglia dello sguardo filosofico (§ 14).

I. Antropopoiesi. La prospettiva

1. L'antropologia culturale di Francesco Remotti

Il luogo di partenza per il nostro percorso, punto di attacco o di “decisione”, cioè propriamente di taglio, è la teoria antropopoietica di Francesco Remotti. Tale teoria, nata in seno all'antropologia culturale, ha il merito filosofico di implicare – se spinta alle sue estreme conseguenze – una critica alla disciplina stessa. L'uomo – questo dice la teoria – non può essere assunto come un dato dal discorso scientifico dell'antropologia culturale, pena un errore epistemologico. Al contrario, l'uomo (*ànthropos*) è il risultato di un fare (*pòiesis*); ed è questo fare che va indagato attraverso i suoi “significati indigeni”, per comprendere come l'uomo vi si configuri.

Questo, dunque, l'assunto di partenza: l'antropologia – il discorso sull'uomo – non può permettersi, proprio per la sua pretesa scientifica, di partire dall'essere umano come un dato ovvio, bensì lo deve porre a problema. Il “giro più lungo” dell'antropologia, attraverso le culture e società, mira ad indagare le diverse forme del “fare umanità” e a connetterle in una visione generale. La teoria dell'antropopoiesi si propone quale strumento di questa “trasversalità”¹⁸.

“Inevitabile” è definito da Remotti il “ritorno a casa”. Ciò che l'Autore chiama con felice espressione la “primitivizzazione della propria società” è in effetti un esito logico del metodo adottato: se l'indagine mira a qualsiasi diversità culturale (dacché essa “acquisisce, per il fatto stesso di esistere e quindi di differenziarsi, un insostituibile valore di testimonianza o di documentazione antropologica”), allora sono oggetto dell'antropologia anche l'antropologo e la sua cultura¹⁹. Coerentemente, ciò significa: “noi (anche noi) visti con le lenti che lo studio degli altri contribuisce a costruire e a modificare continuamente”²⁰.

¹⁸ Per questi cenni, qui meramente introduttivi, si rimanda a F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Per un primo inquadramento della disciplina antropologica, si vedano: U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari-Roma 1999; U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano 2015; S. Allovio, L. Ciabbari, G. Mangiameli (a cura di), *Antropologia culturale. I temi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano 2018; B. Miller, *Antropologia culturale*, Pearson, Milano-Torino 2014; M. Aime, *Antropologia*, Egea, Milano 2016; T. Ingold, *Antropologia. Ripensare il mondo*, Meltemi, Milano 2020; C. Lévi-Strauss, *Antropologia*, Treccani, Roma 2021; A. Favole, *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*, Laterza, Roma-Bari 2015; M. Sahlins, *La lanterna dell'antropologo*, Medusa, Milano 2011; B. Barba (a cura di), *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*, Seid, Firenze 2008; P. Descola, *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze 2014; A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (a cura di), “Umano, troppo umano”. *Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, Seid, Firenze 2009.

¹⁹ Ivi, p. 23. Si veda, in termini ancora più forti, F. Remotti, *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 340-341: “Si dimostri – e non ci si limiti ad asserire – che non

Se tuttavia, come preannunciato, si pone sotto la lente antropopietica anche quella familiare figura culturale che è l'antropologia, la teoria cade in un paradosso filosoficamente interessante. Inevitabile sarebbe considerare il suo prodotto – la teoria stessa dell'antropopoesi e l'uomo scienziato – come una fra le molteplici e tutte ugualmente interessanti testimonianze della diversità culturale umana. Di più, quello stesso interesse metodologico si incrinerebbe, posto allo “specchio” (metafora cara a Remotti, che anzi vi rilegge la funzione stessa dell'antropologia come ritorno) dell'alterità disinteressata.

Del resto, Remotti è il primo – come vedremo – a trarre alcune importanti conseguenze autocritiche dall'applicazione coerente del metodo disciplinare. L'antropologia culturale è solo il “grado” professionale di una pratica comune, anzi universale secondo l'Autore, qual è il discorso sull'uomo in ogni società. La differenza tra queste “antropologie indigene” e quella scientifica sarebbe dunque non “di qualità o di natura”, ma semmai di portata: un “giro breve” le caratterizzerebbe, rispetto al “giro più lungo” scientifico²¹.

Eppure – diciamo noi – questa ragionevole comparazione è possibile solo a partire dall'antropologia scientifica: da quella “antropologia di antropologie”, come la definisce l'Autore²², che le guarda da fuori e le attraversa. Sarebbe allora disposto l'antropologo a spingere alle estreme conseguenze la prospettiva antropopietica e mettere in questione le *sue* ragioni: quelle dell'antropologia tutta, e dunque della stessa antropopoesi?

Scrive Remotti:

Chiedersi ogni tanto in quale direzione si svolga il proprio lavoro, quali siano le prospettive teoriche e (perché no?) filosofiche che guidano le proprie ricerche, di quale natura e di quale storia siano fatti i quadri concettuali generali e l'armamentario metodologico che in modo più o meno critico e consapevole impieghiamo, è infatti un'attività poco praticata, spesso disdegnata, ma – a giudizio di chi scrive – molto opportuna e salutare, ancorché saltuaria.²³

Esortati da queste parole, proviamo allora ad esercitare anche noi la domanda critica e autocritica, a cominciare dalla prospettiva scelta.

esistono più differenze socio-culturali rilevanti o che esse tendono ineluttabilmente a scomparire, e allora veramente possiamo concludere che l'etnologia è morta o che è destinata a trasformarsi soltanto in una disciplina archeologica”.

²⁰ Id., *Antenati e antagonisti*, cit., p. 394 (corsivo dell'Autore).

²¹ Id., *Noi, primitivi*, cit., pp. 31 e ss.

²² F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Scriptorium, Torino 1997, p. 12.

²³ Id., *Antenati e antagonisti*, cit., p. 333.

1.1. Incompletamento culturale

Interessato a cogliere l'emergenza dell'uomo dall'intreccio di pratiche e azioni antropopoietiche, Remotti indaga la cultura tanto nel processo di ominazione, quanto in quello di crescita infantile. Sia sul piano filogenetico, sia su quello ontogenetico, l'Autore riscontra l'occorrenza della cultura con funzione plastica: essa seleziona alcune possibilità e recide le altre, provocando un progressivo "sfrondamento" e dunque una conformazione.

I quattro o sei milioni di anni che dividono le prime testimonianze di ominidi – esseri già dotati di stazione eretta e capaci di un uso per quanto rudimentale di utensili (varie forme di *Australopithecus*) – dal tipo "moderno" di umanità (*Homo sapiens sapiens*) costituiscono un arco di tempo, certamente enorme dal punto di vista umano, in cui le modificazioni che hanno caratterizzato l'evoluzione organica degli ominidi si sono accompagnate e, con ogni probabilità, sono state stimulate da avanzamenti di ordine culturale. I vantaggi del bipedismo, che lasciava mani libere per il trasporto di cibo e di oggetti per la manipolazione di utensili, si collocano in tipi di vita in cui le soluzioni di ordine culturale appaiono decisive, se non preponderanti²⁴.

La cultura appare così una condizione dell'emergenza umana, una sua possibilità. Remotti nota come l'affidamento a comportamenti specifici e soluzioni già culturali – "manufatti, comunicazione linguistica, organizzazione familiare e sociale, dieta carnea, fuoco, caccia e uso di armi" – si realizzasse con modeste capacità craniche. Sì che è da affermare l'intervento plastico della cultura sull'evoluzione del cervello stesso. Si delinea così una "circolarità di retroazione tra cultura e organismo"²⁵. Nel corso dell'evoluzione, sempre di più l'*homo* si predispone alla cultura, vi si affida e conforma. Quelle che sono apparse "carenze" della specie umana, che verrebbero completate dalla cultura, sono invece una conseguenza del processo di "incompletamento culturale" che ha caratterizzato l'ominazione. "È l'incompletezza il fine di tutto questo lavoro culturale"²⁶.

Al livello ontogenetico, Remotti ricorda la cosiddetta "giovanilizzazione" o "neotenia" della specie umana, più marcata che in ogni altra specie animale. Favole e Allovio, in uno studio dedicato a *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, spiegano così il "ritardamento":

[...] mentre l'encefalo dei primati si sviluppa molto nella fase prenatale per poi raddoppiare le dimensioni dopo la nascita, il cervello dell'essere umano sembra appunto ritardare lo sviluppo e concentrarlo nella fase

²⁴ Ivi, p. 65. Si rimanda al classico A. Leroi Gourhan, *Il gesto e la parola*, 2 voll., Mimesis, Sesto San Giovanni 2018.

²⁵ Ivi, p. 22.

²⁶ Ivi, p. 120.

postnatale, in cui l'encefalo addirittura si quadruplica [...]. Questo "ritardo" fa sì che l'interazione con l'ambiente nelle prime fasi di vita assuma un'importanza notevole e [...] determinante nel prosieguo della crescita²⁷.

Il cervello dimostra così, per gli Autori, una proprietà plastica passiva: "esso viene 'plasmato' attraverso un processo di 'selezione' che permette la stabilizzazione di determinate connessioni a discapito di altre"²⁸. Cultura e ambiente svolgono dunque un'azione plastica attiva: uno sfrondamento di possibilità, un "irrigidimento" che riduce l'originaria "ridondanza di connessioni possibili tra le cellule nervose"²⁹. Questa "attesa" – come la definiscono gli Autori – all'interazione plastica con l'ambiente e la cultura è massima nelle prime fasi della crescita, per poi degradare e irrigidirsi progressivamente. Ne è buon esempio l'educazione al linguaggio: superato il periodo dell'infanzia e della "prepubertà linguistica" – come la definisce Berruto – in assenza di stimoli linguistici, "un individuo non è più in grado di apprendere un linguaggio"³⁰.

Remotti propone così un "modello interattivo" o – come è già stato anticipato – di circolarità di retroazione. Le particolarità di usi, costumi e abitudini locali (il *fare* sociale) concorrono a plasmare l'organismo: non si tratta di mere differenze di informazione immagazzinata, bensì di plasticità anatomica, a cominciare – come ricordano Allovio e Favole – dalla "microanatomia del cervello". Il modello interattivo implica

il rifiuto dell'idea dell'uomo come essere naturale che acquisisce, o produce, in un secondo tempo la cultura, il rifiuto quindi – nella realtà umana – della separazione natura/cultura. Questo modello implica pure il rifiuto della separazione individuo/società quali entità autonome. Come non vi è un uomo naturale che poi inventa, scopre o produce la cultura, così non vi è neppure l'individuo che, formatosi per conto proprio, entra successivamente nella società³¹.

²⁷ F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano 2002, p. 189. Sulla giovanilizzazione, cfr. A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (a cura di), *Umano, troppo umano*, cit., pp. 24 e ss.; E. Morin, *Sette lezioni sul pensiero globale*, Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 29; Id., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 85-98. Sulla plasticità cerebrale, cfr. F. Fabbro, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Astrolabio, Roma 2010, p. 34; J.-P. Changeux, *Neuroscienze della bellezza*, Carocci, Roma 2018, pp. 36-37 e *passim*.

²⁸ Ivi, p. 193.

²⁹ Ivi, p. 198.

³⁰ Ivi, p. 202. Cfr. G. Berruto, *Corso elementare di linguistica generale*, Utet, Novara 2006, p. 20: "Se entro l'età di 11-12 anni un essere umano non è stato esposto a stimoli linguistici proveniente dall'ambiente culturale in cui vive, lo sviluppo della lingua è in pratica bloccato".

³¹ F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 23. Sulla relazione di natura e cultura, cfr. P. Descola, *Oltre Natura e Cultura*, cit.; P. Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, Book Time, Milano 2011; P. Descola, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Linaria, Roma 2013; A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (a cura di), *Umano, troppo umano*, cit.

Remotti specifica che nel termine “cultura”, che qui è usato in senso ampio – ossia, su suggerimento dello stesso Autore, come “concetto aperto”³² – per abbracciare il *fare* sociale marcato da usi e costumi locali, si comprende sia l’apparato tecnologico e strumentale in genere, sia ciò che l’Autore chiama il “simbolismo” della società. Ricordando l’immagine di Geertz della cultura come “ragnatela di significati”, Remotti intende per simbolismo una “*condivisione* di accordi, convenzioni, limiti, presupposti, associazioni e distinzioni”, di cui afferma il carattere di “arbitrarietà” e, dunque, di “precarietà”³³.

Da questi “accordi taciti” e “convenzioni più o meno trasparenti”, così come dagli strumenti e dall’apparato tecnologico in uso, dipende quella circolarità di retroazione che incide culturalmente l’organismo umano e produce a sua volta variazioni culturali. L’affidamento alle pratiche significative, cioè al fare di tutti e di ciascuno, garantisce certo – come nota Remotti – “la versatilità, la flessibilità e la mutabilità delle forme di controllo culturale rispetto alla maggiore rigidità e inesorabilità di quelle genetiche”; tuttavia fa di ogni individuo, che esprime e traduce quei significati, “un potenziale eversore e traditore”³⁴.

Per far fronte a questa precarietà, le culture mettono in atto quello che Remotti definisce un surplus o “in più” culturale: un dispendio di energia che garantisca la continuità e la stabilità delle pratiche culturali, una loro coerenza e una tradizione riconoscibile. Una cultura ha bisogno di essere *adatta*, ossia adeguata ai problemi che deve risolvere; *riconoscibile*, ossia comprensibile e distinguibile dalle altre possibilità; infine, *riproducibile*, cioè non esaurire l’utilità dello sforzo inventivo nel breve tempo³⁵.

“Per sopravvivere occorre rimediare alla precarietà, ridurre il raggio d’azione, ottunderne la consapevolezza”. Si tratta, dice ancora Remotti, “di sottrarre i simboli dalla loro stessa precarietà”, attuando un mascheramento del “disagio” che nasce dalla consapevolezza della particolarità e della diversità di quella che appare solo una scelta, tra le tante possibili³⁶.

La “finzione” – come dice espressamente Remotti – può essere di vario tipo. A scopo esemplificativo, questo surplus di occultamento e, assieme, di assicurazione può manifestarsi in una *naturalizzazione* della scelta, in una *reificazione* del suo prodotto, in una *incorporazione* dei suoi effetti, in una *personificazione* del suo processo, in una *sacralizzazione* della sua origine, in un’*ostentazione* del suo segreto o della sua evidenza, in una *banalizzazione* o *rimozione* dell’umano

³² Id., *Noi, primitivi*, cit., p. 205.

³³ Id., *Cultura*, cit., pp. 23-25. Id., *Noi, primitivi*, cit., pp. 159-161.

³⁴ Id., *Cultura*, cit., pp. 22, 226-227.

³⁵ Ivi, pp. 28-29, 69.

³⁶ Ivi, pp. 72, 103-105. Id., *Noi, primitivi*, cit., pp. 160 e ss.

intervento, in una *proibizione* conoscitiva (tabù), in un'*emarginazione* informativa, e infine – ovviamente – in *ignoranza*³⁷.

In un modo o nell'altro, si tratta del “conferimento ai simboli di uno statuto di entità autonoma e indipendente”, cioè di trasformarli in “qualche cosa, ovvero in una realtà, che si lascia assai poco scalfire”. Il “prezzo per la reificazione” – dice Remotti – è tuttavia l’“ottundimento”: “aderire ai costumi o alla cultura comporta in effetti un'appropriazione implicita dei loro limiti”³⁸. Appropriazione che si concretizza in un’“impregnazione” o penetrazione nel corpo: nei gesti, negli usi e abitudini che si fanno normali e naturali. Questa incarnazione della cultura come “seconda natura” si occulta nelle ritualità della vita quotidiana, nelle “pieghe del comportamento abitudinario”, tanto più efficaci quanto più ovvi³⁹.

Il vantaggio dunque di un'adeguata penetrazione e di una conseguente impregnazione da parte di un modello culturale consiste nel far scendere nel corpo – e non solo nella mente – idee e valori; il corpo viene “abituallizzato” e nel suo comportamento riproduce particolari modelli culturali, che non richiedono più di essere appresi e su cui non c'è più bisogno di riflettere.⁴⁰

Si potrebbe chiedere, a questo punto, quale sia il metro di paragone usato per qualificare l'ottundimento o – come Remotti anche dice – la “sprovvedutezza” di una cultura. Poiché la posizione dell'autore è chiara: c'è una differenza misurabile, e perciò si può constatare qui più e qui meno cultura. Il “prezzo” – come si esprime l'Autore – starebbe dunque nella perdita di cultura. Una perdita “in termini di ‘spessore’ o di ‘densità’: l'automatismo, l'abituallizzazione, la sedimentazione ‘stabilizzano’, ma riducono inevitabilmente il senso, la consapevolezza e quindi le possibilità di ulteriori sviluppi e approfondimenti culturali. Con l'automatismo – precisa ancora Remotti – aumenta la stabilità, ma diminuisce la densità”⁴¹. Si potrebbe chiedere all'Autore, dunque, dove miri – in questa visione – il senso, a quale sapere è attesa la consapevolezza, che cosa si annunci oltre come possibile.

“Va da sé – dice Remotti – che le culture si differenzino le une dalle altre per diversi orientamenti, priorità di interessi, gerarchie di valori”. Tuttavia anche al suo interno, una cultura seleziona gli argomenti d'interesse e dona loro più o meno importanza. “Una cultura è fatta quindi

³⁷ Rimando a G.L. Beltramo, *Nomopoiesi. Una proposta concettuale*, in “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, 1, 2020, <https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/issue/view/35> per l'interesse filosofico-giuridico della *fictio* a fondamento dell'antropopoiesi remottiana, messo in relazione col fondamento finzionale del diritto proprio della teoria estetico-giuridica di Pierre Legendre e Paolo Heritier.

³⁸ F. Remotti, *Noi, primitivi*, cit., pp. 163-164.

³⁹ Id. *Cultura*, cit., pp. 68-73, 229-230.

⁴⁰ Ivi, p. 230.

⁴¹ *Ibidem*.

di zone maggiormente culturalizzate (dove maggiore è l'investimento culturale) e altre che lo sono meno, ed è fatta pure di zone [...] non solo trascurate, ma del tutto (o quasi) ignorate". Questo permette all'Autore di sostenere che le culture hanno una "densità variabile". E propone una metafora testuale: la cultura come "tessuto" a tratti "più spesso e fitto" e a tratti "piuttosto liscio e inconsistente".

Là dove il tessuto è denso, vediamo addensarsi molti fenomeni tipicamente culturali: una maggiore cura, attenzione, sensibilità, che si esprimono in una maggiore concettualizzazione, in una maggiore ritualizzazione e regolamentazione, in una maggiore ideazione (in termini sia di approfondimento tematico, sia di ramificazioni e connessioni con altri aspetti).⁴²

Remotti, dunque, compie una mossa esplicita: considerare una società, non dal suo punto di vista (cioè non "adottando in maniera acritica la sua visione del mondo"), ma da fuori, così da poter confrontare le sue "scelte tematiche" con i "problemi a cui risulta difficile sottrarsi e rispetto ai quali anche una non tematizzazione risulta significativa". La prospettiva privilegiata dell'antropologo, inoltre, permette di accostare le suddette scelte tematiche con quelle "operate da altre società": una visione dall'alto (che nel presente lavoro criticheremo come "panoramica") che permette di scorgere le diverse "funzionalità" di tali scelte, le "cause" del loro insorgere, "come anche – perché no? – il loro eventuale superamento"⁴³.

Gli "strumenti (pratici e concettuali)" non coprono – secondo Remotti – la totalità dei problemi: la selezione operata da ogni società, più o meno consapevole, è dunque inevitabile; essa comporta quei "vuoti culturali che rappresentano le sue 'deficienze' e le sue 'lacune'". Come a dire: la cultura arriva fino a lì, il suo "raggio di luce" (la cura, la concentrazione, l'attenzione) sfuma verso un "ambito mentalmente 'incolto', dove emergono la sbrigatività delle equazioni [...] e la disinvoltura e la trascuratezza dei comportamenti"⁴⁴.

Il banale e diffuso atteggiamento disciplinare che vede "ovunque e comunque cultura" – dice Remotti – non coglie la gravità della rarefazione o addirittura della scomparsa culturali. "Lacerazioni", sia interne alla cultura (si pensi alle rivoluzioni) sia esterne (quali un'occupazione), e "perdite" (quali occorrono in caso di sostituzione) sono allarmanti, secondo l'Autore; o, meglio, lo diventano se guardate con la lente antropopoietica. Diviene, cioè, "inevitabile e urgente porsi la

⁴² Ivi, p. 232.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, pp. 234-235.

questione dell'incidenza delle perdite culturali sulla capacità di progettare e realizzare 'forme di umanità'»⁴⁵.

Se nella cultura sono "normalmente" depositati idee, principi, linee guida per progettazioni ed azioni antropopietiche, è inevitabile pensare che le perdite culturali – di qualunque origine esse siano – intacchino in primo luogo queste risorse. La devastazione più letale è quella che coincide con la perdita di credibilità di "modelli" di umanità, con la distruzione della stessa capacità di ideazione e di progettazione antropopietica.⁴⁶

È qui criticata la violenza di cui è capace una società, magari forte economicamente e tecnologicamente, ma debole in termini di spessore del tessuto culturale, a detrimento di altre. "Ridurre la complessità fino all'opposizione estrema 'noi'/'loro' è certo un'operazione culturale; ma di quale cultura si tratta: di una cultura densa, ricca, attenta alle sfumature, o di una cultura esile, rarefatta, diradata, povera, ridotta a null'altro che schemi oppositivi così grossolani?"⁴⁷.

In questa prospettiva scelta da Remotti è da leggere – come preannunciato – una critica interna alla sua disciplina: "Individuare dimensioni culturali, senza affrontare il tema del loro 'spessore', si configura come una forma di cecità epistemologica". E dunque, coerentemente: "Se la cultura è l'ambiente in cui vivono propriamente gli esseri umani, perché mai gli antropologi – a proposito della cultura – non dovrebbero porsi problemi di natura ambientale (in un certo senso, di ecologia culturale)?"⁴⁸.

Il presupposto della critica remottiana risiede nella misura elevata – in metro culturale – data alla "sospensione" o vuoto programmato, che Remotti ritrova in numerose culture non "moderne": situazioni in cui la cultura si autosospinge, si "ritira", per dare spazio al "disordine – un inaccettabile disordine – che inesorabilmente affiora". Questa sospensione "intenzionale" e praticata da alcune società permetterebbe loro – secondo l'Autore – di recuperare il senso del limite, di "lasciar intravedere 'altro', oltre alla cultura"; e dunque di aprirsi a future scelte creative. Se un vuoto fisiologico e non previsto, dunque "subito" dalla cultura, manifesta la sua "sprovvedutezza"; al contrario, un vuoto programmato "volutamente" è prova della sua "saggezza"⁴⁹.

Oltre ad approfondimenti, ramificazioni, articolazioni, connessioni, una cultura "densa" comprende anche momenti di riflessione su se stessa, sui suoi elementi fondativi, sulle implicazioni dei suoi presupposti. Una

⁴⁵ Ivi, p. 237-239.

⁴⁶ Ivi, p. 240.

⁴⁷ Ivi, p. 242.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, pp. 235-237, 249-251.

cultura densa è anche una “metacultura”: comprende pure la dimensione critica del “dubbio” e del “senso delle possibilità” alternative [...]. Una cultura densa non si semplifica troppo e non semplifica troppo la realtà: mantiene un certo senso della complessità delle cose, delle società e dei rapporti con gli altri. È una cultura che, con il dubbio, ospita l’indeterminazione, una certa dose di disordine, lasciandosi quindi aperte le vie del mutamento e dell’innovazione.⁵⁰

Il tenore del discorso remottiano pare qui scivolare verso una prescrizione piuttosto che una descrizione. Quel patto o convenzione in cui l’Autore identifica la rete di significati condivisi, il simbolismo della cultura, è qui esplicitamente sottoposto a misurazione. Con le metafore dello spessore o finezza del tessuto, si valuta la “complessità” o l’“impoverimento” di una cultura, a partire da una comparazione esterna – panoramica e perciò scientifica. Un ideale modello culturale può così delinarsi. “Fa parte di una cultura – si chiede Remotti – l’esigenza di rappresentare in qualche modo se stessa? Riteniamo che si debba rispondere positivamente a questa domanda: una cultura è anche di per sé una metacultura. [...] Per far ciò – per ottenere questa sorta di autorappresentazione – una cultura procede a qualche forma di *epoché*”⁵¹.

La prospettiva antropopoietica è – come si è notato – il punto di appoggio di tale valutazione. Tuttavia, è opportuno chiedersi se proprio la *cecità* – giustamente evocata da Remotti in tema epistemologico – non nasconda qui un’incarnazione culturale di partenza: quella comparativa ed equamente interessata all’“insostituibile valore di testimonianza” dell’umanità. Quella, cioè, che può leggere, dalla posizione privilegiata e panoramica della scienza, l’idea di umanità universale, rispettosa e degna di interesse “per il solo fatto di esistere”.

È indicativo, allora, che proprio la definizione di cultura come insieme di “accordi coinvolgenti”, verso cui convergono, lentamente e in modo spesso “tacito e quasi inconsapevole”, gli individui, fino all’incorporazione antropopoietica, permetta all’Autore un’esplicita richiesta qualitativa. Egli chiede, cioè, che tali “patti” non vengano imposti dall’alto,

ma si realizzino le condizioni opportune per la frequentazione, la comunicazione, lo scambio ad ampio raggio, ben sapendo che qualsiasi cultura un po’ “densa”, lungi dal ridursi a una ripetizione di formule identitarie e contrappositive (del tipo “noi”/“loro”), non può sottrarsi al compito antropopoietico, per la quale soprattutto è stata inventata.⁵²

L’antropopoiesi come teoria scientifica, nata in quella familiare e forse cieca cultura – per l’Occidente – che è l’antropologia culturale, *si pone* finalmente come la verità del suo oggetto di

⁵⁰ Ivi, pp. 242-243.

⁵¹ Ivi, p. 256-257.

⁵² Ivi, p. 244.

studio, le culture umane. Essa permette di attraversarle e connetterle a partire da uno sguardo panoramico, e di spiegare così scientificamente il senso delle pratiche sociali – gli usi e i costumi, gli strumenti e l'apparato tecnologico, il mascheramento fittizio delle scelte particolari nel surplus di energia culturale. Nella configurazione teorica dell'antropopoiesi, si tratta di fare umanità, di fingerla cioè plasmarla, ingenerando credenza e ottundimento rispetto alla quotidiana ripetizione di tradizioni, affinché queste si incarnino nel corpo. Eppure, la saggezza – apprezzabile proprio se paragonata all'opposta sprovvedutezza – risiede nel prendere le distanze (posizione che molto ricorda lo "sguardo da lontano" come metodo dell'antropologia⁵³). Occorre, cioè, prendere consapevolezza del ruolo antropopoietico – *posto* ora come evidenza scientifica –, ed esercitare, nelle sospensioni programmate, il dubbio autocritico; lasciarsi investire dal senso delle possibilità alternative, che giunge sì in modo disordinato ma anche aperto ad un oltre creativo.

Memori dell'invito autocritico che Remotti porge a se stesso e ai suoi lettori, si tratta per noi – come anticipato – di esercitare quella prospettiva da cui si è scelto di partire: la teoria dell'antropopoiesi. Si tratta, cioè, di portarla alle estreme conseguenze e, forse, di scoprirne il paradosso, come filosoficamente interessante. Del resto, Remotti, proprio all'inizio del libro finora seguito e dedicato alla cultura, critica quello stesso concetto (e quello, tradizionalmente accostato come speculare, di natura) come già compromesso teoricamente; ma la sua critica – questo l'interesse per noi – si espande alla teoria stessa.

Natura e cultura sono oggetti teorici. Sono classificati in categorie culturalmente elaborate, le quali sono a loro volta risultati di scelte intellettuali (anche se inconsapevoli o sepolte nel passato culturale, nelle tradizioni linguistiche e concettuali), nonché di vere e proprie prospettive scientifiche.⁵⁴

La prospettiva scientifica è qui riconosciuta come tale: una scelta, una decisione – come ci esprimiamo noi – che taglia il suo oggetto e così lo modella, inscrivendolo nel suo tessuto o testo teorico. Anche il concetto è una tradizione, spesso inconsapevole e sepolta nella ripetizione immemore: un precipitato storico di pratiche e saperi. L'antropologo sarebbe allora quella figura umana che, a sua volta, è plasmato dalle sue pratiche antropopoietiche.

⁵³ Per una riflessione critica sul metodo dell'antropologia culturale, si veda U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, cit.; S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Mondadori, Milano 1999.

⁵⁴ F. Remotti, *Cultura*, cit., p. 52. Come si è già fatto notare, Remotti vede l'antropologia un giro più lungo per tornare a casa. Si tratta quindi di applicare coerentemente lo spaesamento provocato dal suo sguardo da lontano anche a se stessi. Vedi F. Remotti, *Antenati e antagonisti*, cit., p. 375: "Il contributo più valido che l'antropologia culturale può fornire consiste non già nella stanca e sbiadita ripetizione di concetti già elaborati in altra sede, bensì nella possibilità di aggredire teoricamente – sulla base di esperienze etnografiche – categorie e prospettive che inevitabilmente tendono a subire un processo di reificazione o di naturalizzazione scientifica".

Memori di questi passaggi introduttivi, possiamo immergerci ora, anche noi, nel cuore della teoria.

1.2. Fare umanità

“Nella prospettiva elaborata – afferma Remotti – il ‘fare umanità’ non si configura, alla radice, come l’attribuzione di un potere illusorio, ma come una faccenda che attiene al senso più profondo dell’umanità”⁵⁵.

In questa frase è messo in chiaro il ruolo fondamentale che, secondo l’Autore, l’antropopoiesi assolve, prima di tutto come teoria nell’alveo dell’ordine teorico dell’antropologia culturale. Non un’illusione, un bel racconto edificante o giornalistico, bensì l’accesso al profondo dell’essere umano⁵⁶. In quanto “esperti delle diversità culturali”, gli antropologi sono chiamati a fornire “percorsi tematici per attraversarl[e]”; e la teoria antropopoietica mira appunto a fornire un metodo guida, che sia valido non soltanto per gli specialisti, ma che abbia altresì “un certo impatto interdisciplinare”⁵⁷.

Ecco dunque l’assunto di base. “L’umanità non è data, non è stata costruita una volta per tutte (quando mai ciò sarebbe avvenuto e grazie a chi o a che cosa?), ma di volta in volta essa va costruita e modellata”. Tracciato il percorso teorico, diviene obiettivamente indifferente che le società indagate siano o no consapevoli del loro compito: esso si realizza in modo destinale (“siamo tenuti, quasi ‘condannati’, a costruire, in un modo o nell’altro, umanità”⁵⁸), sì che il suo riconoscimento oppure l’occultamento o ancora l’ignoranza si riducono a mere questioni ideologiche:

prima le società pongono mano alla fabbricazione o alla manipolazione dei loro membri, imprimendo loro una data forma di umanità, e poi scelgono di parlarne o di tacerne, di farne un argomento di discussione, di dibattito, di riflessione oppure di accantonare il problema, come se non esistesse⁵⁹.

La logica del percorso antropopoietico è chiara. È “impossibile – secondo la prospettiva che veniamo illustrando [l’inciso è dell’Autore ed è, come si è compreso, tutt’altro che incidentale per

⁵⁵ F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, cit., p. 2.

⁵⁶ In F. Remotti, *Per un’antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano 2014, l’Autore discute e difende il metodo antropologico, rispetto a una sua banalizzazione anedddotica che lo porterebbe sotto il livello del giornalismo d’inchiesta (ivi, p. 40-41).

⁵⁷ Ivi, p. 97.

⁵⁸ F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell’antropopoiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. V.

⁵⁹ F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, cit., p. 2.

noi] – sottrarsi al compito di fare in qualche modo umanità”. A questo destino stringente, le società rispondono con atteggiamenti definiti ideologici, “sia nel senso dell’occultamento, sia nel senso dell’attribuzione o dell’esaltazione”⁶⁰.

Remotti pone dunque una differenza determinante. Egli distingue un’antropopoiesi “implicita” da una “esplicita”: la prima non è avvertita e procede, per così dire, silenziosamente; la seconda, invece, è consapevole ed è assunta in modo programmatico. Ad un’antropopoiesi “passiva” e subita, si contrappone dunque un’antropopoiesi attiva e intenzionale⁶¹.

In entrambi i casi, secondo l’Autore, il processo non avviene senza quella che – come abbiamo già accennato – è una visione o un discorso o “un insieme di riflessioni significative concernenti la realtà umana”: ciò che è chiamato “antropologia indigena”⁶². Si intende, cioè, che esista sempre, “alla base di ogni processo antropopoietico”, un modello antropologico: un’immagine di umanità, “da inventare, da realizzare o da applicare, o a cui ispirarsi”. Ogni antropopoiesi implica dunque, secondo Remotti, “che ‘si dica’, ‘si pensi’ qualcosa sull’uomo, che si elabori una qualche antropologia”⁶³.

Quando il compito è esplicitamente riconosciuto, insorge il problema del “potere”: chi decide del modello e del metodo, chi se ne assume la responsabilità? Remotti afferma come presupposto della teoria “un certo grado di ‘libertà’ di cui l’essere umano dispone nella sua auto-poiesi”: libertà che – specifica l’Autore – nasce dalla mancanza di modelli di riferimento “fissi, predeterminati, assolutamente certi”. Gli uomini sono così “consegnati a se stessi”: la libertà può assumere l’aspetto del “furore” o del “dramma”. È “ineludibile”, dunque, che il problema del potere di decisione faccia ricorso ad una “componente ideologica”. Essa

è presente fin da subito nel discorso antropologico, nelle antropologie esplicite o implicite che ineriscono a qualsiasi processo antropopoietico, nella misura in cui si tratta in primo luogo di “inventare” precisamente modelli di umanità, i quali di per sé non sono preventivamente reperibili da alcuna parte.⁶⁴

In questo senso, l’Autore rivendica l’appropriatezza del nome teorico scelto, “antropo-poiesi”, rispetto a quello più noto nella disciplina, “antropo-genesi”. Quest’ultima prospettiva, infatti, “si limita semplicemente ad affermare che uomini e donne (ma più spesso gli uomini) hanno da nascere o ri-nascere socialmente; lascia tuttavia impregiudicata la questione di chi interviene per far nascere

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Id., *Fare umanità*, cit., p. 16-17.

⁶² F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri*, cit., pp. 9-10. Per una critica di questa “posizione di principio” – come dichiarato dall’Autore –, vedi *infra*: § 1.3.

⁶³ Id., *Fare umanità*, cit., p. 45.

⁶⁴ Ivi, pp. 45-46.

socialmente uomini e donne adulti”. Al contrario, la prospettiva remottiana “sottolinea invece il tema del ‘fare’, ‘costruire’, ‘fabbricare’ esseri umani”⁶⁵.

Abbiamo già provato a suggerire alcuni esempi di quella “componente ideologica”, di quel “di più” di impegno culturale che contribuisce ad assicurare i modelli antropologici. Remotti ricorda la possibilità di una loro “entificazione, solidificazione, de-storificazione, con conseguente riduzione o ‘mascheramento’ della libertà originaria”. Un’ideologia, questa, definita della “de-responsabilizzazione”, che attribuisce ad altri o ad altro ciò che, per l’Autore, è invece ineludibilmente proprio di ogni società: il compito antropopoietico e il dramma della sua scelta. Siamo così respinti da un’antropopoesi esplicita ad una (finzionalmente) implicita. “Questa ideologia – scrive Remotti – si può spingere (e in effetti si spinge) fino alla negazione della stessa antropopoesi, dei suoi presupposti e quindi anche delle sue implicazioni”. La libertà originaria sarebbe insomma rinnegata, e gli stessi modelli verrebbero accolti come “dovuti all’azione e all’imposizione di ‘altri’ (spiriti, antenati, divinità, natura ecc.)”⁶⁶.

È però possibile anche l’atteggiamento opposto: cioè l’esaltazione e la sovra-valutazione – come si esprime l’Autore – della capacità plastica. Qui Remotti cita i “rituali di ‘costruzione di umanità’ in cui, mentre si fanno gli uomini, si provvede anche a definire e ristabilire certi tipi di potere”. Benché ogni ritualità comporti “una decisa riduzione della molteplicità e delle vie percorribili e dei modelli (o possibilità) alternativi”, Remotti nota come il tema della casualità, dell’accidentalità “e dunque di un’insopprimibile ‘arbitrarietà’” affiori in moltissimi “rituali antropogenetici”. Come l’“umorismo” (tema su cui Remotti ha altrove lavorato⁶⁷), questa messa in scena del caso sarebbe – secondo l’Autore – “la forma di un riconoscimento dell’arbitrarietà originaria”⁶⁸.

Questi esempi che l’Autore ci fornisce rivelerebbero dunque diverse strategie per far fronte ad una situazione comune e drammatica. “Il dramma dell’antropopoesi consiste nella sproporzione tra l’urgenza mai sopita del modellamento e la precarietà dei mezzi e delle soluzioni disponibili”. Accettare la “sprovvedutezza” costitutiva e il compito inalienabile, o celare i limiti e fare della propria prospettiva l’unica vincente (“rivelata da Dio, trovata in natura, acquisita in un percorso storico o conquistata con le nostre tecnologie”) sono esempi di reazioni possibili⁶⁹. Ma – come abbiamo visto – per Remotti non sono reazioni ugualmente “dense” di cultura.

La carica culturale (quel surplus di energia di cui ci parla l’Autore) è investita per assicurare la *factio* antropopoietica. Fingere significa “modellare”, ma anche “costruire qualcosa che non esiste”. L’urgenza e la serietà del compito antropopoietico richiedono dunque una partecipazione che rileva

⁶⁵ Ivi, p. 37.

⁶⁶ Ivi, pp. 45-46.

⁶⁷ M. Bettini, M. Raveri, F. Remotti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, Il Mulino, Bologna 2020.

⁶⁸ F. Remotti, *Fare umanità*, cit., pp. 47-49.

⁶⁹ Ivi, p. 54.

non solo dell'accordo, ma della credenza. La cultura, e con essa l'antropologia, "si 'naturalizza': essa si sostituisce alla natura, anche nel senso che ne assume talvolta le sembianze e produce gli stessi (o analoghi) effetti". Affinché funzioni, dunque, una finzione "non deve essere svelata del tutto"⁷⁰.

Processi antropo-poietici di questo genere sono costantemente all'opera: a partire dai primi vagiti, si impara a essere umani in un certo qual modo; si impara a far coincidere l'umanità con certi cibi e con certe modalità di alimentazione, con certe posture e con certe etichette del comportamento, con certe norme igieniche e con specifiche maniere di curare il proprio corpo e di abbigliarsi, con certe idee e valori morali e con determinati modi di pensare e di sentire. Tutte le modalità assunte – giudicate come tipicamente "umane" – comportano ovviamente l'esclusione di altre possibilità, le quali vengono per questo scartate, evitate o esplicitamente proibite e tabuizzate. Se le possibilità introiettate sono positivamente assunte come segni di "umanità", le possibilità escluse sono per lo più trattate come forme di umanità inferiore o di disumanità; e la distinzione tra le forme "proprie" o "appropriate" e le forme "spurie", "alterate" e "disdicevoli" appare quasi un dato naturale, indiscutibile.⁷¹

Remotti analizza diffusamente, rileggendoli in chiave antropopoietica, molti esempi di "interventi estetici sul corpo". Toilette, profumi, colori; modellamento di annessi della pelle, di muscoli, di ossa; tatuaggi, scarificazioni, bruciature e perforazioni; intaglio, amputazioni, chirurgia; diete e interventi chimici e ormonali; interventi in vista della morte, trattamento del cadavere e dei resti⁷².

Di particolare interesse, in vista del percorso qui proposto, sono le pratiche di modellamento del comportamento e della voce. Il riferimento, per il primo, è la nozione di *techniques du corps* proposta da Mauss: "Il corpo è il primo e più naturale oggetto tecnico e, nello stesso tempo, mezzo tecnico, dell'uomo"⁷³. Sono qui in gioco "tradizioni" d'uso e di modellamento del corpo che agisce. Remotti marca la componente estetica di queste "maniere": si tratta di "imprimere una forma estetica, piacevole, apprezzabile" al gesto. Se il comportamento è modellato, in via talvolta palese talaltra celata, nei modi di vita quotidiana; è nel rituale che – dice Remotti – esso si fa letteralmente "artefatto". Qui l'Autore coglie puntualmente "una delle attività originarie e fondative della cultura umana": la danza. Quasi il prototipo del modellamento del comportamento, la danza è "presente in non importa quale tipo di società"⁷⁴.

⁷⁰ Id., *Forme di umanità*, cit., p. 5; Id., *Cultura*, cit., p. 72.

⁷¹ Id., *Forme di umanità*, cit. p. 7.

⁷² Ivi, pp. 78-150.

⁷³ M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991, pp. 392.

⁷⁴ F. Remotti, *Forme di umanità*, cit., pp. 97-98.

Se il gesto è colto perché visto, la voce invece è udita (la puntualizzazione dell'Autore è tutt'altro che banale, come si vedrà in seguito). Anche nell'espressione vocale, dunque, viene adottato un particolare "stile". Ciò è già percepibile nell'uso quotidiano del linguaggio; ma – specularmente al caso precedente – Remotti considera quel "prodotto estetico altrettanto universale" che è il canto⁷⁵. Danza e canto, dunque, sono qui puntualmente colti come pratiche antropopoietiche: l'uomo impara – come dice l'autore – a modellare il suo comportamento, a comportarsi come e con gli altri, divenendo cioè partecipe di uno stesso stile o maniera di vivere.

Il "fare" antropopoietico – avverte Remotti – è sempre anche un "disfare". C'è un'insopprimibile "violenza" nel gesto che modella, perché esso recide le possibilità alternative (si ricordi l'idea di sfrondamento) e decide la forma da attribuire, ovvero orienta l'attività plastica: "un'attività dunque che ha molto a che fare con la morte, oltre che con la vita". Una certa dose di "furore" è pertanto ineliminabile da ogni gesto antropopoietico. Tuttavia – come abbiamo già potuto notare –, per l'autore non misurano uguale cultura l'ottundimento e il dubbio⁷⁶.

In coerenza con la sua idea di antropologia, Remotti opera una primitivizzazione della propria cultura, analizzando da un punto di vista antropopoietico la modernità occidentale. La modernità si scopre così, vista con gli occhiali dell'antropologo, drammaticamente impreparata al compito, sotto almeno due aspetti. Da un lato, essa sottovaluta l'impegno antropopoietico: è cioè convinta, per via scientifica o storica o religiosa, di sapere ormai che cosa sia l'uomo. Dall'altro lato, essa si pone un obiettivo eccessivamente elevato, "fuori dalla portata degli esseri umani": "un'umanità di ordine universale, per sempre e per tutti"⁷⁷.

La modernità – sostiene Remotti – pensa di aver chiuso un'era primitiva, come rivendica il suo stesso nome. Essa avrebbe, cioè, voltato pagina: da mito, tradizione e simbolismo, il pensiero moderno disporrebbe oramai di storia, innovazione e razionalità. Eppure – nota l'autore –, l'esaltazione del progresso nasconderebbe un "tentativo di togliere alla scelta quel carattere di arbitrarità". Al disagio – a quel dramma visto da Remotti in ogni progetto antropopoietico –, la modernità opporrebbe, ancora, una forma di credenza e di "fedeltà"⁷⁸.

Questo tentativo di nascondere la scelta (l'arbitrarità della scelta) non è forse alla radice di ciò che intendiamo per ritualismo: ovvero la configurazione di gesti e di parole che pretendono di essere ripetuti, grazie a una sorta di naturalizzazione del comportamento da un lato e a una sacralizzazione delle sue

⁷⁵ Ivi, pp. 98-99.

⁷⁶ Ivi, pp. 134-135, 196-197.

⁷⁷ Ivi, pp. 154-155.

⁷⁸ Id., *Noi, primitivi*, cit., pp. 246-254.

motivazioni dall'altro? E forse anche il pensiero – anche quello più raffinato, filosofico o scientifico – non è caratterizzato e, per così dire, tenuto in piedi da massicce dosi di ritualità?⁷⁹

Proprio il pensiero moderno – acutamente colto nella ritualità cieca della sua tradizione (tema su cui torneremo) – è allora criticato da Remotti come pensiero del “furore antropopietico”. In particolare, l'Autore ha lavorato diffusamente sul tema dell'“identità” personale. Verso questo concetto tipicamente occidentale, ha negli anni assunto una posizione prima critica⁸⁰, poi contraria, opponendovi il bisogno umano di “riconoscimento”⁸¹. Nei più recenti lavori, la riflessione dell'Autore in tema (contro)identitario ha indagato l'emergenza del “condividuo” (concetto che l'Autore oppone tanto a “individuo” quanto a “dividuo”) nella rete di somiglianze e differenze⁸².

Rispetto ai furori occidentali, di cui la storia del Novecento ci dà il più terribile esempio, Remotti coglie così un progetto sfrenato, una *hybris* antropopietica, tutt'altro che tribale o ancestrale, ma insita nel pensiero totalizzante moderno⁸³. L'identità è allora per Remotti indice di questo “pensiero assoluto”. Ad esso, oppone la saggezza del “pensiero relativo”, ch'egli ritrova in quelle popolazioni che, “ai confini del mondo”, operano sospensioni programmate e si aprono al dubbio. È questa una scelta di campo dell'antropologo torinese: chiamato, “per onestà intellettuale” e senso di responsabilità – com'egli afferma –, ad operare attivamente per quella “ecologia culturale” già ipotizzata. Ne è esempio il pamphlet *Contro natura. Una lettera al papa*, in cui proprio quell'accusa di inferiorità o disumanità, l'accusa di essere “contro natura” – che pure era stata riconosciuta come possibile se non comune nelle “antropologie del altri” –, non è giudicata accettabile quand'essa è scagliata dalla propria cultura⁸⁴.

⁷⁹ Ivi, p. 254.

⁸⁰ F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

⁸¹ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010. Il tema è discusso da Remotti, tra gli altri, con il collega Ugo Fabietti, il quale si è occupato di identità, prima in U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2018; poi in U. Fabietti, V. Matera, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Milano 2018.

⁸² F. Remotti, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari-Roma 2019; F. Remotti (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021. Per un approfondimento sul tema dell'identità e del riconoscimento, riletto in chiave problematica nella moderna società tecnologica, e per un confronto con il pensiero filosofico di Axel Honneth, rimando a G.L. Beltramo, “La giusta narrazione. Il bisogno di riconoscimento nella società tecnologica”, in A. Campo, D. Vignon (a cura di), *La tecnologia come narrazione. Tra racconto mitico, diritto e politica*, TCRS, v. 2, n. 25, 2022. Sui concetti di individuo e dividuo in antropologia, vedi C. Capello, *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Franco Angeli, Milano 2016. Sul problema dell'identità in antropologia, vedi altresì M. Bettini, *Hai sbagliato foresta. Il furore dell'identità*, Il Mulino, Bologna 2020; F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018; F. Laplantine, *Identità e meticcio*, Elèuthera, Milano 2011. Per una critica teologico-filosofica di questi temi, si veda P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

⁸³ F. Remotti, *Fare umanità*, cit., pp. 152-195. Si veda, in filosofia del diritto, un punto di partenza simile in P. Heritier, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di estetica giuridica 2.0*, Giappichelli, Torino 2009.

⁸⁴ F. Remotti, *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

1.3. Antropologia di antropologie

Dopo questo breve percorso nella teoria dell'antropopoiesi, siamo ora nella posizione adatta per scoprire quali conseguenze essa comporti, secondo il suo autore. Potremo allora domandarci se il portato teorico forte dell'antropopoiesi – il *fare* umanità, l'emergenza dell'uomo nelle sue pratiche – sia seguito fino al suo paradosso: fino a mettere in discussione la teoria stessa.

Partiamo allora da un assunto, una conseguenza della teoria che viene riposizionata a sua premessa, a sua precondizione:

Anche le società prive di mezzi di registrazione del pensiero (tra cui in primo luogo la scrittura) sono in grado di elaborare 'antropologie'? La risposta è positiva, se per 'antropologie' non si intende necessariamente un discorso sistematico e organizzato, bensì un insieme di riflessioni significative concernenti la realtà umana.⁸⁵

Il “discorso sull'uomo” è dunque universale. Ogni società, in ogni tempo e in ogni luogo, ha dovuto riflettere su quella realtà che è l'uomo. Remotti propone dunque l'espressione – da noi già accennata – di “antropologie indigene” o “native” per qualificare queste elaborazioni “autonome”. Detto esplicitamente: “Le ‘antropologie indigene’ e gli ‘antropologi nativi’ esistono anche se non esistessero l'antropologia e gli antropologi occidentali. È, per così dire, una questione di principio”⁸⁶.

L'espressione “antropologi nativi” può invero destare qualche sospetto. Nel dibattito disciplinare, essa è usata per indicare l'antropologia scientifica firmata da uno scienziato “nativo”. La precisazione – come scopriremo solo più avanti – è per noi interessante e conviene perciò lasciare spazio all'Autore:

Ormai l'antropologia è diffusa in varie parti del mondo anche a livello istituzionale e accademico; esistono Dipartimenti di antropologia in parecchie università del cosiddetto Terzo Mondo e sono ormai molti gli antropologi 'indigeni' (originari di paesi africani, asiatici ecc.) i quali hanno potuto formarsi come antropologi presso istituzioni universitarie nel loro paese o nei paesi occidentali (europei e nord-americani) conservando legami, e possibilità di accesso particolari, con la loro cultura d'origine. [...] A meno di un'integrazione totale con l'antropologia accademica insegnata nei paesi occidentali, è presumibile che gli antropologi 'indigeni' si collochino, dal più al meno, in una posizione intermedia tra le tradizioni dell'antropologia cosiddetta scientifica e le tradizioni della propria cultura d'origine e che contribuiscano – già solo per questo fatto – a contestare il monopolio antropologico dell'Occidente. I 'nativi' (gli 'indigeni')

⁸⁵ F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri*, cit., pp. 9-10.

⁸⁶ Ivi, pp. 11-12.

non sono più soltanto gli oggetti passivi del discorso antropologico svolto da Europei e Americani, ma partecipano anche loro all'impresa antropologica.⁸⁷

Intesi in questo significato, gli “antropologi nativi” esistono – potremmo dire, invertendo l'affermazione dell'Autore sopraccitata – solo perché esistono l'antropologia e gli antropologi occidentali. Essi vi giungono da fuori, trovandosi a metà strada tra quella cultura sistematica che è la scienza (tuttavia, o forse proprio per ciò, non immune alla ritualità, come ha già avvertito Remotti) e la propria cultura. Con quest'ultima, l'antropologo indigeno conserva una particolare chiave di accesso; cosa che – nell'auspicio dell'Autore – permetterebbe all'antropologia scientifica di emanciparsi dal monopolio occidentale, o comunque di criticarlo.

Ebbene, non a questi antropologi e non a questa antropologia – caratterizzati da scientificità, benché forse riorientata o decentrata – si riferisce Remotti quando parla di discorsi antropologici presenti in ogni società. In questa accezione, l'“antropologo nativo” è colui che elabora o, meglio, partecipa all'elaborazione culturale di un pensiero sulla realtà umana. Questo pensiero sociale è – a sua volta – pensato dall'Autore come inevitabilmente collegato ad un pensiero sul mondo. Antropologia e cosmologia si implicano a vicenda e si riscontrano, in forme diverse, in ogni cultura.

Se dobbiamo cogliere la visione del mondo del nativo, ovvero le categorie con cui egli concepisce e organizza il suo mondo, si può ritenere che di questa ‘cosmologia’ faccia parte anche una sorta di ‘antropologia’. Mentre elabora categorie per dare ordine al mondo della natura e della società, l'uomo non può certo prescindere dal fare altrettanto per quanto riguarda quella realtà insieme naturale e sociale che è se stesso.⁸⁸

Si presume così esplicitamente l'occorrenza di un'antropologia e di una cosmologia “indigene” in ogni società umana. Si tratta, cioè, di ipotizzare – dice Remotti – che questo tipo di pensiero abbia “rappresentato un oggetto sia pure oscuro di ‘sapere’, di ‘inquietudine’ o di ‘ansia’” anche di là dalle società “moderne” (ricordiamo la precisazione da cui siamo partiti: “società prive di mezzi di registrazione del pensiero”). L'ipotesi contraria, infatti, “tarpa le ali a qualsiasi velleità o possibilità di indagine etno-antropologica”: quel tipo di indagine, cioè, che l'antropologia attuerebbe sulle “antropologie degli altri”⁸⁹.

Potranno essere “silenziose e lacunose”, insomma, ma le riflessioni native sulla “realtà umana” si esprimono in ogni cultura. Remotti avanza, anzi, l'ipotesi di quattro argomenti o aree difficilmente rinunciabili: elementi, tipi, confini e trasformazioni di umanità. Gli “elementi” che compongono

⁸⁷ Ivi, p. 10.

⁸⁸ Ivi, p. 11.

⁸⁹ Ivi, p. 18.

l'essere umano in quanto tale (il corpo, l'anima o spirito, la persona e così via)"; i "tipi di umanità", a partire dallo "schema antropologico più elementare che possa essere dato – 'noi'/gli 'altri' –"; i "confini", siano essi "interni", tra i tipi di umanità, o "esterni", "verso gli animali, verso gli spiriti, verso le divinità"; e infine "le possibili 'trasformazioni' che si ottengono travalicando sia i confini interni sia i confini esterni"⁹⁰.

Nella ricerca dei suoi modelli, una cultura si può ispirare – dice Remotti – ad "ogni tipo di realtà", cioè davvero "a tutto", senza limiti di sorta. L'Autore propone, anche in questo caso, quattro esempi ("intendendo che altri se ne potrebbero aggiungere"): gli antenati, le divinità, gli stranieri e il regno animale. Da questi ambiti, "è come se si dipartissero linee di fuga dal cuore 'vuoto' di ogni singola cultura, quel vuoto al centro che è appunto l'antropologia, e che si può raffigurare con una semplice, ricorrente domanda: 'Che cos'è l'uomo?'"⁹¹

È in forza di questa presunzione, allora, che la scienza antropologica può essere riletta da Remotti come un'"antropologia dell'antropologia". Occorre tuttavia, anche per questa definizione, evitare una possibile confusione (per noi, come la precedente riguardante l'"antropologo indigeno", tutt'altro che secondaria). Da un lato, con "antropologia dell'antropologia" s'intende l'analisi autoriflessiva che, con i suoi strumenti e metodi disciplinari, l'antropologia opera su se stessa ("se e nella misura in cui" vi riesce – precisa prudente l'Autore). Dall'altro lato – come si sarà ormai compreso –, quell'espressione intende invece la scienza in esame come dedita "alla ricerca, alla considerazione, all'analisi, all'interpretazione delle antropologie altrui"⁹².

A questo punto, Remotti propone "un'innovazione terminologica" efficace e interessante, per quell'ambivalenza a cui ci ha ormai abituati: invita, cioè, a parlare di *homo anthropologicus*. Questa espressione si presta, a seconda dell'uso e della somiglianza scelta con altre espressioni, ad assumere due significati⁹³.

Da un lato, *homo anthropologicus* "ricalca espressioni come *homo oeconomicus*, *homo religiosus*, ecc.", le quali esprimono, nelle relative discipline (l'economia, la storia delle religioni) "immagini o modelli di 'uomo'" usati per descrivere l'oggetto di ricerca. Sono insomma – come le definisce l'Autore – "'finzioni' epistemologicamente utili e significative". Anche l'antropologia, anzi "ogni fase della storia del pensiero antropologico" crea un suo modello, una "simulazione": "individua, seleziona, astrae, sottolinea e privilegia certi tratti comportamentali ritenuti particolarmente significativi"⁹⁴.

⁹⁰ Ivi, p. 32.

⁹¹ Ivi, p. 34.

⁹² Ivi, p. 12-13.

⁹³ Ivi, p. 13.

⁹⁴ *Ibidem*.

Ciò significa che le scienze antropologiche selezionano tratti, aspetti, fenomeni e dimensioni della realtà umana, li organizzano in un “discorso” (*logos*) coerente, proponendo così delle immagini o rappresentazioni generali di umanità. Queste immagini non sono soltanto il frutto di un’attività di selezione (di aspetti, fenomeni eccetera), ma sono anche dovute a una vera e propria attività “finzionale” e “simulativa” che ha la sua parte in qualunque tipo di sapere scientifico. Sottolineare sia l’attività di selezione sia quella immaginativa e finzionale significa anche far comprendere come vi sia sempre una certa discrepanza tra una qualsiasi antropologia (o discorso sull’uomo) e la realtà umana in quanto tale. Nel caso [qui affrontato] è dunque evidente un interesse epistemologico⁹⁵

Dall’altro lato, l’espressione *homo anthropologicus* può essere accostata ad altre quali *homo faber*, *homo ludens*, *homo necans* ecc. In questo significato, essa “descrive un aspetto essenziale della realtà umana, equiparabile a quello della costruzione di utensili (*faber*), del carattere ludico (*ludens*) o della propensione distruttiva (*necans*)”. Presa in questa accezione, l’espressione esprime dunque il presupposto fondamentale della teoria antropopoietica: “si intende dire che l’uomo è un essere che [...] elabora un pensiero antropologico, costruisce concezioni antropologiche, quanto meno ‘idee’ sull’umanità e su se stesso”⁹⁶.

Se teniamo il punto di vista dell’antropologia culturale, potremmo dire che, col primo significato dell’espressione, l’interesse verte sui soggetti scienziati; al contrario, col secondo significato, l’interesse verte sull’oggetto della scienza. “Se nel primo caso l’attenzione è rivolta verso gli ‘antropologi’ e la loro attività proiettiva, nel secondo caso ci si concentra invece sugli ‘uomini’ e sulla loro attività di produzione antropologica”⁹⁷.

L’uso ambivalente dell’espressione *homo anthropologicus* ha il merito di stimolare alla riflessione critica su queste circolarità. Remotti è il primo a cogliere una possibile fragilità dell’impostazione. È allora il caso di seguire la sua autocritica. Essa è puntualmente formulata in occasione di quella petizione di principio, che – come già sappiamo – riguarda l’esistenza delle “antropologie indigene”; tuttavia, è stata da noi ritardata per poter meglio apprezzarla.

È, per così dire, una questione di principio, la quale ovviamente non ci fa dimenticare: 1) che noi perveniamo alle antropologie indigene con gli strumenti e le prospettive elaborate nell’ambito dell’antropologia occidentale; 2) che proprio per questo occorre valutare criticamente la capacità dell’antropologia occidentale di captare i messaggi della antropologie indigene, tenendo conto che solo ammettendo l’esistenza o la possibilità di antropologie indigene, gli antropologi si predispongono alla loro

⁹⁵ Ivi, p. 202.

⁹⁶ Ivi, p. 14.

⁹⁷ Ivi, p. 202.

ricezione, analisi, interpretazione; 3) che, anche in questo modo[,] sono inevitabili distorsioni e fenomeni di retroazione, poiché si tratta pur sempre di incontri tra “antropologie” eterogenee e inizialmente incomprensibili e incommensurabili.⁹⁸

L'autocritica qui formulata è un buon esempio, potremmo dire, di antropologia dell'antropologia. Innanzitutto, Remotti riconosce il suo debito formativo nei confronti della disciplina, nel senso che l'occhio che guarda è debitore delle lenti scientifiche: “gli strumenti e le prospettive elaborate nell'ambito dell'antropologia occidentale”. L'Autore rivela, cioè, la sua prospettiva; per usare un termine già incontrato, rivela una scelta e dunque un limite.

Al secondo punto, Remotti si dimostra consapevole che l'esistenza delle “antropologie indigene” è allo stesso tempo la conseguenza e la premessa della teoria antropopoietica. La teoria afferma che ogni società costruisce e plasma i suoi membri; ma questo fare sociale deve essere fondato su un modello, che ispira e guida l'attività plastica. Occorre dunque affermare l'esistenza del modello antropologico, cioè presupporre una riflessione sulla realtà umana, affinché la *fictio* antropopoietica sia praticabile. Il che significa: affinché sia concepibile dalla teoria dell'antropopoiesi.

Invero, il rischio di “distorsioni e fenomeni di retroazione” è paventato. Si tratta, infatti, di “antropologie” a confronto, che non si comprendono e non trovano la reciproca misura. La metafora della misurazione cade puntualmente in questo terzo punto autocritico, che affronta il problema dell'incontro tra culture⁹⁹. Si potrebbe chiedere se qui Remotti pensi alla misura della densità o esiguità del tessuto culturale: è essa stessa misurabile? e con quale metro?

L'ambiguità dell'espressione *homo anthropologicus* raggiunge così, coerentemente, il suo punto di partenza. È, così, investita di ambiguità quella stessa antropologia culturale che ha reso scientifiche l'idea di cultura e di antropologia, e che ora appare solo una tra le loro possibili forme. Si può allora sostenere – secondo Remotti – che “l'antropologia scientifica rientri nel novero delle concezioni antropologiche che l'uomo ha formulato nei più vari contesti e periodi della sua storia”. Essa è da considerarsi una “antropologia che pretende di essere scientifica”; e aggiunge: “la pretesa di scientificità non riesce a separare l'antropologia scientifica o professionale dalla radice umana da cui sorgono tutte le varie concezioni antropologiche”¹⁰⁰.

La questione è allora – prosegue Remotti – definire adeguatamente la “prospettiva scientifica entro cui inserire il tema dell'*homo anthropologicus*”. Noi dovremmo però chiederci: definire da

⁹⁸ Ivi, p. 12.

⁹⁹ Sul problema dell'incontro tra antropologo e nativo, si vedano i lavori di Fabietti e Borutti succitati. I due autori sono concordi su un punto decisivo e rivelatore: l'antropologo che conosce personalmente l'altro, il nativo, non può che creare, con lui, un “mondo terzo” di significati condivisi (U. Fabietti, *Antropologia culturale*, cit., pp. 43, 54-55). Egli “opera in questo modo una configurazione, una messa in forma che è una simulazione del mondo dei significati e delle azioni dell'altro” (S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane*, cit., p. 183).

¹⁰⁰ F Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri*, cit., p. 202.

dove? e in quale antropologia occorre una “definizione adeguata”? Remotti persegue con rigore un metodo logico-critico che gli permette di vedere (*theorein*) se stesso e gli altri, riconoscendosi nella categoria universale di cultura antropologica. La scienza dell’uomo come antropologia di antropologie è dunque descritta come “un discorso che si snoda tra le varie antropologie prodotte dalle culture dei più vari angoli di mondo, che si inserisce tra questi discorsi interpretandoli, traducendoli, ricercandone categorie e significati”¹⁰¹.

Definire l’antropologia (professionale, scientifica o accademica) come un’antropologia di antropologie non significa conferire alla prima un significato di superiorità, come se occupasse un livello irraggiungibile di trascendenza rispetto alle altre antropologie (indigene, *folk* ecc.). L’antropologia di antropologie è tale solo in quanto svolge (o meglio, tenta di svolgere) una funzione di mediazione e di messa in connessione tra discorsi originariamente diversi e lontani: in questa prospettiva, l’antropologo si presenta come un traduttore, un interprete, che si colloca tra diversi interlocutori, tra modi diversi di intendere e praticare l’umanità. Egli non possiede il modello dei modelli: la sua professionalità dovrebbe consistere invece nel tentativo di forgiare chiavi di individuazione e di interpretazione dei vari modelli di umanità in cui via via si imbatte; e il suo primo obiettivo dovrebbe consistere nella capacità di far reciprocamente riconoscere come discorsi o immagini antropologici credenze e idee divergenti, opposte, inizialmente incomunicabili.¹⁰²

L’antropologia culturale segue, ragionevolmente, un metodo scientifico: è anzi tale rigore metodologico a giustificare la qualifica di scienza. Essa procede in modo comparativo o connettivo tra culture¹⁰³. Il suo lavoro di traduzione e interpretazione di discorsi sull’umanità persegue – almeno nella prospettiva remottiana – l’obiettivo del riconoscimento reciproco e della comunicazione. “È importante riconoscere (o provare a pensare) che il contenuto più significativo delle varie culture è costituito di ‘antropologia’”. Riconoscere l’antropologia altrui – afferma Remotti – significa evitare un’errata “rivalutazione dell’etnocentrismo”, derivante da un piatto relativismo culturale. Infatti, “dire ‘cultura’ molto spesso significa dire ‘identità’, ‘chiusura’, ‘auto-centrismo’; dire ‘antropologia’ significa sì ammettere le dinamiche di demarcazione e di consolidamento di identità, ma significa anche riconoscere nelle varie culture gli atteggiamenti opposti di ‘apertura’, di ‘allo-centrismo’, di esplorazione delle possibilità”¹⁰⁴.

Remotti afferma, in buona fede, che la sua particolare cultura e, con essa, la sua particolare antropologia non sono superiori alle altre. Esse non detengono – dice l’Autore – “il modello dei modelli”. Eppure, proprio la prospettiva scientifica ha permesso all’antropologo di indicare

¹⁰¹ Ivi, p. 211.

¹⁰² Ivi, p. 212.

¹⁰³ Per una critica al concetto di connessione, da Remotti preferito a quello di comparazione, vedi U. Fabietti, *Antropologia culturale*, cit., pp. 190-226.

¹⁰⁴ F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri*, cit., p. 212.

l'obiettivo migliore per le altre culture: riconoscersi come tali, ossia produttrici di antropologie. Vale a dire: riconoscersi così, come le conosce e studia l'antropologia culturale. Tale sguardo panoramico è precisamente il portato di conoscenza che l'antropologo possiede al suo ritorno a casa, dopo il giro lungo sul campo. Questo surplus di conoscenza è anzi ciò che caratterizza l'antropologia professionale, idealmente estesa all'*universum anthropologicum*, rispetto all'antropologia indigena, ristretta al *proprium*. Questa è la prospettiva scientifica: propriamente di nessuno, bensì universalmente valida.

L'antropologo sa che per affrontare in una prospettiva antropologica la propria società non può fare a meno di passare attraverso lo studio antropologico delle altre: “noi visti dagli occhi degli altri” non sarebbe certo la formula più adeguata, perché non si tratta di rifiutare il nostro modo di vedere le cose per adottare semplicemente quello degli altri (sarebbe un etnocentrismo rovesciato); ma piuttosto: *noi (anche noi) visti con le lenti che lo studio degli altri contribuisce a costruire e a modificare continuamente* – questa è forse la formula migliore per caratterizzare la prospettiva antropologica sulla nostra società.¹⁰⁵

Si potrebbe chiedere, tuttavia, se quello sguardo autocritico, che considera se stessi tra gli altri e come gli altri, e che applica dunque riflessivamente il metodo antropologico, sia disposto a criticare il metodo stesso, esponendosi così al paradosso. La comparazione orizzontale risulta in effetti una conseguenza *logica* dell'oggettivazione di culture e società operata dall'antropologia. È perché la scienza antropologica ha classificato le antropologie e ne ha evidenziato i caratteri comuni, pur nella loro specificità, che può ora operare un esame obiettivo di esse. Identificandosi come esempio di cultura, cioè oggetto di ricerca, la conclusione ragionevole, anzi perfettamente razionale, è operare ricerca su se stessa. Come si vede, in questa autocritica non è in questione il metodo; al contrario, esso è attuato in modo impeccabile¹⁰⁶. L'occhio occupa ancora una posizione panoramica.

Prosegue infatti l'Autore:

Non è escluso che questa zona d'ombra possa essere in futuro attenuata e ridotta nella misura in cui studiosi con altre radici e formazione culturale partecipino in modo sempre più attivo alla costruzione del sapere antropologico. È probabile, ed è anzi auspicabile, che in un futuro ormai prossimo gli “altri” non siano più soltanto oggetto dello “sguardo” antropologico, ma che applichino questo sguardo su noi stessi, rimodellandone – in modi che non possiamo certo prevedere – le categorie di fondo.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Id., *Antenati e antagonisti*, cit., pp. 394-395.

¹⁰⁶ Dovremo chiederci – avanzati nel nostro percorso – come, cioè da dove, possiamo vedere.

¹⁰⁷ F. Remotti, *Antenati e antagonisti*, cit., p. 395.

L'auspicio è che il metodo critico, lo “sguardo antropologico”, sia universalmente applicato e replicato, anche da studiosi formati altrove (quelli che potremmo definire “antropologi nativi”, radicati nella loro terra d'origine, ma ben educati allo *studium anthropologicum*). Le “categorie di fondo” attendono coerentemente un rimodellamento continuo e sempre perfettibile, giovandosi di quelle “possibilità di accesso particolari” alla cultura altrui dei suoi nuovi “studiosi”. Il metodo scientifico – come si sa – ha imparato a far tesoro delle falsificazioni fondamentali. L'auspicio è, allora, coerente con l'obiettivo di una comunicazione universale tra culture, a partire da un adeguato riconoscimento delle evidenti realtà umane: l'antropologia e la cultura *in primis*.

La teorizzazione dell'antropologia come “discorso sulla realtà umana” giunge qui a rivelare il suo punto cieco. Nei termini di Remotti, del resto, ogni cultura nasconde “un margine di follia”: essa “appare in quella sorta di cecità e di ottundimento che accompagna qualsiasi invenzione culturale, arbitrariamente reificata, trasformata in qualcosa di reale e di autonomo”. Proprio la visione (*theoria*) data per ragionevole illumina troppo per non accecare. La “ragione va – per così dire – equamente distribuita tra le varie forme di umanità che l'antropologia è in grado di indagare”, sostiene Remotti¹⁰⁸. E coerentemente auspica che le culture umane convergano verso una comunicazione rispettosa, fondata sul riconoscimento reciproco: auspica, cioè, che riconoscano *questa* ragione come umana. L'obiettivo di eludere un etnocentrismo relativistico è raggiunto nell'universale assunzione della prospettiva esterna come prospettiva privilegiata.

Nonostante il serio esercizio di autoriflessione, non ci sembra che la teoria antropopoietica sia spinta alle sue estreme conseguenze. Eppure, proprio l'ambivalenza delle espressioni “antropologia dell'antropologia” e *homo anthropologicus* espongono una viziosa circolarità: hanno dunque il merito filosofico di mostrare il limite della teoria. L'antropologia culturale riconosce, logicamente, anche l'Occidente moderno come una tra le culture; con equivalente sillogismo, si deduce che la scienza antropologica stessa è un'antropologia come le altre. Se gli stessi modelli scientifici sono finzioni d'uso disciplinare, si conclude che i due significati di *homo anthropologicus* sono coordinati: l'uomo come essere che riflette sulla realtà umana è una “simulazione” interna al paradigma scientifico. Il metodo critico della scienza si dimostra, così, autocritico: ciò che ne garantisce l'attendibilità. Nota infatti Remotti: “Questo non significa che gli antropologi siano dei simulatori inattendibili; significa invece riconoscere che l'antropologia – come qualsiasi altro sapere scientifico – è caratterizzata da formulazione di ipotesi di ordine generale e dalla loro proiezione sull'ambito dei fenomeni indagati”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri*, cit., p. 214.

¹⁰⁹ Ivi, p. 201.

Metodo e ragione della scienza antropologica restano allora nel punto meno visibile, proprio perché sono usati come fonte di luce. Nella loro autonomia ed efficacia universali, essi sono presi come reali, cioè evidenti. Modello di modelli, il procedere teorico spiega e dispiega panoramicamente il mondo. Il lavoro di interpretazione e traduzione “logica” delle antropologie indigene come discorsi, riflessioni, idee, pensieri, elaborazioni; il riferimento a concetti come realtà, cosmologia, umanità o addirittura “essere umano in quanto tale”; le astrazioni di elementi, tipi e modelli; la qualifica di relativismo, di “epoché” o sospensione, di dubbio intenzionale: Remotti frequenta un linguaggio filosofico e scientifico, con cui pretende di descrivere le cose, così come sono esperite dalle culture studiate.

L’“essere umano in quanto tale” è un concetto, un’idea, che giunge a configurarsi in una tradizione specifica: quando qualcuno osò domandare che cosa fosse “l’uguale in sé”. Domanda valida anche “per il bello in sé, per il bene in sé, per il giusto in sé, per il santo in sé e ciascuno degli altri esseri”¹¹⁰. L’uomo è l’“essere che elabora un pensiero antropologico”, dice Remotti, certo consapevole di frequentare in questa affermazione una tradizione filosofica che ha nel domandare socratico un punto di svolta; purtroppo, ciò non sembra comportare un problema di coerenza (o di “retroazione”, come egli stesso avverte), vista l’efficacia operativa del metodo scientifico. Potremmo anche dire: vista l’efficacia *poietica* del modello. Come potrebbe, però, una cultura priva di scrittura, ignara della tradizione filosofica (e della tradizione alfabetica) domandarsi che cosa sia l’essere umano in sé?

L’idea della diversità umana come interessante, “per il solo fatto di esistere”, deriva dal valore attribuito all’obiettivo teorico. Il progetto di un’enciclopedia del sapere, di un progressivo accumulo della “documentazione antropologica”, tuttavia, è inconcepibile per una cultura che non condivide quella stessa *theoria* universale. Il metodo di esporre al pubblico dibattito e alla dialettica critica, in un’ideale piazza universale, le proprie ragioni e argomentazioni, sicché dal confronto comune emerga la verità per tutti, la scienza (*epistème*), è il metodo dialogico inaugurato in Grecia dalla filosofia. Il metro universale, per misurare la capacità autocritica, appare allora un metro di ragione più che di cultura¹¹¹.

2. Somiglianze e differenze. *L’anthropologie du proche* in Marc Augé

¹¹⁰ Platone, *Fedone*, 74 D. In Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 86.

¹¹¹ Per questi accenni alla pratica filosofica – che troveranno *infra*, nella parte III, un inquadramento – si rimanda allo studio genealogico di Rocco Ronchi sulla teoria: R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano 1996.

Al fine di precisare alcuni temi per noi importanti, che sono emersi attraverso il pensiero di Remotti e che verranno approfonditi e criticati nel percorso successivo, appare utile un confronto interno alla disciplina dell'antropologia culturale, col pensiero di Marc Augé. Molti sono infatti i luoghi di vicinanza dei due autori: tra gli altri, il ritorno a casa dell'antropologia, la critica della modernità, l'auspicio di un'etno-antropologia, finanche l'espressione "antropologia di antropologie". Tuttavia, come sarà possibile notare, le convergenze generano altrettante divergenze; sarà dunque nella rete di somiglianze e differenze che si definiranno i punti per noi nodali.

Ci interessa qui particolarmente il "capovolgimento di prospettiva" che Augé compie, portando l'indagine antropologica – che sempre si occupa dell'Altro, del senso degli altri – a quell'altro prossimo (*proche*) che è il mondo tecnologico¹¹². Anticipando un'espressione che incontreremo solo più avanti, nel pensiero di Robilant, possiamo dire che Augé verte l'indagine etnologica sul campo della "società tecnologica avanzata", vale a dire della "società complessa". L'auto-indagine comporta al contempo una reiterazione del metodo antropologico e un aggiustamento dei suoi strumenti, a cominciare dal vocabolario specialistico. Termini quali "nonluogo" e "surmodernità" si impongono per la comprensione – e spiegazione scientifica, come rivendica l'Autore – del mondo contemporaneo¹¹³. Il contesto si fa globale: il cambiamento di scala, sul volano delle nuove tecnologie, si fa sentire in ogni angolo del mondo.

Augé nota invero una maggiore complessità in antropologia: non solo in termini di conoscenza ("noi sappiamo – dice l'Autore – più cose oggi rispetto a ieri del modo in cui si strutturano e si simbolizzano le relazioni di potere, filiazione, alleanza, i sistemi religiosi, le organizzazioni economiche..."); ma altresì in termini di oggetto, che cambia e accresce la sua complessità storica, dacché il suo cambiamento è esso stesso oggetto dell'antropologia¹¹⁴.

La coincidenza non è solo terminologica. Anche la complessità della scienza e del suo sapere cumulativo è un effetto delle possibilità tecnologiche che il mondo contemporaneo offre al suo nativo. Come comprenderemo meglio più avanti – grazie alla scuola dei cosiddetti "oralisti" –, solo la scrittura, e in particolare solo l'alfabeto, ha potuto generare la teoria: lo sguardo panoramico universale. "L'antropologo – dicono Augé e Colleyn – si trova nella condizione dello studente. È venuto a studiare" sul campo le antropologie degli altri. Ciò è possibile, tuttavia, solo nella tradizione alfabetica, come del resto Augé e Colleyn riconoscono: prima e dopo il campo c'è la

¹¹² Per il concetto di capovolgimento di prospettiva, vedi M. Augé, *Perché viviamo?*, Meltemi, Milano 2017, pp. 79 e ss. Per l'idea di antropologia come indagine sul senso degli altri, vedi M. Augé, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 37.

¹¹³ Cfr. M. Augé, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2023.

¹¹⁴ M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro?*, Elèuthera, Milano 2020, pp. 40-41.

“letteratura antropologica” da leggere e da scrivere, sicché “il ricercatore viaggia avendo in testa una biblioteca vivente”¹¹⁵.

Risulta allora di grande interesse la distinzione fatta da Augé tra la “conoscenza” – pensata come progressiva, cumulativa e critica sul modello della scienza – e il “riconoscimento”: quest’ultimo è proprio di universi chiusi, totalizzanti e circolari, di cui sono esempio le culture cosiddette tradizionali, ma che si riscontrano altresì in alcuni ambiti del mondo contemporaneo¹¹⁶. È interessante, cioè, che Augé giunga a formulare un’esplicita “utopia dell’istruzione per tutti”, un’educazione planetaria che riduca il divario tra ignoranti e colti¹¹⁷. Una posizione che si pone certo contro il piatto culturalismo relativista – dall’Autore a più riprese criticato –, dunque contro un’idea di culture a sé stanti e immutabili, da preservare così come sono “in nome di una specie di diritto alle culture”¹¹⁸. Una posizione, tuttavia, che marca una precisa tradizione culturale come universale: quella della *littera*.

2.1. Lo studio antropologico

L’antropologia è – come dice il nome – lo “studio dell’uomo”. Augé usa in modo perlopiù sinonimico i termini “antropologia/antropologo” culturale o sociale ed “etnologia/etnologo”, per riferirsi a quella disciplina che “si interessa di tutti i gruppi umani, quali ne siano le caratteristiche, e può prendere come oggetto di studio tutti i fenomeni sociali che richiedono una spiegazione per mezzo di fattori culturali”¹¹⁹.

L’antropologia culturale presuppone uno studio sul campo, cioè una relazione personale con gli indigeni (il giro lungo dell’antropologo), ma altresì un’analisi a mente fredda, ossia una riflessione teorica e sistematica (il ritorno a casa). Augé nota lo “strabismo” a cui è condannato l’etnologo: “mentre guarda all’interno della cultura che sta studiando ha comunque un occhio che rimane all’esterno”. Augé descrive qui il metodo della cosiddetta “osservazione partecipante”. “Condizione

¹¹⁵ M. Augé, J.P. Colleyn, *L’antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano 2019, p. 92, 99-100. Sulla teoria, vedi *infra*: parte III.

¹¹⁶ M. Augé, *Il senso degli altri*, cit., pp. 93-97. Augé, come si vedrà, usa il termine “riconoscimento” in un’accezione diversa rispetto ai due filosofi Axel Honneth (A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un’idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019; Id., *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019; Id., *La libertà degli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017) e Paul Ricoeur (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005). Per una discussione sul tema del riconoscimento nella società tecnologica, vedi G.L. Beltramo, *La giusta narrazione*, cit.

¹¹⁷ M. Augé, *Un altro mondo è possibile*, Codice, Torino 2017, p. 17.

¹¹⁸ M. Augé, *Chi è dunque l’altro?*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 249.

¹¹⁹ M. Augé, J.P. Colleyn, *Antropologia del mondo contemporaneo*, cit., pp. 17, 25. Per una discussione dei termini “etnografia”, “etnologia” e “antropologia”, cfr. P. Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, cit., pp. 38-42; F. Remotti, *Antenati e antagonisti*, cit., pp. 333-353.

preliminare di questa esperienza dev'essere considerare le altre società come *altre*"; e aggiunge: "da un lato occorre *osservare quella civiltà dall'esterno per percepirne i limiti in modo preciso*, ma dall'altro è necessario *entrare al suo interno per coglierne in profondità il funzionamento*. Bisogna quindi essere *empatici* e allo stesso tempo *mantenere le distanze*"¹²⁰.

Il campo comporta l'immersione: un'arte – dicono Augé e Colleyn – che non si impara sui libri. "Quando siamo immersi in una cultura diversa dalla nostra, essa ci informa e ci forma molto più di quanto non ci faccia credere la nostra memoria cosciente e organizzata. Essa ragiona in noi molto più di quanto noi ragioniamo su di essa". Si tratta – dicono ancora gli Autori – di un "sapere per familiarizzazione o impregnazione, un sapere che affiora appena alla coscienza" e che si sviluppa nell'esperienza: essa permette di "non ignorare le regole implicite di una cultura"¹²¹.

La prova del campo [...] impedisce di abbandonarsi a creazioni arbitrarie, di proiettare su una realtà sociale ciò che si desidera vedervi, di privilegiare i propri interessi soggettivi o quelli degli interlocutori preferiti. Nel suo sforzo di obiettività, l'antropologo dovrà lottare contro due tendenze opposte. La prima è quella che lascia libero corso alla potenza organizzatrice delle proprie abitudini, che banalizza le impressioni che arrivano dall'esterno, inserendole nelle categorie preconfezionate della propria tradizione intellettuale. La seconda è quella che lo spinge a definire la propria missione come una raccolta di differenze, cosa che collocherebbe qualsiasi informazione esterna al suo gruppo d'origine sotto il segno di un'intrinseca estraneità, rischiando così un costante eccesso interpretativo.¹²²

Occorre, poi, essere consapevoli – dicono gli Autori – che la raccolta di informazioni significa sempre una loro modifica. "Sollecitare un 'informatore' a formulare una spiegazione (una chiosa) sulla base di indizi diversi – pratiche rituali, comportamenti quotidiani, accostamenti simbolici suggeriti da proverbi, aforismi, preghiere, etimologie – non significa 'raccolgere', ma creare una rappresentazione che non preesisteva in quanto tale". Augé e Colleyn si dimostrano attenti al fatto che, con il suo lessico specialistico e le sue riflessioni concettuali, l'antropologo mira a costruire un'analisi ordinata e sistematica, che colga la cultura nella sua regolarità. "Bisogna distinguere – avvertono tuttavia – la regola come ipotesi teorica del ricercatore dalla regola come ipotesi teorica dei suoi interlocutori, tenendo presente che la regola che governa realmente i comportamenti osservati può essere ancora distinta dalla prima come dalla seconda". Del resto, la realtà "non è data: è costruita dal ricercatore". Pertanto, occorre un atteggiamento autocritico dello studioso e

¹²⁰ M. Augé., *Cuori allo schermo. Vincere la solitudine dell'uomo digitale. Una conversazione con Raphaël Bessis*, Piemme, Milano 2018, pp. 10-11. Per una discussione dell'osservazione partecipante come metodo, vedi U. Fabietti, *Antropologia culturale*, cit., pp. 33 e ss.

¹²¹ M. Augé, J.P. Colleyn, *Antropologia del mondo contemporaneo*, cit., p. 88

¹²² Ivi, pp. 88-89.

della disciplina tutta: il “ricercatore deve mettere continuamente in discussione i propri *a priori* e mettersi nella posizione di chi apprende”. Egli dovrà lottare – dicono gli Autori – “contro i suoi stessi automatismi, mettendoli alla prova. Cercherà allora di moltiplicare i punti di vista, senza mai pretendere, d’altra parte, di abbracciare la totalità dell’oggetto”¹²³.

Contro un “autismo disciplinare” – che consisterebbe nell’applicare schemi e preconetti senza contatto con la prova del campo – Augé rivendica, dunque, il valore conoscitivo e critico delle “relazioni interpersonali *in situ*”: ciò che permette – come suggerisce Remotti – di vedersi nello specchio dell’altro, con ricadute tanto generali quanto disciplinari. “Quando si confronta con la differenza culturale, l’antropologo fa altresì luce sui fondamenti delle concezioni specifiche della propria cultura”. Inoltre, risulta chiaro – dice Augé – “che l’etnologia produca un sapere approssimativo, che le sue categorie concettuali siano criticabili e rivedibili, che il lavoro degli etnologi sia influenzato dal contesto storico della loro ricerca e dal coevo stato della disciplina”¹²⁴.

Come già accennato, il metodo scientifico dell’antropologia culturale richiede una distanza per così dire “colta”, nel senso che prevede la frequentazione e la produzione di una letteratura specialistica. Non a un caso, Augé e Colleyn dichiarano che – benché con criteri diversi rispetto alle scienze dure – nelle scienze sociali “la questione della verità comunque si pone: ed è proprio per questo che antropologia e filosofia non possono fare a meno di confrontarsi e di utilizzarsi a vicenda”. Come avremo modo di approfondire, infatti, la questione della verità può emergere solo quando si dia un’oggettivazione del discorso e una conseguente distanza critica del soggetto rispetto ad esso: quando, cioè, si abbia di che ragionare retrospettivamente su un testo. Notano infatti Augé e Colleyn: lo sforzo di comprensione dell’antropologo sulla società indigena “non è esattamente della stessa natura dei protagonisti, perché egli mette a confronto le proprie osservazioni con un sapere accumulato nella *letteratura* e che riguarda altre forme sociali presenti nel tempo e nello spazio”. Cominciamo dunque a comprendere la causa dello strabismo dell’antropologo: egli deve “gestire una certa tensione tra il dialogo che intrattiene sul campo con i suoi interlocutori e quello, più astratto, che mantiene con i ‘suoi’ autori”¹²⁵.

Come ogni specialista di scienze umane, l’antropologo è un autore e deve interrogarsi sul linguaggio che impiega e sulla propria scrittura. Se c’è scienza, essa si basa su una costruzione teorica che a sua volta si fonda su dati: ora, tali dati sono mediati sempre dal linguaggio. È noto che la lingua comune veicola, all’insaputa della maggior parte di coloro che ne fanno uso, tradizioni di pensiero che ne condizionano lo sguardo, la concezione del mondo, la raffigurazione della realtà. Tutte le discussioni che riguardano la

¹²³ Ivi, pp. 27-28, 89-90.

¹²⁴ Ivi, p. 31, 95; Id., *Perché viviamo?*, cit., pp. 80.

¹²⁵ Augé, J.P. Colleyn, *Antropologia del mondo contemporaneo*, cit., pp. 99-100.

possibilità di enunciare la verità o le verità affrontano proprio per questo la questione del linguaggio e della scrittura.¹²⁶

Proprio citando Ong e Goody – che anche noi approfondiremo – Augé e Colleyn riconoscono la portata trasformatrice di scrittura e stampa nel mondo occidentale, a cui aggiungono la rivoluzione industriale. Pur non accogliendo l'idea evoluzionistica, secondo cui “tutte le forme sociali tenderebbero verso questo modello”, gli Autori affermano che, “volente o nolente, l'intero pianeta se ne trova ristrutturato e destrutturato (e il termine *globalizzazione* dà la misura di questa affermazione)”. Del resto, è proprio tale trasformazione che ha “prodotto una professionalizzazione della ricerca scientifica e tecnica”. Proprio quella scienza e quella tecnica – dobbiamo precisare – che informano la cultura dei due Autori, e che permettono loro di criticare – ossia spiegare e valutare – tutte le altre culture. Il sapere della scienza antropologica – come abbiamo visto – può formulare ipotesi teoriche sulla regola altrui: da una prospettiva esterna e dunque panoramica, essa connette somiglianze e differenze dell'umanità in generale, *sub specie* teorica. “L'antropologia – dicono Augé e Colleyn – ha come fine ultimo la spiegazione della variabilità dei fatti umani, e lo studio di questa variabilità comprende per forza anche quello delle somiglianze e degli universali”. L'universale è anzi il prodotto più potente della *theoria*: un concetto, una categoria astratta, frutto dello sguardo panoramico dello scienziato (e della sua letteratura). Gli Autori riconoscono bensì che “non tutte le culture aderiscono a un modello scientifico basato sul confronto di argomenti razionali con l'unica preoccupazione di ricavarne leggi, regolarità, strutture”. Eppure, questo non pare inficiare l'universalizzazione della scienza. “Se si fa una scoperta in un punto particolare del globo, questa può assumere molto in fretta una dimensione universale: la scienza, e da molto tempo oramai, appartiene a tutto il mondo”¹²⁷. Certo, la “tecnologizzazione del mondo” – come direbbe Ong – inverte l'affermazione.

Dobbiamo dire, tuttavia, che questa prospettiva presuppone un'acculturazione mondiale, nel senso di un'alfabetizzazione di massa: ciò che, come vedremo, Augé auspica. Ci si potrebbe chiedere, allora, se quella panoramica non sia una visione circolare, in cui persino l'autocritica rigorosa sia la coerente e razionale applicazione del metodo. Un metodo a cui l'antropologo – come notano Augé e Colleyn – è educato: e in tale formazione, proprio la tecnologia grafica svolge un ruolo decisivo. “Per un antropologo la lettura svolge una funzione fondamentale nell'apprendimento di una cultura professionale fatta di un insieme di conoscenze, di disposizioni etiche, di valori, di principi pratici”¹²⁸. Tale acculturazione permette all'antropologo di comprendere e spiegare le

¹²⁶ Ivi, p. 103.

¹²⁷ Ivi, pp. 118-119.

¹²⁸ Ivi, p. 102.

culture altrui: una posizione privilegiata, la cui visuale – tuttavia – pare nascondere un punto cieco. Del resto, è proprio di ogni invenzione culturale – dice Remotti – la cecità su se stessa: ivi compresa quella particolare cultura antropopoietica che è la scienza.

L'inversione di prospettiva operata da Augé, verso un'"antropologia vicina", appare allora non a caso speculare all'allargamento della disciplina agli "antropologi nativi", come li definisce Remotti: ciò che l'antropologo torinese chiama "antropologia indigena" (secondo uno dei due possibili significati dell'espressione, come ricordiamo). L'"auto-etnologia (il cui oggetto sarebbe l'osservatore stesso o il suo immediato entourage)" – come la definisce Augé – può infatti essere praticata tanto da noi occidentali quanto dagli "altri". È una questione di applicazione del metodo. Chiarisce ancora Augé: "parlare di etnologia 'presso di noi' e 'presso l'altro' non esclude dunque la possibilità di una pluralità di etnologie, praticate 'fra noi' (contadini bretoni studiati da etnologi bretoni... o parigini) e 'fra altri' (per esempio contadini baulè studiati da un etnologo baulè)". Come già Remotti, Augé auspica che questo passo porti – in tutta coerenza metodologica – ad "una etnologia 'del noi' praticata dall'altro' [...], l'etnologia insomma del 'noi' diventati 'altro' da parte degli 'altri' diventati 'noi'"¹²⁹.

Tuttavia, le ragioni di tale auspicio sono diverse rispetto all'antropologo torinese. Dice infatti Augé:

La possibilità di una simile etnologia è evidentemente molto auspicabile, allo stesso titolo dell'intensificazione di tutti gli scambi, in particolare intellettuali, tra popoli che intendessero veramente affrancarsi dai legami di colonizzazione o di dominio, e per ragioni che non dipendono in modo fondamentale dalla disciplina. Sarebbe inquietante se fosse altrimenti. Una ventina d'anni fa si sentiva a volte dire che la nostra visione, per esempio, dell'Africa sarebbe cambiata quando gli africani avessero portato il loro contributo all'etnologia di questo paese. Non è stato così, per fortuna. E la ragione non è, come qualche volta viene detto, che gli intellettuali africani si trovano in una situazione analoga a quella degli osservatori europei per la formazione scolastica e per il prolungato distacco dall'ambiente d'origine. Questo può essere vero; in certe circostanze conviene certamente non essere coinvolti o coinvolgibili – o esserlo il meno possibile – nelle situazioni che si osservano. Ma il problema non è questo o non è tutto qui. È solo una questione di metodo.

La strategia di Augé è comprensibile se si tiene conto dell'obiettivo teorico ch'egli persegue: mostrare l'opportunità e la praticabilità del "capovolgimento di prospettiva" verso il mondo globalizzato e verso l'altro prossimo. Il nuovo campo di studio che Augé intende portare all'antropologia non è l'angolo sperduto del mondo, ma il metrò della capitale, la catena di

¹²⁹ Id., *Il senso degli altri*, cit., pp. 47-48.

supermercati, l'aeroporto. Perciò la questione deve essere solo metodologica: “dietro l'interrogativo che siamo oggi indotti a riformulare (si può fare dell'etnologia presso di noi come la si è fatta presso gli altri?), si trova la vecchia prescrizione di metodo (l'etnologia deve essere partecipante e distante)”, unita alla necessità di una certa “costanza” dell'oggetto di ricerca¹³⁰.

È curioso, tuttavia, che la scolarizzazione dell'antropologo nativo venga ridotta d'importanza, rispetto al metodo. È curioso, dacché proprio Augé – come vedremo – formula un'“utopia dell'istruzione per tutti” come alfabetizzazione, per esportare il modello della scienza¹³¹. La scolarizzazione è al contempo indispensabile, come condizione di concepibilità e praticabilità del metodo scientifico, e obliabile, a riprova dell'universalità della scienza. Del resto, le società occidentali – dicono Augé e Colleyn – non detengono “il monopolio della riflessione critica: in tutte le società umane l'individuo, che vive esperienze diversificate, se ne allontana di tanto in tanto per analizzare il senso delle proprie azioni”¹³². Si ricorderà – per inciso – l'*epoché* dubitativa colta da Remotti in alcuni rituali africani. Il sapere scientifico – come abbiamo visto – mira a verità universali, ossia valide per tutti: pertanto, deve poter appartenere a tutto il mondo. Il che significa che il sapere del mondo punta nella medesima direzione: la “direzione giusta” che lo scienziato occidentale – evidentemente più avanzato e colto – può indicare¹³³. Diviene possibile, così, formulare un progetto per “liberare gli individui e le culture, i primi disalienandoli, le seconde aiutandole a evolvere. Le culture che non evolvono sono culture morte, come le lingue che non sono più parlate”¹³⁴.

Il modello evoluzionistico torna, chiamando in causa un metro di paragone per noi prezioso: quello linguistico. Esso servirebbe non tanto a smorzare la decisione orientante, ammantando il processo di spontaneità imprevedibile, quanto a sancire la bontà della visione scientifica: posta al culmine del processo evolutivo linguistico e conoscitivo – dunque da una visione panoramica –, essa conosce il modello e illumina la direzione. E il modello è la scienza stessa. Avremo modo di vedere, tuttavia, proprio con Ong quanto la scrittura sia “appropriativa e imperialistica”; e Aurox ci mostrerà che lo studio e la correlata evoluzione grammaticalizzante delle lingue sono frutto di “dominazione e accaparramento” da parte di una sola trazione di sapere metalinguistico: quella della *littera*¹³⁵.

L'antropologia culturale – lo ricordiamo – rientra per Remotti nel novero delle concezioni antropologiche formulate dall'uomo: essa pretende di essere scientifica. Memori di questa

¹³⁰ Ivi, p. 49.

¹³¹ Id., *Un altro mondo è possibile*, cit., p. 5, 17. Vedi *infra*: § 2.4.

¹³² Augé, J.P. Colleyn, *Antropologia del mondo contemporaneo*, cit., p. 119.

¹³³ Augé, *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., pp. 163-164.

¹³⁴ Id., *Chi è dunque l'altro?*, cit., p. 249.

¹³⁵ Vedi *infra*: § 5.1, 5.6.

autocritica disciplinare, potremmo allora dire che l'antropologia culturale pare solo pretendere di essere un universo di conoscenza e non un universo di riconoscimento.

2.2. Universi di riconoscimento

L'antropologia culturale o sociale si occupa – dice Augé – del senso condiviso in una società, e dunque delle relazioni che in una società fanno senso. “L'antropologia tratta del senso che gli esseri umani in collettività danno alla loro esistenza. Il senso è la relazione, e, nel caso specifico, è l'essenziale delle relazioni simbolizzate ed effettive fra uomini appartenenti a una particolare collettività”. Ogni cultura – precisa Augé – “autorizza o impone” determinati tipi di relazioni, “rendendoli pensabili e gestibili, cioè simbolizzandoli e istituendoli”¹³⁶.

Il senso percepito dagli altri – dice Augé – “è il modo in cui essi percepiscono il proprio rapporto con gli altri che sono legati a essi”. Tale rapporto deve essere sia formulabile e pensabile (vale a dire che esso è “simbolizzato”) sia gestibile (e dunque “istituito”). Da un lato, dunque, il senso si inserisce in un sistema comune di rappresentazioni: esso si iscrive – dice Augé – in “una cosmologia, una visione del mondo e della società”. Dall'altro lato, il senso si concretizza “in un'istituzione come la famiglia, la classe d'età, la coppia, il regno o lo Stato – in breve un'istituzione di ordine giuridico o giuridico-politico dotata di regole e linguaggio propri”. Perciò, i rapporti di senso divengono “altrettanti richiami all'ordine sociale”¹³⁷.

Il singolo è immerso in un mondo di relazioni e “rapporti normali (ossia culturalmente simbolizzati e ammessi)”. Bisogna immaginare – secondo Augé – la cultura come una dimensione in cui operano sia “tratti tanto tecnici quanto istituzionali” sia “valori specifici che producono essi stessi comportamenti specifici”. In questo senso, ogni “cultura definisce una singolarità collettiva. In quanto collettiva, essa corrisponde a ciò che viene condiviso da un certo numero di uomini; in quanto singolare, a ciò che li distingue da altri uomini”. La “normalità” dei rapporti culturali si rivela una fonte potente di normatività¹³⁸.

[...] la cultura così intesa è allo stesso tempo normale e normativa. È, per coloro che vi sono nati, nell'ordine naturale delle cose, e l'ordine naturale delle cose è concepito come qualcosa che si impone da solo con una sorta di forza immanente. Di conseguenza noi concepiamo spesso la cultura degli altri come

¹³⁶ M. Augé, *Il senso degli altri*, cit., p. 37; Id., *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction*, Elèuthera, Milano 2011, p. 10. Cfr. M. Augé, J.P. Colleyn, *Antropologia del mondo contemporaneo*, cit., p. 17.

¹³⁷ Id., *Perché viviamo?*, cit., p. 39, 73; Id., *La guerra dei sogni*, cit., p. 19.

¹³⁸ M Augé, *Il senso degli altri*, cit., p. 37, 64.

qualcosa di naturale; più precisamente, l'etnologia cerca di spiegare un certo numero di dati locali (enunciati formali o comportamenti consueti) che sembrano rinchiudere una società (allo stesso tempo definendola come tale) in una doppia griglia di intelligibilità: ogni società ha le proprie norme di interpretazione del reale ed è rispetto a queste norme che gli etnologi occidentali o quelli assimilati all'Occidente intendono interpretarla.¹³⁹

All'interno di questo universo di senso, ogni individuo – dice Augé – si pone in una doppia relazione: quella con le collettività, a cui egli appartiene o non appartiene, e quella con altri individui. Sul primo asse di relazioni, “si determinano le appartenenze successive che definiscono le diverse identità di classe di un individuo. Va dal valore più individuale al più collettivo, e dal meno inglobante al più inglobante”. Il secondo asse di relazioni, invece, “mette in gioco le categorie più astratte e relative del medesimo e dell'altro, che possono essere individuali o collettive”. Si vede dunque come – per Augé – l'identità sia sempre implicata nella relazione con l'alterità. “La coppia identità/alterità rinvia dunque a una doppia opposizione – fra individuo e collettività da una parte, medesimo e altro dall'altra – che del resto corrisponde alla doppia natura dell'atto rituale”¹⁴⁰.

Augé introduce qui il ruolo del rito, come atto sociale che “ha come obiettivo essenziale di stabilire, di riprodurre o di rinnovare le identità individuali e collettive”. Esso consiste essenzialmente nella “realizzazione di alcuni gesti in un ordine prescritto; tali gesti possono essere accompagnati o meno da parole [...], e sono costituiti da segni formali [...] e da una manipolazione di oggetti o sostanze”. La doppia natura del rito a cui l'Autore fa riferimento consiste nel fatto che il rito, mentre è “unico per ognuno di coloro che ne sono l'oggetto (si viene iniziati solo una volta e si tratta di un evento fondamentale di ogni vita individuale), è assolutamente ricorrente per tutti coloro che non ne sono ancora o non ne sono più direttamente l'oggetto”. Il rito introduce – dice ancora Augé – una mediazione “al centro dei due assi individuale/collettivo e medesimo/altro”: una “mediazione dell'apparenza e della parola”. Esso, cioè, inserisce “con la sua sola esistenza una sorta di terzo termine”. In questo senso, “il rito è mediatore, creatore di mediazioni simboliche e istituzionali che permettono agli attori sociali di identificarsi ad altri e di distinguersene, insomma a stabilire mutualmente dei legami di senso (di senso sociale)”¹⁴¹.

L'esecuzione dell'atto rituale – nota Augé – può essere descritta con precisione dall'etnologo, “ma il rito assume il suo senso più pieno solo in rapporto al tempo in cui si colloca, allo spazio in cui si svolge e agli attori che mette in scena”. Non a caso, il compito dello studioso – che è un compito di comprensione e spiegazione – richiede di contestualizzare il fatto osservato: contesto

¹³⁹ Ivi, pp. 64-65.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 37-39. Cfr. Id., *Un altro mondo è possibile*, cit., p. 23; Id., *Cuori allo schermo*, cit., p. 114.

¹⁴¹ M Augé, *Il senso degli altri*, cit., pp. 38-39, 45; Id., *La guerra dei sogni*, cit., p. 19; Id., *Perché viviamo?*, cit., p. 70.

che l'antropologia vede grazie al suo strabismo, cioè operando comparazioni su scala generale. “La descrizione minuziosa dei comportamenti umani nel loro contesto storico e culturale, da un lato, e il confronto con altre forme nel tempo e nello spazio, dall'altro, sono le basi della capacità di analisi propria dell'antropologia”¹⁴².

Possiamo oramai comprendere che cosa intende Augé quando sostiene che l'antropologia culturale tratta del senso degli altri: “il senso di cui si tratta è il senso sociale, cioè l'insieme dei rapporti simbolizzati, istituiti e vissuti tra gli uni e gli altri all'interno di una collettività che questo insieme permette di considerare tale”. Detto altrimenti: “qualunque sia il livello al quale si applica la ricerca antropologica, essa ha per oggetto l'interpretazione dell'interpretazione che altri danno alla categoria di *altro* ai vari livelli spaziali e sociali”. Un compito che Augé considera evidentemente non limitato ad alcune società e culture, escludendone altre. Al contrario, egli rivendica un'antropologia “generalizzata” e dunque – come abbiamo visto – finanche un'antropologia dell'altro in noi. In questo, la solidarietà con Remotti è piena; merito, forse, la logicità metodica della deduzione, che segue alla sussunzione della nostra società sotto la categoria generale di cultura antropologica¹⁴³. Non sorprende, allora, che compaia proprio l'espressione cara a Remotti di antropologia di antropologie, qui declinata con una metafora solo apparentemente casuale, il cui peso comprenderemo al termine del nostro percorso: l'idea di disegnare una mappa del mondo umano.

Se l'antropologia è innanzitutto un'antropologia dell'antropologia degli altri, è perché non esistono società che non abbiano definito, in modo più o meno rigoroso, una serie di rapporti “normali” (istituiti e simbolizzati) tra generazioni, fratelli, uomini e donne, alleati, lignaggi, classi di età, uomini liberi e schiavi, indigeni e stranieri ecc. Il primo compito dell'antropologia è di stabilire questa mappa dell'identità e dell'alterità relative.¹⁴⁴

Con un'affermazione che può essere accostata a Remotti, Augé afferma che “ogni sistema di organizzazione e di dominio del mondo – sia che quest'ultimo abbia limiti geografici più o meno estesi o che lo si voglia, come oggi, coesteso al pianeta – ha prodotto teorie dell'individuo, del mondo e dell'evento”. L'antropologia è allora interpretabile come la scrittura o il disegno (*graphein*) di una mappa, che raccolga al suo interno – con un effetto sinottico – le antropologie degli altri. Queste stesse sono a loro modo delle mappe di senso, che permettono agli uomini di convivere in società e di sopravvivere nel mondo. Del resto, la cultura – dice Augé – comprende

¹⁴² Id., *Perché viviamo?*, cit., p. 70; M. Augé, J.P. Colleyn, *Antropologia del mondo contemporaneo*, cit., p. 31.

¹⁴³ M. Augé, *Il senso degli altri*, cit., pp. 11-12; Id., *Nonluoghi*, cit., pp. 46-47.

¹⁴⁴ Id., *Il senso degli altri*, cit., pp. 11-12. Per l'espressione “antropologia dell'antropologia degli altri”, vedi anche Id., *Nonluoghi*, cit., p. 71. Sulla mappa e sul suo legame col foglio-mondo in Sini, vedi *infra*: § 13.6.

quei “procedimenti attraverso i quali le società umane hanno cercato di padroneggiare il mondo, intellettualmente e praticamente”. Una descrizione – notiamo noi – che appare valida tanto per il giro breve delle antropologie indigene quanto per il giro lungo della scienza antropologica. Precisa Augé: tali procedimenti “hanno avuto l’effetto di regolare la vita degli uomini commisurandola all’universo controllabile e hanno avuto l’utilità di far vivere e sopravvivere la specie”¹⁴⁵.

Ora, l’antropologia come scienza avrebbe – secondo Augé – il merito di comprendere altresì i rischi intrinseci di questi processi culturali generali. Un merito tanto maggiore, in quanto – secondo l’Autore – “lungi dal limitarsi alle società in cui l’antropologo li snida più facilmente, questi rischi minacciano ogni società e tutti gli individui della società”. Augé intende qui i “rischi del riconoscimento”, concetto che l’autore oppone a quello di conoscenza. Se questa è critica e autocritica – sul modello della scienza, come già sappiamo – quello è chiuso e circolare¹⁴⁶.

È indicativo che il modello dell’universo di riconoscimento sia fornito dalle società cosiddette tradizionali, dove – dice Augé – è testimoniata una “sistematica volontà di totalizzazione”, che si esprime nelle interpretazioni di eventi a cui si vuole dare un senso. “Si tratta proprio di un totalitarismo intellettuale o, se si vuole, di un olismo, alle cui conseguenze pratiche nessuno può sottrarsi”. In un intervento continuo di riaggiustamento e traduzione, con passaggi tra registri diversi, l’interpretazione qui non lascia mai spazio per l’errore, ma solo per una conferma della diagnosi (opportunamente riformulata)¹⁴⁷.

Augé usa l’espressione di “fantasma indigeno” per indicare la credenza in una “società ancorata da tempi immemorabili nella perennità di una terra non scalfita, al di là della quale nulla è veramente pensabile”. Qui regna un “mondo chiuso, fondato una volta per tutte e di cui dunque, in senso stretto, non c’è nulla da conoscere [...]. Bisogna, semmai, *riconoscersi*”. Ogni avvenimento viene interpretato e inserito in un discorso di diagnostica circolare e sempre confermato¹⁴⁸. In queste visioni del mondo – o “cosmologie”, per usare un termine ricorrente in Augé – ciò che si cerca di negare è il carattere eversivo e contingente dell’evento, subito ritradotto in una confortante spiegazione coerente con l’ordine “normale”. Augé chiama le culture di questo tipo “culture dell’immanenza”, ma nota che in verità ogni società ha “la propria dimensione immanente”. “Gli individui e i gruppi umani in maggioranza privilegiano la sicurezza di un ambiente a loro noto a un avvenire prefigurato e si sforzano di limitare per quanto è possibile la portata dell’evento”¹⁴⁹.

Il modello dell’universo di riconoscimento, una volta configurato dallo sguardo antropologico, può permettere un’analisi generalizzata:

¹⁴⁵ Id., *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., p. 16; Id., *Il senso degli altri*, cit., p. 93.

¹⁴⁶ Id., *Il senso degli altri*, cit., p. 93.

¹⁴⁷ Ivi, p. 94.

¹⁴⁸ Id., *Nonluoghi*, cit., pp. 64-65.

¹⁴⁹ Id., *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., pp. 19, 29.

Non c'è infatti società che non abbia tentato di padroneggiare intellettualmente il mondo nel quale si trova costruendo per suo uso personale una immagine dell'uomo, dei rapporti inter-umani, della natura e dei rapporti fra uomo e natura. Ma questa tentazione deriva non tanto, mi pare, dal desiderio di conoscere, quanto dall'esigenza di senso, dall'esigenza di "riconoscersi" in questa immagine. Per un corto circuito del pensiero, attestato ovunque, gli uomini desiderano non tanto conoscere il mondo quanto piuttosto riconoscersi in esso, sostituendo alle indefinite frontiere di un universo in fuga la sicurezza totalitaria dei mondi chiusi.¹⁵⁰

Come dice Augé, questa "vertigine della chiusura da cui deriva la costituzione di un universo siffatto non è appannaggio delle società lignatiche o delle società primitive. Noi ne sperimentiamo gli effetti quotidianamente". Per non citare che alcuni esempi: dalle "comunità di lavoro, di svago o di opinione" all'azienda, dal partito politico ai movimenti nazionalisti, sono tutti – per Augé – dei "sistemi di riconoscimento". Un individuo "può riconoscersi, se occorre anche in modo contraddittorio, in molteplici universi di riconoscimento". Inoltre, alcuni universi sono più chiusi di altri. In ogni caso, essi tendono a non riconoscersi reciprocamente, dal momento che "si pensano veramente come universali". Inevitabile – per Augé – è dunque "una condizione di misconoscimento reciproco": ciò che marca la differenza con la conoscenza, vale a dire con la conoscenza scientifica¹⁵¹.

Da un punto di vista spaziale, Augé introduce qui il concetto di "luogo antropologico" (che si opporrà ai "nonluoghi" nel mondo globalizzato). Il luogo è – per l'Autore – il centro dei riferimenti identitari di un individuo: nel luogo ci si definisce e ci si sente "a casa". "Il luogo antropologico si definisce innanzi tutto come il luogo del *chez soi*, 'a casa propria', il luogo dell'identità condivisa, il luogo comune a coloro i quali, abitandolo insieme, sono identificati come tali da chi non lo abita". Pertanto, il luogo è anche lo spazio delle relazioni con quegli altri che fanno parte del "noi"; è dunque uno spazio simbolizzato, i cui riferimenti sono riconosciuti dalla comunità. Infine, il luogo – dice Augé – è storico, "dal momento in cui, coniugando identità e relazione, esso si definisce a partire da una stabilità minima. Lo è nella misura in cui coloro che vi vivono possono riconoscersi nei riferimenti che non devono essere oggetti di conoscenza". In questo senso, il luogo – dice Augé – "sfugge alla storia come scienza"; al contrario, esso vive nel calendario rituale che rievoca passato memorabile e lo riattiva. "In un luogo così – conclude Augé – ci si riconosce. È il centro

¹⁵⁰ Id., *Il senso degli altri*, cit., p. 94.

¹⁵¹ Ivi, pp. 95-97.

orientato, contrassegnato, simbolizzato degli universi di riconoscimento che abbiamo già ricordato, universi da cui deriva ogni sapere e che non sono dunque in sé oggetti di conoscenza”¹⁵².

Ecco, dunque, il bagaglio di sapere che l’antropologia culturale ha via via accumulato nel suo giro lungo. “La lezione dell’Africa” – come dice Augé – e degli “angoli di mondo” si rende ora disponibile per un ribaltamento: nei termini di Remotti parleremmo di riflesso, vista la funzione di specchio che l’antropologia culturale ha per noi occidentali. Questo sapere è supposto conoscere e rappresentare il mondo come una mappa: tale metodo grafico funziona tanto sugli altri quanto su noi; anzi, esso prevede la sua falsificabilità e dunque la sua perfettibilità infinita, secondo un ragionevole criterio di autocritica. L’evidente efficacia mostra allora la via. Da un’idea di etnologia praticata – come dice Augé – “da parte degli ‘altri’ diventati ‘noi’”, si concepisce un’utopia. La globalizzazione tecnologica, del resto, rende questo progetto possibile: potremmo anzi dire che lo attrae. Questo, almeno, è il nuovo “contesto storico e culturale” che l’antropologo conosce e riconosce attorno a sé.

2.3. Eccessi della surmodernità

Il nuovo scenario mondiale “non modifica – dice Augé – l’oggetto intellettuale dell’antropologia, cioè le relazioni tra gli uni e gli altri, così come sono stabilite e pensate in un contesto dato”. D’altro canto, l’antropologo si sforza precisamente di inserire l’oggetto di ricerca “nel suo contesto, o meglio, nei suoi contesti (politico, geografico, ecologico, storico, ecc.)”. Ora, con il termine “mondializzazione” Augé intende un complesso di almeno due realtà diverse fra loro: la globalizzazione e la coscienza planetaria. “La globalizzazione è quella del libero mercato economico e delle reti tecnologiche che permettono la comunicazione in tempo reale. La coscienza planetaria, ogni giorno più diffusa, è insieme ecologica e sociale”¹⁵³.

La globalizzazione tecnologica definisce prima di tutto l’insieme delle reti di comunicazione (radio, telefono, televisione, internet, ecc.) oggi estese alla Terra intera. Queste reti, con la diffusione di immagini e messaggi da un capo all’altro del pianeta, anche grazie ai satelliti, costituiscono l’equivalente di una cosmologia che potremmo chiamare cosmotecnologia. Viviamo in effetti in un mondo saturo di immagini, al quale alcune istituzioni imprimono forme più o meno strutturate e regolari (per esempio, i telegiornali). Siamo abituati a raggiungere chi vogliamo e quando vogliamo. Nel complesso, la diffusione di immagini e

¹⁵² Ivi, pp. 110, 115; Id., *Nonluoghi*, cit., pp. 72-73. Cfr. Id., *Chi è dunque l’altro?*, cit., pp. 48-49; Id., *Cuori allo schermo*, cit., pp. 59-60; Id., *Perché viviamo*, cit., pp. 95-97.

¹⁵³ Id., *Perché viviamo?*, cit., pp. 90-91; Id., *Nonluoghi*, cit., pp. 10-11.

messaggi attraverso uno spazio tanto saturo quanto impalpabile, la rotazione dei satelliti che riflettono su un'estremità della Terra i segnali partiti dall'altra estremità esprimono quasi fisicamente la rotondità del pianeta: immagini e messaggi lo ricoprono, lo circondano, lo cingono, dando conto di avvenimenti che senza quelle immagini e quei messaggi non esisterebbero, almeno in quella scala, esprimendo l'esiguità del nostro spazio e dandoci la sensazione di un eccesso di senso. È proprio qui il loro ruolo cosmologico: raccontano tutto, rendono conto di tutto, spiegano tutto, ma questa totalità rinvia solo a loro stessi, come il mito rinvia solo al mito. Queste tautologie, queste ridondanze sono per natura rassicuranti; ci immergono nel mondo dell'uguale, ci proteggono dall'avvenimento e dalla contingenza, ci impongono l'evidenza del presente.¹⁵⁴

Cominciamo a comprendere la direzione critica di Augé al mondo tecnologico globalizzato: la circolarità dei riferimenti e la saturazione dell'informazione creano anch'essi una "vertigine della chiusura". La cosmotecnologia si rivela, così, simile ad un universo di riconoscimento; tuttavia, la presenza massiva delle immagini comporta un rischio nuovo rispetto alle società tradizionali. D'altro canto, le tecnologie di informazione e comunicazione hanno un effetto positivo per Augé: la nascita di una coscienza planetaria. Quest'ultima è tanto ecologica quanto sociale: da un lato, ci rendiamo conto di abitare uno stesso pianeta, e la fragilità del suo ecosistema è anche la nostra; dall'altro lato, diventiamo consapevoli del divario sempre crescente tra ricchezza e povertà¹⁵⁵. Questa nuova e in parte ancora futura coscienza – come si può comprendere – è indispensabile al progetto utopico di Augé di un'educazione globale: progetto che intende appunto risvegliare negli individui la consapevolezza della comune appartenenza al genere umano¹⁵⁶.

L'epoca che stiamo vivendo è caratterizzata – dice Augé – “da potenti movimenti di accelerazione e di eccesso”. L'Autore propone il termine “surmodernità”, il cui prefisso vorrebbe esprimere l'idea di “prolungare, accelerare e complicare gli effetti della modernità”. Accelerazione della storia, restringimento dello spazio e individualizzazione dei destini sono i tre caratteri della nostra epoca, effetto di altrettanti eccessi. Il primo è un eccesso di tempo: gli avvenimenti sono sovrabbondanti, continuamente aggiornati come “ultime novità” dall'informazione mediatica; la storia è imminente e ci incalza, si avvicina sempre di più. “Abbiamo la storia alle calcagna”, dice Augé. Non è chiaro dove si stia andando; di certo, “ci stiamo andando sempre più veloci”. Il secondo eccesso è di spazio, ciò che ne implica anche e paradossalmente un restringimento. I mezzi di trasporto sono sempre più veloci e le distanze in questo senso diminuiscono; i media ci danno immagini in tempo reale dell'altro capo del mondo e finanche il nostro pianeta è continuamente fotografato dallo spazio: spazio, d'altronde, oramai meta di turismo e di progetti esplorativi. In

¹⁵⁴ Id., *Perché viviamo?*, cit., p. 91.

¹⁵⁵ Ivi, pp. 92-93; Id., *Nonluoghi*, cit., pp. 10-11. Cfr. Id., *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., pp. 46-47.

¹⁵⁶ Id., *Un altro mondo è possibile*, cit., pp. 68-69.

questo senso, lo spazio è anch'esso sovrabbondante e rimpicciolito. Il terzo eccesso è l'eccesso di individualismo: ogni individuo – dice Augé – “è direttamente preso a testimone”, diviene l'oggetto esclusivo dei messaggi personalizzati che lo schermo gli rivolge. Il riferimento mediatico è, cioè, sempre di più il singolo, in un percorso apparentemente libero ma solitario: “a ognuno la sua cosmologia – dice Augé – ma, anche, a ognuno la sua solitudine”¹⁵⁷.

La surmodernità è invasa dalle immagini; e a loro volta le immagini invadono la nostra vita. Augé mette in allarme per le possibili ricadute di un’“assuefazione” ad un mondo veicolato dalle immagini. Esse sono ovviamente tra loro diverse, tuttavia provocano nell'insieme un effetto di livellamento sullo stesso piano: al tempo stesso di iperrealismo e di spettacolarizzazione. Il turismo è per Augé un buon esempio: il turista viaggia tra due tipi di immagini, quelle pubblicitarie che creano in lui un senso di attesa, quelle scattate *in loco* che serviranno da ricordo e da prova. “Il viaggio diventerà ben presto analogo a una verifica: per non deludere, la realtà dovrà assomigliare alla sua immagine”¹⁵⁸.

Il mondo è così restituito in una tonalità omogenea e ridonante. Le immagini mediatiche “appartengono tutte a quella che potremmo chiamare la nostra nuova cosmologia: una cosmologia che aspira a essere planetaria”. Le immagini – dice Augé – sono “implicitamente normative”: rimandano alla nostra dimensione, le riconosciamo e ci riconosciamo in esse, le riceviamo in modo passivo. L'immagine “esercita un'influenza, possiede una forza che eccede di molto l'informazione obiettiva di cui è portatrice”. Essa è onnipresente, la sua informazione sul reale tende a sostituirsi al reale: l'individuo – dice Augé – è così sempre più isolato e al contempo sempre più connesso. In un'ubiquità tecnologica, per cui il viaggio è virtuale, l'individuo può informarsi e comunicare sempre e istantaneamente: nei termini di Augé, questo è il mondo immaginifico di *Homo communicans*. “La surmodernità – sintetizza l'Autore – appare quando la storia diventa attualità, lo spazio immagine e l'individuo sguardo”¹⁵⁹.

Può forse essere utile richiamare la posizione di un altro grande conoscitore del mondo mediatico contemporaneo come Peppino Ortoleva, che sviluppa una teoria del nostro “universo narrativo” di consumo come caratterizzato dalla circolazione di “miti a bassa intensità”¹⁶⁰. L'aspetto che qui interessa è la massificazione e l'onnipresenza – secondo Ortoleva – di racconti e narrazioni per il largo consumo, i cui schemi di base facilmente riconoscibili si richiamano da un genere

¹⁵⁷ Id., *Il senso degli altri*, cit., pp. 116-117; Id., *La guerra dei sogni*, cit., p. 27; Id., *Chi è dunque l'altro?*, cit., pp. 45-46. Cfr. Id., *Nonluoghi*, cit., pp. 52-61.

¹⁵⁸ M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 53-54; Id., *Chi è dunque l'altro?*, cit., pp. 54-55.

¹⁵⁹ Id., *Perché viviamo?*, cit., p. 46-47; Id., *Il senso degli altri*, cit., p. 116; Id., *Rovine e macerie*, cit., pp. 58-63; Id., *Nonluoghi*, cit., p. 54.

¹⁶⁰ P. Ortoleva, *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2019. Cfr. P. Ortoleva, *Il secolo dei media. Stili, dinamiche, paradossi*, Il Saggiatore, Milano 2022.

all'altro e da un contesto all'altro: dalla pubblicità alla serie televisiva, dal giornalismo al videogioco, dalle leggende urbane ai record sportivi. La pervasività di miti a scala ridotta e per così dire facilitata, perfetta per un consumo disattento e quotidiano e per una continua sostituibilità accattivante, è – secondo l'autore – oggi potenziata dal mondo tecnologico. Le fonti di comunicazione e informazione sono sempre più a portata del singolo, spesso per un consumo individuale se non privato; l'industria culturale propone oramai un'offerta sterminata; c'è sempre un prodotto narrativo adatto, per ogni tempo e luogo e per ogni cliente, anche perché tendenzialmente si assomigliano tutti. Proprio questa impercettibile normalità data per scontata è la forza – dice Ortoleva – dei miti a bassa intensità. Essi non si fondano sull'autorevolezza della tradizione, ma sulla “rassicurante regolarità della ripetizione che si radica nella vita di ciascuno”. È la potenza dell’“automatismo” – come dice Ortoleva – ossia “la regolarità delle consuetudini” che determina l’interiorizzazione “di valori, di simboli, di significati, di riferimenti”. Del resto, anche i miti a bassa intensità svolgono il loro ruolo cosmologico: “il ruolo di dare un senso ad aspetti della vita personale e collettiva. Il ruolo, appunto, dei miti”¹⁶¹.

L'assuefazione alla mediazione dell'immagine ha i suoi effetti più gravi, secondo l'Autore, sulle relazioni, e dunque su quel complesso e vitale processo che coniuga – come abbiamo visto – identità, alterità e senso comune. Ricordiamo il ruolo centrale che Augé riconosce al rito nel fondare come mediatore il senso sociale: per il suo legame col tempo e con lo spazio; per la sua dimensione tanto singolare quanto plurale, dunque relazionale; per l'unicità irripetibile inserita in una ripetizione sociale. L'immagine – dice Augé – prende il posto della mediazione producendo così una “finzionalizzazione sistematica” che genera una crisi di senso: crisi dei simboli e delle istituzioni. La mediazione dell'immagine semplifica e sclerotizza ciò che Augé chiama “immaginario e memoria comuni”, provocandone un inaridimento. L'immaginario e la memoria comuni “costituiscono una totalità simbolica in riferimento alla quale un gruppo si definisce, e attraverso la quale esso si riproduce lungo le generazioni con modalità immaginarie”. La finzionalizzazione sistematica comporta invece “un blocco rituale, un deficit simbolico, un indebolimento delle mediazioni”, che possono portare ad una crisi di senso. “Aver sostituito i media alle mediazioni contiene in sé la possibilità di violenza”, denuncia Augé. “Che la relazione con il mondo si irrigidisca o si virtualizzi, essa sottrae l'identità alla prova dell'alterità. Crea così le condizioni della solitudine e rischia di generare un io tanto fittizio quanto l'immagine che esso si fa degli altri”¹⁶².

¹⁶¹ P. Ortoleva, *Miti a bassa intensità*, cit., pp. 5-22 e *passim*.

¹⁶² Id., *La guerra dei sogni*, cit., pp. 10-12, 20, 29-30, 57;

La surmodernità come epoca dell'eccesso – di tempo, di spazio, di individualismo e di immagini – è produttrice di spazi che non sono né identitari né relazionali né storici, ma semmai sono concepiti per realizzare al meglio l'eccesso surmoderno. Augé chiama questi spazi “nonluoghi”: in essi la circolazione, il consumo e la comunicazione sono performati alla perfezione. Autostrade, stazioni di servizio, aeroporti, mezzi di trasporto; supermercati, catene di hotel, parchi divertimenti; schermi, piattaforme, gruppi online: sono tutti esempi validi di ciò che Augé intende per “nonluoghi”.

Questi spazi hanno tutti un'aria di “déjà-vu”. E uno dei modi migliori di resistere al senso di spaesamento in un paese lontano è sicuramente quello di rifugiarsi nel primo supermercato in cui ci si imbatte. Se hanno quest'aria di “déjà-vu”, è ovviamente perché si somigliano (quantunque alcuni, grazie all'iniziativa di qualche architetto, si distinguano per originalità), ma anche perché si sono effettivamente già visti, in televisione o nei dépliant pubblicitari: fanno parte di quel mondo colorato, cangiante, confortevole e ridondante la cui immagine viene proposta dalle agenzie turistiche. Oltre che ridondanti, essi sono anche spazi del troppo-pieno: queste due caratteristiche si rafforzano reciprocamente. Un grande aeroporto come Heathrow è un centro commerciale famoso nel mondo. La televisione è onnipresente negli aeroporti (con la notevole eccezione di Roissy). Le grandi catene alberghiere cingono tutt'attorno gli aeroporti ed evitano al passeggero “in transito” di doversi allontanare per raggiungere la città che essi servono. Gli aeroporti sono sempre più dei nodi autostradali e ferroviari. Negli ipermercati più importanti sono presenti tutti i servizi, in particolare le agenzie di viaggio e le banche. La radio e la televisione funzionano ovunque, anche nelle stazioni di servizio lungo le autostrade, che si trasformano anch'esse in complessi turistici, con ristoranti, centri commerciali e spazi per i giochi dei bambini. Gigantesco gioco di specchi che, da un capo all'altro delle zone più attive del mondo, offre a ogni consumatore un riflesso della sua frenesia.¹⁶³

Il nonluogo è uno spazio meno simbolico che codificato: “tutta una segnaletica e un insieme di messaggi specifici (attraverso schermi, e voci sintetiche) assicurano la circolazione di passanti e passeggeri”. Nel suo universo ben organizzato e riconoscibile, pronto all'uso individuale, è certo possibile – nota Augé – che qualcuno si senta “libero del peso della relazione” e vi ritrovi un senso di sicurezza, grazie alla ripetitività e – dunque – all'assenza di eventi imprevisti. I parchi di divertimento o i club vacanze, le grandi catene alberghiere o commerciali “riproducono più o meno lo stesso ambiente, trasmettono lo stesso tipo di musica nei reparti o negli ascensori e propongono sempre gli stessi prodotti, facilmente identificabili, da un capo all'altro del pianeta”. Essi – dice Augé – sono “l'equivalente finzionale delle cosmologie”, ossia luoghi di riconoscimento stereotipato e dunque confortevole. Augé chiama questi universi “bolle di immanenza”. Sono più

¹⁶³ Id., *Rovine e macerie*, cit., pp. 87-88.

materiali e più leggibili di una cosmologia; d'altro canto, non sono simbolizzate, bensì codificate: le relazioni interpersonali sono ricondotte “a un codice di buona condotta fra utenti”. Le bolle di immanenza sono delle “parentesi che si possono aprire e chiudere a discrezione, in cambio di soldi e conoscendo qualche codice elementare”¹⁶⁴.

È interessante che Augé colga nei nonluoghi un’“invasione dello spazio da parte del testo”. I nonluoghi, infatti, “si definiscono anche attraverso le parole e i testi che ci propongono”. Prescrizioni, proibizioni, informazioni; messaggi e segnaletiche che fanno uso di immagini, di ideogrammi oppure della lingua naturale; cartelloni, pannelli luminosi, voci diffuse da altoparlanti: il nonluogo è saturo di indicazioni d'uso corretto del servizio, di avvisi pubblicitari, di ultime notizie e novità in aggiornamento continuo. “Così, si organizzano condizioni di circolazione in spazi entro i quali si sa che gli individui interagiscono solo con dei testi”. Dalla grande stazione ferroviaria all'ipermercato, dal distributore automatico di bevande allo sportello autostradale: tutte le interpellanze – dice Augé – “mirano simultaneamente, indifferentemente, a ciascuno di noi (‘grazie per la vostra visita’, ‘buon viaggio’, ‘grazie per la vostra fiducia’); non importa chi di noi: esse fabbricano l’‘uomo medio’, definito come utente del sistema stradale, commerciale o bancario”¹⁶⁵.

L'attenzione è portata da Augé alla testualità onnipresente nell'esperienza immersiva del nonluogo: esso si configura come un universo di riconoscimento tecnologico e grafico, in cui si ambienta una cosmotecnologia, ossia una bolla di immanenza riconoscibile nella sua regolarità metodica e codificata. Proprio il codice o, meglio, l'intreccio di codici grafici permette di realizzare un sistema organizzato per l'uomo medio: egli è l'utente tipo, nel senso di tipizzato dalla regolarità astratta e generale del procedimento tecnico-grafico. “Parlare del metrò significa, dunque, parlare anzitutto di lettura e di cartografia”¹⁶⁶.

Il nuovo spazio globale di cui si ha coscienza – una coscienza planetaria – sembra essere dipendente dalla tecnologia di informazione e comunicazione: non solo nel senso che esso ne è – come dice Augé – invaso, ma più radicalmente esso ne è il prodotto. Possiamo immaginare lo spazio del nonluogo come generato dall'operatività delle tecnologie di informazione e comunicazione, nel senso in cui Accoto intende la riorganizzazione spaziale permessa dall'uso del software: ciò che egli chiama “transduzione”. Accoto fa due esempi calzanti con la prospettiva di Augé: al check-in di un aeroporto oppure alla cassa di un supermercato – due luoghi computerizzati

¹⁶⁴ Id., *Perché viviamo?*, cit., pp. 95-96; Id., *La guerra dei sogni*, cit., pp. 115-116.

¹⁶⁵ Id., *Nonluoghi*, cit., pp. 108-111. Cfr. M. Augé, *Un etnologo nel metrò*, Elèuthera, Milano 2010, pp. 55-58.

¹⁶⁶ Id., *Un etnologo nel metrò*, cit., p. 34.

e dunque progettati per il funzionamento del software –, quella spazialità perde il suo senso se la tecnologia smette di funzionare. Come si dice, il sistema va *in panne*¹⁶⁷.

In un senso più profondo, la coscienza planetaria auspicata da Augé è concepibile e realizzabile solo in un mondo graficamente globalizzato. Ciò non è dissimile, del resto, dalla possibilità di concepire e realizzare la scienza antropologica, la quale – come riconoscono Augé e Colleyn – è un prodotto della scrittura: in particolare, è un prodotto della scrittura alfabetica. Il paragone proposto da Augé tra lingua e cultura, entrambe soggette all’evoluzione, è in questo senso indicativo: solo nella cultura occidentale – come vedremo grazie ad Auroux – si è concepito il progetto di studiare e spiegare tutte le lingue del mondo. Progetto teorico, sguardo della *theoria* filosofica e poi storica e scientifica: lo sguardo panoramico educato all’abc democratico universale.

2.4. Educazione planetaria

Augé rileva la necessità di una prospettiva sul mondo contemporaneo che riesca ad uscire dall’effetto immersivo della sua evidenza: un punto di vista da cui sia possibile mettere in discussione la nostra cosmologia abituale. Egli afferma, cioè, l’esigenza di aprire una distanza, di produrre un distacco, da cui poter “evidenziare le incoerenze e le tensioni di un sistema che sacralizza il presente e l’immagine”. Augé cerca dunque una prospettiva critica sull’oggetto di ricerca indagato dalla nuova *antropologie du proche*. “I filosofi e i sociologi possono studiare il concetto di globalizzazione per coglierlo come il prodotto di una storia specifica e, in questo senso, relativizzarlo”. La contestualizzazione e la comparazione sono del resto gli strumenti critici della scienza antropologica: come abbiamo visto, l’oggetto va sì inserito nei contesti “politico,

¹⁶⁷ C. Accoto, *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, Egea, Milano 2017, pp. 90-91. Da un punto di vista giuridico, la transduzione è in sé la possibilità di sostituire il diritto con la tecnologia. Lo denuncia Heritier: “Mentre la modernità intende il diritto per lo più come comando rivolto a una libertà che può mettere in atto o meno un comportamento, tenendo conto della sanzione prevista, la tecnologia può direttamente *impedire* un comportamento: semplicemente mettendo in atto, nella progettazione di un dato manufatto, un dispositivo che obblighi a quel comportamento”: in E. Di Nuoscio, P. Heritier (a cura di), *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, Medusa, Milano 2008: 93. In logica giuridica, il passaggio può essere quello tra un dovere deontico ad un dovere anankastico o, forse meglio, aletico in quanto *legge fisica* del nuovo mondo: vedi G. Lorini, *Anankastico in deontica*, Led, Milano 2017, pp. 22-23 e *passim*. Il sistema, cioè, *funziona* così non perché ci sia una norma da rispettare, ma perché quelle sono – come dice Accoto – le sue “condizioni di esistenza”. Occorre non dimenticare che il *design* – per usare la terminologia di Floridi – del nuovo mondo transdotto è frutto di un progetto. Pur se relativa all’uso della tecnologia in campo bellico – ma facilmente generalizzabile –, si veda la posizione di Dumouchel e Damiano: “la devoluzione della capacità di scegliere a sistemi autonomi intensifica il processo di concentrazione, in pochi agenti umani, della facoltà politica e morale di decidere”: vedi P. Dumouchel, L. Damiano, *Vivere con i robot. Saggio sull’empatia artificiale*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 179. Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017; Id., *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

geografico, ecologico, storico”, ma va altresì riconosciuto come espressione di un universale, e perciò messo in relazione con altri casi dello stesso tipo¹⁶⁸.

Tuttavia, Augé considera anche un'altra forma di critica al sistema, la quale secondo l'Autore è obbligata a riprodurlo e a metterlo in mostra: è questa “la sfida lanciata dall'arte”. Augé pone un paragone interessante tra l'artista e l'officiante di un rituale. L'artista rimette in discussione le evidenze acquisite dalla cosmotecnologia, pur reiterando i suoi metodi mediatici; l'officiante di un rituale deve spesso far fronte ad un evento imprevisto, “che potrebbe minacciare l'ordine costituito”, e lo fa replicando il medesimo rituale che mette in scena il medesimo mito, ma che, proprio attuandolo, non smette d'interrogarlo. In una cultura tradizionale, se il mito può essere visto come una cosmologia chiusa e circolare, il rito come sua messa in scena lo reitera e modifica al tempo stesso¹⁶⁹. Goody ci fornirà un esempio possibile di questa situazione, descrivendo la pratica africana dei cosiddetti “altari di medicina” o “altari di guarigione”: la loro migrazione da una società all'altra – vista la frequente inefficacia terapeutica – comporta un conseguente cambiamento nel culto locale che purtuttavia resta sempre apparentemente immutato¹⁷⁰.

Augé descrive altrove in termini forti l'effetto di riconoscimento – un effetto totalizzante, tanto di sicurezza quanto di ordine – che generano le cosmologie tradizionali:

I miti sviluppano le cosmologie e i riti le mettono in opera: le vite individuali si ordinano essenzialmente sul modello così designato. Quanto più forte è l'adesione a questo modello, tanta meno libertà è presente, mentre è presente tanto più senso; gli individui non hanno voglia di fare altro da quello che gli è imposto o consentito: sanno cosa devono fare e anzi sanno meglio ancora quello che non devono fare. Il loro mondo è senza libertà ma impregnato di senso.¹⁷¹

A questa vertigine della chiusura, tuttavia, una possibile via d'uscita sembra derivare – secondo Augé – proprio dalla pratica rituale, quand'essa risponde all'evento imprevisto e tenta di riconoscerlo nel mito di riferimento, ma in questo modo ripete e varia la sua stessa cosmologia. “Il rito, in effetti, si situa doppiamente nel tempo: rispetta un protocollo e, in questo senso, s'inscrive nel passato; ma il suo obiettivo ultimo è quello di riaprire la possibilità di un futuro. Al tempo stesso ripete e inaugura. Proprio come l'arte”. Il rito – dice Augé – si sforza tuttavia immediatamente di ristabilire l'ordine. “L'arte, invece, ci invita ad aprire gli occhi”. È questa la funzione che Augé definisce di *décalage*, ossia di scarto prospettico¹⁷².

¹⁶⁸ M. Augé, *Chi è dunque l'altro?*, cit., p. 161.

¹⁶⁹ Ivi, pp. 170-171.

¹⁷⁰ Vedi *infra*: § 5.2.

¹⁷¹ M. Augé, *Perché viviamo?*, cit., p. 11.

¹⁷² M. Augé, *Chi è dunque l'altro?*, cit., p. 161, 171.

Come ricordiamo, per Augé tutte le società ospitano atteggiamenti critici: ovunque, cioè, viene praticata la distanza per “analizzare il senso” delle cose. Lo spostamento critico sembra dunque – per Augé – praticabile in modi diversi: dalla relativizzazione storica alla messa in mostra artistica, fino alla performance rituale. Quest’ultima figura, in particolare, ci pare trovi una vicinanza con l’idea di *epoché* proposta da Remotti per alcuni rituali africani, che ritagliano momenti e spazi di dubbio istituito e di messa in discussione dell’antropologia e della cosmologia indigene.

La qualificazione di pensiero critico, analitico e teorico giunge dalla scienza e dal suo metodo categorico e comparativo. Proprio facendo riferimento alla distinzione di Augé, ci si potrebbe chiedere se la scienza conosca oppure riconosca tali caratteri di scientificità nelle culture altre. Certo, la comune ed equa sussunzione sotto la fattispecie di sapere teorico-critico permette alla scienza di indicare quale sia la via del progresso, dacché in base ai suoi stessi criteri – che sono scientifici e dunque universali – essa è veramente più avanzata.

“Per pensare alle possibilità di futuro – dice Augé – c’è un modello, il pensiero scientifico, che promuove l’ipotesi come metodo”. La comunità scientifica – di cui sono esempio emblematico, per l’Autore, i grandi centri di ricerca internazionali –, col suo metodo collaborativo autocritico e democratico è un “moderno modello di ciò che potrebbe essere l’utopia realizzata di una vita sociale internazionale votata alla conoscenza e alla ricerca di base”. Secondo Augé, dunque, “si tratta di far assurgere il metodo scientifico a principio generale di azione sulla società”. La scienza, infatti, è l’unica attività umana che l’Autore riconosca come progressiva, dacché cumulativa e “sempre rivedibile”, ossia sempre perfettibile. Essa diventa via via più precisa e più vasta, permettendo di agire efficacemente sul mondo, con enormi conseguenze sulla vita sociale¹⁷³.

L’ideale della conoscenza come fine ultimo della condizione umana si situa certamente al di là dei limiti spaziali e temporali di ogni vita individuale, ma suggerisce che la vera uguaglianza tra le persone passi attraverso l’accesso alla conoscenza, attraverso l’istruzione. Designando la conoscenza come obiettivo e fine ultimo dell’umanità, si fa riferimento semplicemente all’uguale dignità di tutti gli individui. Si tratta di rispondere alla domanda fondamentale: per che cosa viviamo?, nel senso di “in vista di cosa?”¹⁷⁴.

Il ragionamento di Augé parte dalla comprensione antropologico-scientifica dell’uomo, come caratterizzato da una triplice dimensione: individuale, culturale e generale. Se l’avventura umana – per l’antropologo francese – “si svolge singolarmente in ogni coscienza individuale”, tuttavia essa costruisce la propria identità nella relazione con l’altro: relazione che è determinata “dall’apparato simbolico delle società e delle culture particolari”. Queste – come già sappiamo – possono essere

¹⁷³ Id., *Un altro mondo è possibile*, cit., pp. 5-13.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 14-15.

per Augé dei mondi chiusi se non totalitari: le cosmologie dell'immanenza, "talmente costrittive da togliere qualunque significato alla nozione di libertà individuale". Le due prime dimensioni dell'uomo trovano il loro compimento – secondo l'Autore – solo col riferimento alla terza. "La piena coscienza individuale" si realizza attraverso la coscienza dell'appartenenza al genere umano. "La tripla dimensione dell'essere umano costituisce dunque il *principio* da cui partire per poter formulare il suo stesso fine, l'effettiva universalità, e per definire l'incerto luogo della sua messa in atto: le società nella loro diversità"¹⁷⁵.

Proprio la sottolineatura del principio, tuttavia, ci invita a domandare del procedimento logico. L'essere umano generale è un concetto formulato in una particolare tradizione di pensiero: quella filosofica occidentale. La scienza antropologica ha ereditato tale concetto teorico e l'ha specificato nelle sue declinazioni culturali e sociali. Un esempio su tutti: le antropologie indigene sono qualificate come discorsi sull'uomo: quand'anche non concepissero l'uomo in sé, esse si porrebbero comunque in quella linea teorica potenziale. Così, diviene affermazione scientifica – per Augé – e dunque universalmente vera che ogni essere umano sia dotato della tripla dimensione individuale, culturale e generale. Tale stato di fatto è oramai posto a principio generale: un dato da cui partire. La conclusione del percorso logico appare dunque il punto di partenza: l'universalità è il fine a cui tendere.

Come, tuttavia, convincere tutti – in un'equa ossia uniforme coscienza planetaria – della universalità di principio?

Si delinea così la sola utopia valida per i secoli a venire, le cui fondamenta andrebbero urgentemente costruite o rinforzate: l'utopia dell'istruzione per tutti, la cui realizzazione appare l'unica possibile via per frenare, se non invertire, il corso dell'utopia nera che oggi sembra in via di realizzazione: quella di una società mondiale ineguale, per la maggior parte ignorante, illetterata o analfabeta, condannata al consumo o all'esclusione, esposta ad ogni forma di proselitismo violento, di regressione ideologica e, alla fine, a rischio di suicidio planetario.¹⁷⁶

In tutta coerenza, Augé progetta un'educazione come alfabetizzazione del mondo, al fine di informare il singolo alla testualità del sapere: al fine di istituire l'uomo medio come utente o – potremmo dire – lettore del sistema del sapere. "L'idea che quella umana sia effettivamente un'avventura, collettiva e condivisa, è legata a tale concezione generale dell'uomo". L'*idea* è finalmente riconosciuta come verità del mondo: siamo perfettamente dentro la filosofia. Se – come dice Augé – "nessun individuo sarà pienamente umano se non sarà in grado – nel suo posto e nel

¹⁷⁵ Ivi, p. 16.

¹⁷⁶ Ivi, p. 17.

suo tempo – di esservi coscientemente connesso”, allora occorre educare le coscienze. Lo scienziato antropologo occupa – per il mondo ignorante e analfabeta – il posto maieutico del primo filosofo. Anche l’indigeno degli angoli del mondo deve diventare uno studente: è in gioco, esplicitamente, l’appartenenza a una coscienza universale. “Il che implica che egli ne abbia i mezzi – scrive Augé – sia materiali sia intellettuali: se il fine dell’uomo generale è la conoscenza progressiva di sé, i singoli individui (senza distinzione di sesso o di provenienza) hanno tutti diritto alla ripartizione quotidiana dei nutrimenti materiali e intellettuali. Non è una questione morale, ma di definizione”¹⁷⁷.

La normatività della definizione *positiva* è qui accolta in tutta la sua logica evidenza. Augé si fonda sulla *univocità* della definizione, quale tecnica discorsiva universale. Del resto, definire l’essere umano non è poi metodologicamente diverso dal definire il sofista o la pesca con la lenza. Quel metodo, però, è stato creato da Platone e – come vedremo – segna una rivoluzione decisiva nel dominio della verità e della coscienza umana¹⁷⁸.

“La vera democrazia passa per una chiara definizione delle relazioni egualitarie tra tutti gli individui, tra tutti gli uni, chiunque siano, e tutti gli altri, chiunque siano”. La *conditio sine qua non* per realizzare una “società planetaria” è l’apprendimento del pensiero definitorio e non contraddittorio, di cui il filosofo ieri e oggi l’antropologo sono maestri. Uno “sforzo colossale nel settore dell’istruzione” è dunque indispensabile: solo così sarà possibile essere tutti “compagni della stessa avventura, quella della conoscenza”. Un’avventura che porterebbe – secondo Augé – l’intera umanità in una nuova epoca storica: anzi, nella storia *tout court*. “Dal momento in cui, poco alla volta, l’intero contesto diventa planetario, assistiamo alla fine della preistoria e all’ingresso dell’umanità nella storia come società planetaria”¹⁷⁹. Notiamo che ciò è in effetti ineccepibile, se la grafia diviene il mezzo tanto materiale quanto intellettuale per documentare il tempo: se diviene, cioè, storio-grafia.

Si delinea così la figura di una “società governata dal solo ideale della ricerca”. Una società ideale, libera dalle oscurità dell’ignoranza e illuminata dal sapere scientifico. Non c’è allora da stupirsi che in questa utopia scienziata e progressista siano collocati dal lato ancora meritevole di evoluzione la religione come l’oralità. Si progetta “un mondo senza dèi, senza paure e senza ingiustizie, un mondo abbastanza forte da assicurare il benessere a tutti e da dedicarsi interamente all’avventura della scienza”¹⁸⁰. Una strategia che ripete, ancora una volta, la mossa prima della

¹⁷⁷ Ivi, pp. 23-24.

¹⁷⁸ Vedi *infra*: § 10.3.

¹⁷⁹ Id., *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., p. 159; Id., *Un altro mondo è possibile*, cit., p. 56, 68-69.

¹⁸⁰ Id., *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., pp. 165-166. Sul tema dell’educazione laica e sull’insegnamento della *storia* delle religioni – contro il “proselitismo”, come dice Augé, dell’insegnamento della religione: “la pressione delle famiglie e dell’ambiente, nei primi anni, priva di libertà i bambini che vanno al catechismo” – vedi Id., *Perché*

filosofia, che si pone come rivelazione della verità contro l'incantamento dei poeti: come vedremo meglio, è in seguito a tale mossa teorica che *logos* e *mythos* divergono via via da un significato comune, fino a contrapporsi come logica e mito¹⁸¹.

Quella formulata da Augé è un'esplicita antropopoiesi su scala mondiale: proprio quel tipo di antropopoiesi che Remotti critica come furore della modernità. Come ricordiamo, secondo Remotti la modernità da un lato crede di sapere già che cos'è l'essere umano, e dunque sottovaluta il suo compito; dall'altro si pone l'obiettivo troppo elevato di un'umanità di ordine universale.

Quella di Augé è un'antropopoiesi elementare. “Come assicurare – si chiede l'Autore – le condizioni di un'utopia dell'educazione progressista (che non rinunci a migliorare le sorti dell'umanità), progressiva (che passi attraverso riforme e adattamenti), ed esplicitamente finalizzata alla realizzazione dell'individuo?”. La risposta è l'insegnamento degli elementi (*stoicheia*) della lingua e del pensiero. Occorre ridurre lo scarto “fra coloro che non hanno neppure accesso all'alfabetizzazione, a un estremo, e coloro che invece hanno accesso alle grandi ipotesi sulla nascita dell'universo o sulla comparsa della vita, dall'altro estremo”¹⁸². Per accedere alla ragione, occorre saper leggere e scrivere i *grammata*.

Solo attraversando questa soglia grafica, è possibile comprendere l'ideale di una società e di una vita votata alla ricerca del sapere. Un ideale che – come abbiamo visto – “si situa certamente al di là dei limiti spaziali e temporali di ogni vita individuale”. Occorre – potremmo dire – immergere l'umanità nel panorama della conoscenza infinita: permettere a tutti di riconoscersi in questo universo. Un miraggio a cui credere. “Si tratta allora di governare in vista del sapere, di assegnarsi il sapere come fine individuale e collettivo. Quindi, finalmente, di ritornare a un pensiero del tempo e fare una ragionevole scommessa: il giorno in cui sacrificheremo tutto al sapere, avremo in cambio ricchezza e giustizia”¹⁸³.

Se, poi, vi dicessi che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre ad esame me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta; ebbene, se vi dicessi questo, mi credereste ancora di meno. Invece, le cose stanno proprio così come vi dico, o uomini. Ma il persuadervi non è cosa facile.¹⁸⁴

viviamo?, cit., pp. 118-119; Id., *Chi è dunque l'altro?*, cit., pp. 248-249. Sull'ideale di un mondo in cui tutti diventino “improvvisamente consapevoli di non avere né dio, né padrone, di non dover nulla agli altri e di non aspettarsi niente da loro”, vedi Id., *Cuori allo schermo*, cit., pp. 150-151.

¹⁸¹ Vedi *infra*: 10.2, 12.

¹⁸² M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., p. 160; Id., *Nonluoghi*, p. 11.

¹⁸³ Id., *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., p. 167.

¹⁸⁴ Platone, *Apologia di Socrate*, 38 A. In Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 42.

Bisognerebbe domandarsi perché la società greca dell'epoca di Socrate sia restia – come le società tradizionali studiate da Augé – a lasciarsi persuadere del valore della ricerca; e perché invece lo scienziato antropologo ne è totalmente informato.

3. Una critica antropopoietica. L'esercizio filosofico di Carlo Sini

Può essere d'aiuto, a questo punto finale della nostra discussione sull'antropopoiesi di Remotti e sull'*anthropologie du proche* di Augé, dare parola a Carlo Sini, l'autore che ci accompagnerà per il percorso successivo¹⁸⁵. L'occasione per noi interessante è una critica filosofica che Sini oppone al Lévi-Strauss di *Razza e storia*¹⁸⁶. Una critica che conserva la sua validità, ci pare, se riletta in riferimento al problema remottiano del furore, della violenza e dell'impovertimento culturale, nonché all'idea di essere umano in quanto tale.

La tesi ragionevole ed “esatta”, oggetto di critica da parte del filosofo, è del resto tesi comune, non solo in antropologia ma nella nostra cultura occidentale: non vi sono fondamenti scientifici che supportino il razzismo. Per dirla con le parole di Lévi-Strauss: “nulla, allo stato attuale della scienza, permette di affermare la superiorità intellettuale di una razza rispetto a un'altra”. Né, del resto, sarebbe meno sbagliato un atteggiamento di esaltazione delle culture “esotiche” rispetto ad uno di disprezzo: “Quando cerchiamo di caratterizzare le razze biologiche in base a proprietà psicologiche particolari – avverte ancora Lévi-Strauss –, ci scostiamo dalla verità scientifica sia che le definiamo in modo positivo sia che le definiamo in modo negativo”. L'originalità dei diversi “apporti culturali”, infatti, “dipende da circostanze geografiche, storiche e sociologiche, non da attitudini distinte connesse alla costituzione anatomica o fisiologica”¹⁸⁷.

La scienza antropologica è ormai in grado di affermare che la diversità fra le culture è “un fenomeno naturale, risultante dai rapporti diretti o indiretti delle società”. Eppure, l'etnocentrismo è anch'esso un fenomeno normale, anzi l'“atteggiamento più antico”; esso “consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono più lontane da quelle con cui noi ci identifichiamo”. Del resto – ricorda Lévi-Strauss, con una nota per

¹⁸⁵ Per un primo inquadramento del pensiero filosofico di Sini, vedi F. Cambria (a cura di), *Il pensiero in pratica. Percorsi e prospettive nella filosofia di Carlo Sini*, Jaca Book, Milano 2014; L. Cristiano, *La filosofia di Carlo Sini. Semiotica, ermeneutica e pensiero delle pratiche*, Mimesis, Milano 2014; N. Comerci, *Filosofia e mondo. Il confronto di Carlo Sini*, Mimesis, Milano 2020.

¹⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002. Cfr. F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1997.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 5-6.

noi di grande interesse – la “nozione di umanità, che include, senza distinzione di razza o di civiltà, tutte le forme della specie umana, è di apparizione assai tardiva e di espansione limitata”¹⁸⁸.

L’umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta perfino del villaggio, a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome che significa gli “uomini” (o talvolta – con maggiore discrezione, diremmo – i “buoni”, gli “eccellenti”, i “completi”), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipino delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt’al più composti di “cattivi”, di “malvagi”, di “scimmie terrestri” o di “pidocchi”. Si arriva spesso al punto di privare lo straniero anche di quest’ultimo grado di realtà facendone un “fantasma” o un’“apparizione”.¹⁸⁹

Precisamente grazie a questa consapevolezza scientifica, la scienza antropologica può smascherare il “paradosso” razzista: ripudiare le “forme della specie umana” differenti dalle proprie – tacciate di essere primitive, incolte, se non disumane – significa comportarsi esattamente come il ripudiato. “L’atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i ‘selvaggi’ (o tutti coloro che si sceglie di considerare come tali) fuori dell’umanità è proprio l’atteggiamento caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi”. Lévi-Strauss rifiuta un certo “falso evolucionismo”, che legge le culture in una scala di progresso, “come *stadi* o *tappe* di un unico svolgimento che, muovendo da uno stesso punto, debba farle convergere verso una stessa meta”. Ad esso, l’antropologo oppone le “immense conquiste del darwinismo”, nel quale – precisa – “la parte lasciata all’interpretazione è minima”¹⁹⁰.

Dopo questo breve *excursus* nelle pagine dell’antropologo francese, possiamo apprezzare la critica mossa da Sini. Essa tocca immediatamente quel punto cieco che abbiamo *cominciato a vedere* in Remotti.

L’affermazione di Lévi-Strauss che, “allo stato attuale della scienza”, nulla supporta la tesi della superiorità e inferiorità delle razze umane è – dice Sini – razionale. E noi stessi, del resto, possiamo facilmente constatare, nei vari studi contro il razzismo¹⁹¹, che l’evidenza scientifica è una strategia argomentativa fondamentale. Tuttavia, è evidente che, così impostata, “proprio la scienza, l’impresa cardine ed essenziale di tutta la nostra cultura, viene qui esplicitamente assunta come *tribunale*”. Essa sola – nota Sini – permetterebbe di decidere della superiorità o inferiorità delle razze e delle culture. E allora il filosofo si domanda, aggiungendo una metafora che per noi, dopo Remotti, è

¹⁸⁸ Ivi, pp. 10-11.

¹⁸⁹ Ivi, pp. 11-12.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 11, 13.

¹⁹¹ Per fare un esempio tra molti, si vedano i due studi di Marco Aime: M. Aime (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino 2016; M. Aime, *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino 2020.

divenuta familiare: “Non abbiamo così già assunto la nostra mentalità e le nostre credenze profonde, indiscutibili e ‘ovvie’, come unità di misura dell’umanità intera?”¹⁹².

L’originalità delle culture – notava l’antropologo francese – dipende da circostanze geografiche, storiche e sociologiche differenti. Suonerebbe assurdo affermare, invece, che essa dipenda dal “grado di potenza e di pietà dei differenti Dei?” – chiede Sini. L’obiezione è solo apparentemente anodina. Essa si rivolge al razionalismo, “in quanto esso pretenda – *rinnegando la sua stessa vocazione critica e autocritica* – di assumere il suo punto di vista e la sua storia come sinonimi di verità universale e indiscutibile”. Accogliere quei tre parametri, proprio per la loro scientificità, come esplicativi della civiltà umana è – critica Sini – “*il nostro pregiudizio di fondo*”¹⁹³.

In base a esso viene già detto (anche senza dirlo o magari credendo ingenuamente di non dirlo) che quella dell’uomo bianco ed europeo è la cultura della verità. Tutte le altre culture non hanno questo privilegio (a meno che non si decidano a pensare e a operare come noi).¹⁹⁴

Nella negazione delle altre culture al privilegio della verità – culture che pur affermiamo voler preservare –, si rivela un atteggiamento violento. Con una mossa paragonabile alla primitivizzazione di noi stessi, promossa da Remotti, qui Sini attua quella che definisce la “domanda sulla domanda”, inquisendo il metodo filosofico-scientifico dell’Occidente. “L’atteggiamento universalistico ‘ideale’ – scrive il filosofo – sostituisce alla violenza fisica la violenza intellettuale, per esempio imponendo all’intero pianeta la nostra concezione ‘convenzionalistica’ del segno e del linguaggio (per esempio tramite la scuola ‘obbligatoria’ e la ‘pedagogia’ della scrittura alfabetica)”¹⁹⁵.

Siamo così richiamati all’auspicio remottiano dell’antropologo indigeno, sopra discusso. L’auspicio, cioè, che proprio i nativi, fattisi “studiosi” di antropologia, non solo rappresentino un accesso privilegiato ai “significati indigeni” – quei significati a cui l’antropologia culturale, secondo Remotti, deve dare “priorità”¹⁹⁶ –; ma altresì applichino a loro volta lo sguardo antropologico, modificandone le categorie fondamentali. Cioè, s’intende, modificando quei “concetti aperti” di cui si serve la disciplina. Del resto, l’evoluzione metodologica è prevista dal metodo scientifico, in un’idea di progresso sempre perfettibile. “La storia dell’antropologia – afferma Remotti – coincide

¹⁹² C. Sini, *La scrittura e il debito*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016, p. 354.

¹⁹³ Ivi, p. 355.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Ivi, p. 359.

¹⁹⁶ F. Remotti, *Noi, primitivi*, cit., p. 167.

in buona parte con lo sviluppo, il declino, l'abbandono, la rinascita e la trasformazione di questi concetti"¹⁹⁷.

Il riferimento alla "storia dell'antropologia" – nelle parole ora citate da Remotti – non deve passare inosservato. Proprio la questione storica, potremmo dire, sottostà all'estraneità dell'obiezione di Sini: la potenza o la benevolenza degli Dei come causa delle diversità umane. Si tratta, cioè, di assumere i nostri concetti e parametri come storici. Del resto, Remotti sarebbe sensibile a questa critica. Egli stesso propone, per l'evoluzione della sua disciplina, di usare il metodo investigativo antropologico sul lavoro di altri scienziati, per mostrare "senso e limiti delle loro scelte". Egli esorta, cioè, ad un'antropologia della scienza, che sappia "scandagliare e far emergere i presupposti, inevitabilmente culturali, mediante cui quella scienza procede"¹⁹⁸. Si tratta allora di far emergere la storicità della storia, come propone Sini. Essa stessa ci insegna che i concetti e i parametri scientifici (la geografia, la storia e la sociologia indicate da Lévi-Strauss) sono storici, "non sono affatto una cornice obiettiva e universale entro la quale 'spiegare' le differenti culture e ai quali 'ridurle'. L'auto-storicizzazione della coscienza storica è un problema ermeneutico e genealogico che è le mille miglia lontano dalla mentalità lévi-straussiana e dalla attuale mentalità delle scienze cosiddette umane: qualcosa per esse di totalmente 'impensato' e 'incompreso'"¹⁹⁹.

Proseguiamo, dunque, nella critica siniana. Secondo Lévi-Strauss l'atteggiamento etnocentrico è antichissimo, e poggia su "fondamenti psicologici solidi". La diversità culturale, d'altro canto, è anch'essa un fenomeno naturale. Così posta, la situazione è pacifica; ma diventa problematica quando, proprio in virtù della consapevolezza scientifica, se ne deriva una prescrizione di non etnocentrismo. Si tratterebbe – dice Sini – del dovere di "distruggere o cancellare una 'natura' in funzione di un'altra"²⁰⁰.

Il punto che più preme al filosofo è tuttavia diverso. Seguiamo allora il suo ragionamento:

Si potrebbe esprimerlo così: proprio non volendo ripudiare il selvaggio (cioè fare come fa lui e quindi ripudiarlo), in realtà noi appunto lo ripudiamo nel modo più radicale ed essenziale. Infatti gli rifiutiamo, senza nemmeno discuterla o prenderla in qualche considerazione, la *sua* convinzione: di essere *lui* "l'uomo", non noi. Definiamo non a caso tale convinzione "selvaggia" e anzi proprio caratteristica della sua "selvaggitudine". In compenso gli opponiamo una "verità di natura" che è il tipico prodotto del modo di pensare della nostra cultura.²⁰¹

¹⁹⁷ Ivi, p. 218.

¹⁹⁸ F. Remotti, *Per un'antropologia inattuale*, cit., pp. 30-31.

¹⁹⁹ C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit., p. 356. Sulla storicità della storia vedi *infra*: § 13.1.

²⁰⁰ Ivi, pp. 357-358.

²⁰¹ Ivi, p. 358.

Arriviamo qui al nodo del problema. Per noi, questo esito paradossale è già visibile nella teoria antropopoietica di Remotti. Anzi, essa ha in questa esposizione destinale al paradosso il suo merito filosofico.

Siamo, noi tutti, costituiti all'interno delle nostre pratiche teoriche, come storici o antropologi o filosofi; la nostra prospettiva sul mondo è orientata dalla tradizione di pratiche che in noi opera ed emerge: per usare le parole di Remotti, noi siamo i traduttori e al contempo i traditori di quella tradizione. Se potessimo già usare una terminologia che affiorerà solo più avanti, diremmo che mentre performiamo la regola, anche la trasgrediamo. I nostri oggetti teorici sono iscritti nei nostri strumenti, nei nostri metodi, nei nostri gesti e nelle nostre abitudini: ciò che Remotti chiama complessivamente cultura. La nostra cultura occidentale, in particolare, è letteralmente incisa in caratteri alfabetici: essa si espone e protende sui testi di letteratura scientifica. È quello il suo luogo logico. Una tecnologia o, meglio, un precipitato di tecnologie, che impareremo a non prendere per ovvio.

La cecità delle nostre pratiche teoriche – questa la critica forte di Sini a Lévi-Strauss e, indirettamente, anche a Remotti – ci impedisce di vedere che proprio il concetto di essere umano in quanto tale è nato dalla filosofia, di cui origineranno la storia e la scienza. “L’idea di umanità universale è infatti una tipica costruzione intellettualistica, metafisica e ‘razionale’”. Retrovertere o espandere quel concetto oltre la sua dimensione di verità, significa restare ciechi al proprio “punto incisione”: a quel tratto di penna o di tastiera, che decide i suoi oggetti teorici nel luogo logico della verità universale. In quello che Sini chiamerebbe – come vedremo – un “foglio-mondo”.

Questi esiti radicalmente autocritici sono insiti nella stessa teoria dell’antropopoiesi, se solo la si porta alle sue estreme conseguenze²⁰². Occorre partire dal *fare*, dalle azioni, dalle pratiche e dal loro intreccio, ed osservare come emerge e si configura l’umano. A cominciare da questo fare teorico che è la teoria stessa. La domanda filosofica, che chiede di dare ragione (*lògon didònai*) nell’agone dialettico sulla pubblica piazza, chiede infine di se stessa. Il metodo filosofico si espone così al paradosso. E di questo stesso paradosso, come ci ha mostrato il nostro percorso nella teoria dell’antropopoiesi, partecipano anche le scienze.

Rispondere alla “domanda sulla domanda” significherebbe – avverte Sini – frequentare ancora l’ideale metafisico della verità universale. Egli esorta, invece, a imparare ad “abitare” il paradosso: propone, cioè, un esercizio etico.

²⁰² Sini non fa uso – a quanto ci risulta – del termine “antropopoiesi” nelle sue opere. Tuttavia, non ci pare che ciò sia dovuto a lontananza teorica; al contrario, il suo pensiero delle pratiche è a quella teoria solidale, come in questo lavoro si tenterà di dimostrare. A titolo di indizio – diciamo così – probatorio, valga che l’aggettivo “umano-poietico” è usato talvolta da Sini nelle sue conferenze, in relazione alla pratica della parola e della scrittura.

Il divenire delle civiltà esige, per una comprensione più adeguata, l'impiego di ciò che sono solito chiamare il "pensiero delle pratiche", cioè la capacità di intendere, in concreto, l'intrecciarsi il dipanarsi e il riflettersi delle complesse pratiche di vita, di parola, di sapere e di scrittura che caratterizzano le imprese umane, *compreso il fatto che questa stessa spiegazione è a sua volta una pratica, la quale stabilisce oggetti peculiari, unità di misura e finalità proprie*. Sicché il pensiero delle pratiche è a sua volta una pratica teorica il cui ultimo senso non riposa, poiché non può e non deve riposarvi, su una teoria "obiettivistica" dell'umano; esso è piuttosto un'"etica" della teoria, le cui componenti sono in senso lato "politiche" e "moralì".²⁰³

Il nostro lavoro intende, se non corrispondere, almeno esercitarsi al pensiero siniano in una chiave filosofico-giuridica.

²⁰³ C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit., p. 371. Come comprenderemo meglio *infra* (§ 4, 10), Sini concepisce questo esercizio come un'etica della scrittura, dal momento che la *theoria* – quale *ethos* filosofico (poi storico e scientifico) in cui siamo immersi – è una pratica del discorso scritto. Noi proponiamo una reinterpretazione dell'esercizio etico in chiave normativa, anzi nomo-grafica (vedi § 10.5, 13.3). In questo modo, impariamo ad abitare il paradosso della filosofia del diritto. La *scientia iuris* è, infatti, doppiamente normativa: quanto all'oggetto di ricerca, essa mira a corrispondere alla norma; quanto al metodo teorico, essa è informata dalla forma logico-grafica dell'alfabeto e del testo (vedi § 5).

II. Rivoluzioni grafiche. Un esercizio genealogico

4. La genealogia come esercizio

La scelta dell'antropopoiesi come prospettiva ci dispone ad esercitare il dubbio autocritico sulla nostra stessa posizione: in essa, come punto di emergenza, si rivela la tradizione di pratiche in cui siamo iscritti. Ma – dovremmo chiedere – da dove si rivela? Quale nuova prospettiva è la nostra, che ci permette di vedere la nostra stessa pratica come un “precipitato della storia”? Qual è il suo fondamento, la sua garanzia?

È qui in esercizio quella che Sini chiama “domanda sulla domanda”; essa cade nell'immagine storica del precipitato, ma ritorna come suo precipizio. Non si tratta, cioè, di porre a problema la profondità del passato storico: problema metodologico, di complessità della ricerca che prende ad oggetto la tradizione di pratiche, nel loro sterminato precipitare. In questa prospettiva, dice il filosofo, “l'occhio storico mira alla continuità dello svolgersi orizzontale della temporalità secondo la serie successiva degli ‘e poi... e poi...’”. Si tratta invece, teoreticamente, di mirare “alla verticalità che accompagna tale processo”; il che non significa – come già per noi con l'antropopoiesi – uscire dalla prospettiva della pratica storica (come potremmo?), bensì di portarla alle sue estreme conseguenze. “Ci rendiamo anzi conto che la coscienza storica e la sua verità sono esse stesse storiche e in divenire, né potrebbe essere altrimenti”²⁰⁴.

La scienza storica muove idealmente verso una verità oggettiva. L'oggetto della sua ricerca, il passato, deve essere definito in modo esatto e imparziale; il procedimento è aperto ad eventuali controlli e verifiche, in un progresso sempre perfezionabile e potenziabile. “Come ogni scienza, questa pratica assume uno sguardo pubblico, panoramico, disinteressato, ‘obiettivo’”; essa, cioè, “è una diretta conseguenza dell'originario dispiegarsi, per opera della filosofia, di uno sguardo *critico* (non invece e per esempio *mitico*) sul mondo e sull'uomo”. Così facendo, tuttavia, “lo sguardo storico (cioè il metodo e la tecnica storiografici) sembra elidere se stesso. Lo storiografismo, infatti, elide la storicità del suo evento, poiché tutto è storico, tranne la storiografia”²⁰⁵.

Quello che Sini propone è dunque un “senso storico al quadrato” (ciò che noi abbiamo definito un “portare alle estreme conseguenze”), che riconosca la storia come “un modo di pensare”, ossia

²⁰⁴ C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, in *Opere*, vol. II, tomo I, Jaca Book, Milano 2021, pp. 146-151.

²⁰⁵ C. Sini, *Etica della scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016, pp. 112-114. Cfr. Id., *Passare il segno*, cit., p. 147.

“una pratica fra molte possibili”. Il limite dell’epistemologia storica, dice Sini, sta nell’assumere “lo sguardo storico come cosa pacifica e aproblematica, ignorando totalmente [...] le sue indebite retroflessioni”; il passato, come oggetto, è infatti “il prodotto dell’ottica e della messa a fuoco della pratica storiografica medesima”. Ma c’è un limite “filosoficamente più rilevante”: la mancata, impossibile messa in questione “dell’evento stesso dell’atteggiamento storiografico”. La storia dovrebbe, per discutere il suo presupposto, usare “le sue categorie metodologiche (non avendone altre); ma sono proprio queste categorie a costituire quel presupposto che si chiede qui di pensare e di mettere in questione”. È da questo questionare mancato – critica Sini – che discende la *dogmaticità* dell’obiettivismo storico, “come ciò che sarebbe abilitato a vedere la verità in sé e per sé dell’accaduto”, e non si preoccupa del proprio contingente accadere²⁰⁶.

Ciò che qui Sini oppone all’epistemologia storico-scientifica è un pensiero che sappia partire dal *fare*, cioè dall’intreccio di abiti, azioni e strumenti, in cui si configurano – nell’astrazione della loro prospettiva – gli oggetti del mondo. “[G]li oggetti che incontriamo entro queste nostre pratiche – dice Sini – sono gli oggetti *di queste* pratiche, e non sono esistenti altrove”. In questo senso, ciò che accade, ciò che è incontrato nel vivo “commercio col mondo”, accade sempre in prospettiva, cioè *astratto* in una sua modalità; “se ciò che accade accadesse tutto insieme, di fatto non accadrebbe niente”. Il mondo, l’evento del mondo, accade astraendo “dalla sua stessa possibilità infinita”. E questa astrazione, questo “concreto vigere dell’evento nella modalità in cui vige”, è “relativa alla sua messa in opera nella pratica”. La modalità dell’accadere del mondo è la pratica: questa pratica concreta ogni volta, cioè “*una sola volta* e questa volta è per sempre”. In essa incontriamo il mondo nella sua astratta configurazione (astratta dalle possibilità infinite del suo evento)²⁰⁷. Questa è – nella nostra terminologia – la prospettiva antropopoietica, che pone in questione l’occhio che guarda, cioè che domanda della sua pratica.

Il mondo accade sempre nelle sue figure, cioè si configura negli oggetti che incontriamo: oggetti scientifici, storici, filosofici, letterari, giuridici²⁰⁸... Il nostro fare comune, di tutti e di ciascuno, apre – come un orlo, come una soglia – alla loro presenza coerente in un “quadro di riferimento”. Esso è il “mondo cosmo-storico”, l’apertura al significato del mondo, in una prospettiva sempre determinata e perciò storica. Nel nostro concreto commercio con le cose, noi siamo un’incarnazione vivente di quel fare comune (al contempo traduttori e traditori, come diceva Remotti: interpreti del mondo, nell’apertura di senso della nostra cultura). L’evento accade, dunque, “nella modalità della sua figura”. Potremmo anche dire – con una terminologia vicina a Peirce – che, nel nostro abito di

²⁰⁶ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano 2014, p. 165; Id., *Etica della scrittura*, cit., p. 113.

²⁰⁷ Id., *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 176-182.

²⁰⁸ Sui concetti di figura e configurazione, in Sini e in Robilant, vedi *infra*: § 8, 9.

risposta interpretante, facciamo esperienza della distanza segnica con la figura; essa corrisponde, in una determinata forma o prospettiva, alla nostra attesa pre-comprendente²⁰⁹.

Il nostro abito di risposta, allora, è l'incarnazione di un intreccio di pratiche, che qui emergono nella loro "solidarietà in prospettiva". "C'è sempre – dice Sini – una profonda solidarietà di pratiche alla base del modo in cui il mondo si iscrive in noi e noi in lui". Possiamo immaginare tale solidarietà come un'apertura del mondo in figura: essa costituisce una soglia, un orlo della presenza del mondo, uno "stacco" di prospettiva (ogni volta unica, il che significa: sempre una volta sola). Le pratiche sono sì in cammino, anzi in una "catastrofe" di traduzioni e trasgressioni, di deviazioni continue. "Accade il momento della crisi per cui c'è uno stacco alla luce del quale tutto viene reinterpretato nella continuità considerata a partire da quella differenza". Perciò la prospettiva è sempre una sola ed una per sempre: la "prima prospettiva è sempre qui, è ciò che accade qui [...]: nella prospettiva della pratica che accade si disegnano un'origine, delle contiguità e delle differenze, e poi una tensione al futuro che, accadendo, ridisegna il tutto a partire da quella prima e originaria prospettiva che è lei stessa"²¹⁰.

Occorre allora un pensiero che sappia inabissarsi nella sterminata tradizione: in quel precipitare catastrofico di pratiche e configurazioni del mondo. È precisamente la nostra tradizione a fornirci il metodo e gli strumenti di una tale ricerca: educati alla verità storica e scientifica, "noi metafisici" – come ci chiama Sini, con una formula solidale al "noi primitivi" di Remotti – cerchiamo in essa la risposta. Ma occorre un "senso storico al quadrato", occorre portare *questa* prospettiva alle sue estreme conseguenze: il che significa domandare della domanda storica, che è ancora una domanda metafisica. Questo esercizio del pensiero è ciò che Sini chiama "genealogia". Essa insiste "sulla continuità-differenza degli elementi delle pratiche e sulla necessità di tenere conto del livello astrattivo a partire dal quale pensiamo e parliamo"²¹¹.

La genealogia non è fuori dalla pratica filosofico-metafisica: pratica in cui noi occidentali siamo immersi e della cui apertura alla verità partecipiamo, incarnandola nel nostro commercio col mondo. La genealogia è essa stessa una pratica "e come tutte le pratiche istituisce una soglia", a partire dalla quale guarda il mondo in prospettiva: il mondo, cioè, nella verità astratta della sua figura. "L'accadere della verità è sempre e null'altro che l'accadere della verità 'in figura', secondo astrazioni prospettive conformate all'intreccio delle pratiche". Questo significa che "l'accadere

²⁰⁹ C. Sini, *Kinesis. Il movimento della differenza tra evento e significato*, in *Opere*, vol. II, tomo I, Jaca Book, Milano 2021, pp. 360-375. Sulla semiotica di Peirce, vedi C. Sini, *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, in *Opere*, vol. I, tomo I, Jaca Book, Milano 2017, pp. 21-94; C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972, pp. 115-245; Id., *Passare il segno*, cit., pp. 41-65; R. Fabbrichesi Leo, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 2005; R. Fabbrichesi Leo, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

²¹⁰ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 158, 183-195.

²¹¹ Ivi, p. 145.

della verità è tutt'uno col suo 'essere in errore': ciò che determina la sua catastrofe, lo sfigurarsi delle sue figure. Al contempo, ogni "astrazione è assolutamente vera e concreta perché, nel suo modo astrattivo, o prospettico, dice il mondo com'è; cioè *dice il mondo*, nel suo modo astrattivo, che è poi l'unico modo in cui il mondo concretamente accade". Potremmo, certo, comparare le prospettive, misurare la loro differenza rispetto ad un criterio scelto, ma la comparazione sarebbe "a sua volta un accadere 'assoluto' del mondo che c'è", con la sua verità astratta nella figura comparativa²¹².

Non c'è un'"altra" verità oltre l'evento singolo di questa figura della verità, non c'è una verità dell'"uomo" oltre questo singolo uomo; d'altra parte, questo singolo uomo, transitando la soglia della verità, insieme la esperisce come la figura del suo errore: l'errore necessario della sua "incarnazione", che già cede il campo al suo essere tramite di un nuovo "concetto", di un nuovo "concepito".²¹³

Ogni pratica istituisce una soglia che fa differenza. La genealogia è pensata allora come la soglia di quella differenza "che rende visibili le differenze e che così, in certo modo, le relativizza". "Questo mostrare rende perciò al suo interno 'relative' quelle differenze che, nel loro evento, sono necessariamente praticate come assolute". La genealogia – potremmo dire – riporta le figure della verità del mondo all'errore della loro astrazione: "al loro intreccio di pratiche e al loro stacco concretamente astraente". Questa è la loro relatività, *im-posta* dalla genealogia. Ma "la genealogia relativizza anche se stessa: ciò che dice è relativo alla sua pratica, al suo testimone retroflesso, cui è implicita un'infinita solidarietà di pratiche che le valgono come condizioni del suo esplicitare la continuità-differenza della *sua* solidarietà". Ogni genealogia, dunque, è autogenealogica o – come più spesso dice Sini – "una *auto-bio-grafia*". Non si tratta di "uscire da noi", bensì riconoscere che "in ogni sapere (saper fare, dire, scrivere) è compresa una genealogia, che è la autobiografia di quel sapere"²¹⁴.

Per queste ragioni, la genealogia si presenta come un esercizio. Si tratta di "abitare genealogicamente la conoscenza":

Nel tradurre genealogicamente la conoscenza nel suo modo di comprensione, ciò che di fatto facciamo è un esercizio espressivo e comunicativo il cui ritorno è una figura etica, cioè un modo peculiare di frequentare la figura del soggetto, ovvero un modo peculiare di essere soggetto da parte del testimone genealogico:

²¹² Ivi, pp. 158, 179-182, 194-195.

²¹³ Ivi, p. 195.

²¹⁴ Ivi, pp. 99, 158, 199.

soggetto *alle* sue pratiche, beninteso, nel punto stesso della loro catastrofe e del loro scioglimento indecidibili.²¹⁵

La genealogia si pone dunque come esercizio etico, che nasce dalla “domanda sulla domanda”. Questa non mira alla risposta, “non può avere il senso di chiedere il fondamento o la causa *della domanda*”. Essa, cioè, “non domanda ‘per sapere’, ma domanda per ‘saper fare’ (il sapere)”. Domandando sulla domanda, il soggetto storiografico si espone all’evento, alla sua apertura, nell’astrazione già sempre determinata delle sue figure. “Domandare sulla domanda è *praticare l’evento stesso come apertura*”. Quell’apertura che Sini chiama “simbolo”: l’accadere della distanza segnica, il luogo della presenza del mondo nei suoi significati²¹⁶. “Praticare l’evento con la domanda sulla domanda significa assumere una *sospensione interessata* all’intreccio di pratiche che caratterizza ogni evento, cioè ogni apertura di una pratica”. Ci accorgiamo, allora, che l’insistenza sulla domanda “non è propriamente un domandare, ma un *essere domandati*”. Significa esporsi al suo paradosso, non per risolverlo con un sapere (ciò che non farebbe che replicarlo); bensì, per imparare ad abitarlo. In questo senso, “possiamo chiamarla *domanda etica*”²¹⁷.

Come dunque esercitare la nostra autobiografia? Miriamo alla verticalità – si è detto – del processo storico, questioniamo sulla nostra prospettiva come precipitato storico, come emergenza di una solidarietà abissale di pratiche. Eppure, ci accorgiamo che, proprio nel momento in cui prendiamo di mira il nostro punto di vista, ci siamo già spostati. Se facciamo oggetto di considerazione teoretica il presente, esso è già posto a distanza: è – dice Sini – nel “*quasi presente*”. Lo sforzo teoretico sta nell’esercizio continuo di aprire il varco, uno scarto (si ricordi il *décalage* di Augé), da cui guardare al nostro centro. “Ciò che sta nel nostro centro noi però non lo possiamo dire: è quel senso che dobbiamo lasciare e affidare al futuro, ma che quando verrà detto non verrà detto come centro, ma come nuova periferia, come nuova distanza”²¹⁸.

Notiamo, su questo aspetto, una vicinanza col pensiero di Remotti. “Nella vita della cultura – dice infatti l’antropologo – opera una sorta di ‘setaccio’ storico”. Tale “funzione selettiva” è – potremmo dire, con termine giuridico – indisponibile ai singoli, in almeno due significati. In primo luogo, essi non dispongono del potere di scegliere il flusso della cultura; in esso – direbbe Sini – opera quel “potere invisibile” che è il fare di tutti e di ciascuno²¹⁹. Ciò che noi abbiamo imparato a leggere come l’intreccio abissale delle pratiche. In secondo luogo, l’indisponibilità della cultura agli individui ha a che fare proprio con un problema di prospettiva, anzi con la sua impossibilità: “gli

²¹⁵ Ivi, p. 199.

²¹⁶ C. Sini, *Il simbolo e l’uomo*, EGEA, Milano 1991, pp. 261-277.

²¹⁷ Id. *Etica della scrittura*, cit., pp. 174-188.

²¹⁸ Id., *Passare il segno*, cit., pp. 148-149, 202-203.

²¹⁹ C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p. 23.

individui – scrive acutamente Remotti – riescono a percepire la forma e l’orientamento delle correnti culturali soltanto quando queste hanno raggiunto un certo termine e gli individui non vi sono più immersi”²²⁰.

Comprendiamo ora meglio il punto di partenza del nostro percorso. Una partenza antropopoietica mira ad essere uno sguardo sul centro, sul mezzo; ma quale? L’identificazione della posizione mediana come posizione di partenza è già uno spostamento. Spostamento verso una nuova posizione, qui e ora, da cui guardare a quel primo luogo come il mezzo. Una partenza dal mezzo che si scopre solo a cose fatte e sempre già spostati. Sì che la posizione di partenza risulta essere relativa alla posizione di arrivo, che è quella da cui si guarda e si definisce; in un certo senso, questa relatività è una pre-figura dell’arrivo. Ciò vale, del resto, altresì per la posizione di arrivo: vista come arrivo, cioè come figura, rispetto alla sua prefigura; ma visibile solo da una posizione ulteriore a cui si è sempre già arrivati. Ci si chiede allora se sia possibile vedere figure che non siano a loro volta le nostre prefigure; e forse ciò non è possibile, se quel vedere è sempre relativo alla nostra prospettiva.

5. Le rivoluzioni grafiche

Fatta questa premessa, che noi definiamo antropopoietica – in quanto esercita, per “tradire” l’espressione di Sini, un senso antropopoietico al quadrato –, possiamo ora tentare l’esercizio genealogico del nostro centro. Esercizio a suo modo impossibile e fantastico, proprio per il suo carattere abissale: sia in senso orizzontale, poiché l’enumerazione supererebbe le nostre possibilità; sia in senso verticale, poiché esso non darebbe altra verità che una sua figura. E ogni tentativo di definire il punto vista, ogni tentativo di figurare l’origine, non farebbe che provocare la catastrofe delle sue figure: il loro precipizio in sempre nuove configurazioni, cioè – come abbiamo visto – una sola volta e sempre la prima. Per anticipare una terminologia che incontreremo solo più avanti, diremmo che ogni tentativo di rappresentare sul foglio-mondo l’evento della rappresentazione non fa che sfogliare il foglio-mondo²²¹.

²²⁰ F. Remotti, *Cultura*, cit., p. 34. Facciamo notare che il problema dell’impossibilità della prospettiva nell’immersione è uno dei temi di ricerca nel campo cinematografico, in particolare per il settore del cinema immersivo a 360°. La particolarità tecnica di questa forma artistica, i problemi che essa pone alla cattura dell’attenzione – del *focus* dello spettatore – richiedono di ripensare alla narrazione e alle sue possibilità di realizzazione. Sull’immersione, vedi J. A. Gilbert, *Environnement immersifs: écologie et esthétique du numérique*, Digital Intelligence, Nantes 2014; Id., *Habiter l’immersion*, in “Études Digitales” n.4, Classique Garnier, 2017, pp. 53-76. Intorno alla distanza teorica qui tratteggiata, che vede solidali Sini e Remotti, si ricorda il concetto di *décalage* già incontrato in Augé (vedi *supra*: § 2.4).

²²¹ Sul foglio-mondo in Sini, qui reinterpretato come figura della filosofia del diritto, vedi *infra*: § 13.

Tra le pratiche del nostro sapere (“saper fare, saper dire, saper scrivere”, come propone Sini), la pratica della scrittura occupa per noi un luogo privilegiato²²². Vediamo di dare ragione (*logon didonai*) di questa scelta.

In prima ragione, la nostra attuale pratica mira a sostenere una teoria: ciò che è propriamente una tesi. Una tesi ha bisogno di essere sostenuta e difesa perché è sotto attacco: una tesi *sta* perché si dis-pone rispetto al mondo e si op-pone alle altre tesi e dunque al dubbio. Tesi e dubbio sono uno al limite dell'altra. Perciò una tesi ha da essere critica, cioè sottoposta a giudizio. Questo è per noi un buon metodo di sapere: la critica pubblica è il mezzo per raggiungere il fine desiderato, ossia una verità argomentata e sostenuta da un consenso dialettico. Ma – ci chiediamo – non è, questa scelta metodologica, già una tesi? Non è già un prendere posizione? È una scelta decisiva, nel vero senso della parola: la tesi sarà giudicata per questa scelta, per questo pre-giudizio sui fini.

Rocco Ronchi e Carmine Di Martino – allievi di Sini – hanno sviluppato, in due lavori solidali, una critica genealogica del pensiero occidentale, come pensiero inscritto nella pratica filosofica: segnato, cioè, da quella apertura metafisica alla verità universale attraverso uno sguardo panoramico, che si riverbera nell'atteggiamento storico e scientifico. Il concetto della cosa in sé e per sé; l'idea di ragione, che procede senza contraddizione secondo il *logos* definitorio; il metodo dialettico confutatorio, che pone la verità al centro (*es mèsou*) della pubblica piazza e deve dare ragione (*logon didonai*): questi stacchi filosofici si oppongono alle pratiche precedenti e dispongono il mondo nella loro figura di verità. Secondo gli Autori – e secondo la scuola in cui essi si posizionano, di cui daremo qui alcune testimonianze –, questa nuova soglia non sarebbe stata possibile senza l'alfabeto greco. È l'atomizzazione del discorso operata dalla scrittura alfabetica la “forma logica” della nuova prospettiva. Si tratta, dunque, di cercare nella tecnica di scrittura il *medium* di verità della pratica filosofica²²³.

In seconda ragione, il concetto di scrittura è – sulla linea di Peirce – proposto da Sini in senso estensivo, come presente in ogni nostro abito o gesto, in ogni nostra pratica. Essa, come abbiamo visto, apre lo spazio di configurazione del mondo, cioè permette l'accadere dell'evento del mondo nell'astrazione delle sue figure, iscritte nella prospettiva di quella pratica concreta. È così che incontriamo gli oggetti del mondo: essi non emergono in sé, bensì in un concreto commercio pratico, in una relazione costitutivo-operativa. Sini considera il gesto (per esempio, l'afferrare, il

²²² Per un primo approccio antropologico alla scrittura, vedi G.R. Cadorna, *Antropologia della scrittura*, Utet, Novara 2009; G. Bocchi, M. Ceruti, *Origini della scrittura. Genealogie di un'invenzione*, Mondadori, Milano 2002; J. Goody, *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Il Saggiatore, Milano 1989; A. Kallir, *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali/Vel, Milano 1994; K. Földes-Papp, *Dai graffiti all'alfabeto. La storia della scrittura*, Jaca Book, Milano 1985.

²²³ R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano 1996; C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano 1998. Cfr. C. Sini, *Filosofia teoretica*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016.

guardare, l'ascoltare) come un "grafema". Il gesto risponde al mondo, corrispondendo alla sua rivelazione: nel riconoscimento interpretante della sua figura (per esempio, in figura di afferrabile, di guardabile, di udibile), il grafema gestuale corrisponde rispondendo. Emergono così, nella distanza della relazione, i due poli in tensione: da una parte il corpo (come grafema complesso di molti grafemi), che si ritrova "disposto a" (ad incurvarsi per afferrare, a mettere a fuoco per guardare, ad essere invaso dal suono); dall'altra l'oggetto del mondo, nella sua astratta prospettiva disegnata dalla risposta gestuale. In questo senso, i grafemi corporei sono costitutivi, svolgono cioè, per Sini, una "funzione oggettivante"²²⁴.

Sini propone "una genealogia che, per sommi capi, ripercorre idealmente il processo al culmine del quale si colloca l'apertura dello spazio di scrittura propriamente detto". Un primo livello è la "scrittura delle cose" o "scrittura del mondo". Si tratta, propriamente, dell'evento del mondo visto dalle nostre pratiche di vita, che "disegnano" il mondo: esso "assume allora l'aspetto di una 'scrittura' di cose che si autoesibisce". Un secondo livello è la scrittura del corpo. "È il mondo delle gestualità e della mimica, del corpo espressivo"; qui il corpo "si ritira come corpo per esibirsi come superficie espressiva". Un terzo livello è la "scrittura della voce": essa si neutralizza come mero gesto corporeo, "per emergere come luogo di raffigurazione", per articolarsi al fine di comunicare. Il gesto vocale è "autofonico": permette, cioè, di riconoscere nel luogo della risposta corrispondente (il corpo disposto ad ascoltare) anche il luogo di origine della rivelazione del suono (del mondo in figura di ascoltabile). È qui "il principio stesso dell'autocoscienza e della comunicazione intersoggettiva". Si passa qui da un semplice "saper fare" a un possibile "saper dire", cioè "sapere che cosa si fa": ciò che "rende soggetto il soggetto", che ora può reduplicare il mondo nella trascrizione della voce. Il quarto livello, infine, è la "scrittura in senso proprio". Questa scrittura incide un supporto, cioè raddoppia il mondo in un corpo esterno. "Il gesto di scrittura reduplica il mondo in un *analogon* di mondo, in un corpo scritto che è lasciato essere nella sua estraneità". Esso resta "pubblicamente a disposizione". Si ha così "il passaggio da una scrittura di mondo a una scrittura di cose che dipingono un *orbis pictus*, un mondo reduplicato in miniatura". È questo, propriamente, un "foglio-mondo"²²⁵.

In terza ragione, infine, la scelta della scrittura come oggetto del nostro esercizio genealogico ha un interesse propriamente giuridico. Muoviamo innanzitutto da un recente testo del giurista Antoine Garapon e del filosofo Jean Lassègue, dedicato al diritto nell'epoca attuale delle tecnologie digitali. Essi muovono da un'intuizione per noi preziosa: la "rottura antropologica" e giuridica comportata

²²⁴ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., pp. 185-210. Cfr. Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano 2014.

²²⁵ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, in *Opere*, vol. III, tomo II, Jaca Book, Milano 2013, pp. 169-174. Sul concetto – qui solo accennato per limiti di spazio – di "auto-grafia" gestuale (tra cui l'autofonia del gesto vocale), cfr. Id., *Il simbolo e l'uomo*, cit., pp. 211-243; Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.

dall'efficacia pervasiva della tecnologia digitale origina da una "rivoluzione grafica". "È proprio là, nella tecnica stessa – dicono i due Autori –, che occorre ricercare la spiegazione delle straordinarie prestazioni del digitale, ma anche il segreto della sua pretesa normativa, che riguarda direttamente il diritto". Si coglie qui il nesso tra la "forma specifica della scrittura" (quella sillabica, quella alfabetica, quella matematica, quella binaria) e l'effetto "simbolico": ciò che con Sini chiamiamo propriamente l'apertura segnica del mondo. È, cioè, la forma grafica ad essere generatrice di una "rottura", di uno stacco, aprendo – potremmo ormai dire – ad un nuovo "mondo cosmo-storico"²²⁶.

L'impostazione di Garapon e Lassègue, che chiama in causa un "ordine grafico", è solidale con l'idea siniana del "contenuto della forma": l'idea, cioè, che la forma grafica (in particolare, per Sini, la forma alfabetica, così come la forma del discorso orale che è ormai informato dall'alfabeto; ma, in generale, la forma di ogni pratica, come particolare scrittura del mondo) comporti in sé un contenuto. Esso è, cioè, quella particolare piega o prospettiva sul mondo, che è determinata da una concreta solidarietà di pratiche: è al contempo il limite e la possibilità del mondo, nella forma delle sue figure. Il contenuto della forma si presenta come la modalità in cui l'accadere dell'evento fa astrazione: questa modalità è relativa alla pratica, è cioè il contenuto della sua singolare forma grafica²²⁷.

Grazie a Garapon e Lassègue, possiamo allora rileggere in chiave normativa la scrittura del mondo. In un senso generale, osserviamo innanzitutto come la configurazione del mondo, nel concreto commercio pratico (nel concreto "aver a che fare" col mondo), è sempre un'astrazione. I nostri gesti, i nostri abiti di risposta, si inscrivono in una cultura e ne incarnano la prospettiva, comportando al tempo stesso un limite e una possibilità di relazione col mondo. Ogni figura frequenta così la verità del mondo, nel suo vivente essere in errore, esponendosi alla sua catastrofe. Possiamo allora dire che ogni scrittura di mondo in figura partecipa di una normatività prospettica.

In un senso più specifico, la scrittura strettamente intesa comporta una "rivoluzione", di portata ben più ampia del suo immediato livello di applicazione. Essa informa di sé – vale a dire, del suo contenuto – anche i livelli, per così dire, sottostanti, riorientandone appunto la grafia. Si pensi al grafema vocale: esso impara a com-portarsi come la logica alfabetica insegna. E non per nulla, alla scuola elementare, insegniamo gli elementi (*stoichèia*) della grammatica: occorre informare il soggetto alla "verità" alfabetica, perché si conformi alla cultura democratica. "Democrazia senza istruzione – nota Sini –, nel senso moderno del termine, è infatti un non senso". Si tratta di formare il "*soggetto umano in generale*": nel vocabolario giuridico, si tratta di istruire il soggetto di diritto, affinché si com-porti con gli altri soggetti come lui. "Un soggetto – insiste Sini – che è soggetto

²²⁶ A. Garapon, J. Lassègue, *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Il Mulino, Bologna 2021; A. Garapon, J. Lassègue, *Le numérique contre le politique*, Puf, Paris 2021.

²²⁷ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 79-104.

alla, prima ancora che *della*, pratica”²²⁸. Possiamo allora dire che la tecnica di scrittura ha effetti normativi sulle nostre relazioni con il mondo; e ovviamente anche col mondo giuridico.

Infine, in un senso per così dire invertito, proponiamo di leggere il diritto come scrittura di mondo. È, questa, una figura che si comprenderà a pieno solo alla fine del nostro percorso; purtuttavia, essa può essere qui abbozzata nei suoi tratti superficiali, tacendo invece totalmente delle sue estreme (ricorsive) conseguenze. Come ogni pratica, il diritto iscrive il mondo a partire dalla sua prospettiva, e in questo frequenta la normatività di ogni scrittura generalmente intesa. Il diritto può, poi, come nella nostra cultura giuridica, fare uso di una scrittura in senso proprio: per ciò che qui interessa, della scrittura alfabetica. Esso partecipa dunque del contenuto della forma specifico dell’alfabeto, cioè della sua normatività grafica. Il diritto, però, si caratterizza per un aspetto precipuo: esso espone la sua normatività, cioè si presenta esplicitamente come pratica normativa del fare umano. In questo senso, il diritto è una pratica antropopoietica che riconosce ed anzi rivendica il suo ruolo antropopoietico. Ciò che ci permette di definire la sua pratica come “nomopoiesi”: il *fare* del diritto. Il termine va inteso nei due sensi possibili: come ogni pratica culturale, esso è costituito dal fare di tutti e di ciascuno, dunque è *fatto*; come pratica antropopoietica, il diritto è invece *facitore* del comportamento sociale dell’uomo. Possiamo allora dire, in un primo abbozzo teorico, che il diritto scrive il mondo in figure normative, nel mentre si iscrive nella normatività della sua figura. La figura giuridica.

Giunti a questo punto, tentiamo, allora, l’esercizio genealogico della nostra prospettiva teorica, attraverso alcune rivoluzioni grafiche. Anticipiamo qui – rimandando la discussione degli autori alla fine dell’esercizio – che la “primitivizzazione” di noi stessi è il pensiero “impossibile da pensare”. La metafora della *rivoluzione* tecnologica (della scrittura, dell’alfabeto, del testo, della grammatica, della stampa, dell’informatica...) è non a caso quella prediletta dai nostri autori. Lo scarto non è abbastanza ampio da permettere di vedere l’effetto normativo profondo dell’alfabeto sui presupposti della ricerca stessa. A cominciare dal concetto – fondamentale per tutti gli autori – di oralità: ovviamente, esso può essere saputo solo per differenza dalla scrittura; perciò, una cultura orale è orale soltanto nella nostra definizione. Come accade per ogni soglia, il suo attraversamento è riconosciuto solo *a posteriori*, a cose fatte, cioè a partire dalla nuova posizione: di qui la difficoltà di pensare la discontinuità, se non dalla fine e dunque proponendo una storia (magari scientifica e documentata). In questo modo (metodo), l’esperienza del mondo aperto dalle altre pratiche è al tempo stesso perduta e perfettamente corrisposta, cioè scritta (incisa e decisa) nella nostra: ciò che Sini chiama appunto una *auto-bio-grafia*.

²²⁸ Id., *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 166, 184.

Si coglie l'importanza teoretica di questo “ripetuto e ostinato sforzo di allargare il piccolo varco, di illuminare le crepe e le fratture del presente” – come esorta Sini²²⁹ –, quando si confronti l'oralità con altri concetti disciplinari: si pensi al mito in campo antropologico e letterario (là dove – per Ong – “letteratura orale” è già un “termine assurdo”), oppure, ciò che più ci interessa, alla consuetudine in campo giuridico. Come scopriremo a poco a poco grazie al nostro esercizio – e riprenderemo nell'ultima parte del percorso –, è impossibile vedere il mito o la consuetudine, a meno di esercitare l'occhio alla differenza con la logica e la legge: cioè, a meno di aver già passato la soglia grafica.

5.1. La tecnologia della scrittura in Walter Ong

Nel suo magistrale e ormai classico studio su oralità e scrittura, Ong ci introduce – noi, alfabetizzati – in quello che, con le parole di Sini, potremmo definire un “quasi presente”, almeno rispetto all'uso cieco della tecnica grafica. Non siamo più immersi nel suo mondo cosmo-storico, ma scartati quel tanto che basta per vedere il nostro centro. In termini remottiani, potremmo dire che il viaggio nel mondo dell'oralità ci restituisce, al ritorno a casa, uno specchio per osservare la scrittura.

Differenze di fondo sono state scoperte in anni recenti tra i modi della conoscenza e dell'espressione verbale nelle culture ad oralità primaria – vale a dire senza la scrittura – e quelli delle culture profondamente influenzate dall'uso della stessa. Con sorprendenti implicazioni: molti dei tratti per noi ovvi del pensiero e dell'espressione letteraria, filosofica e scientifica, nonché della comunicazione orale tra alfabetizzati, non sono dell'uomo in quanto tale, ma derivano dalle risorse che la tecnologia della scrittura mette a disposizione della coscienza umana. Abbiamo, dunque, dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l'identità umana.²³⁰

Noi lettori – dice Ong – “siamo tanto abituati alla scrittura che ci riesce molto difficile concepire un universo mentale e della comunicazione che sia precipuamente orale e non una semplice variante di un universo alfabetizzato”. Si pensi – per fare un esempio comune – a “concetti mostruosi come quello di ‘letteratura orale’”. Questo perché – afferma l'Autore – la scrittura “è un'attività particolarmente appropriativa e imperialistica, che tende ad assimilare il resto a sé”; pertanto, recuperare il “senso di ciò che la parola significa per chi è immerso in una tradizione soltanto orale” è a noi impossibile. Non stupisce, dunque, che proprio Ong rilegga il passaggio da oralità a scrittura

²²⁹ C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 149.

²³⁰ W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 41.

in chiave progressista, se non destinale. “La scrittura, vale a dire l’affidare la parola allo spazio, amplia enormemente le potenzialità del linguaggio”, tenendo traccia della sua evoluzione e restituendone così la profondità storica; al contrario, un “dialetto puramente orale potrà servirsi comunemente di poche migliaia di parole, e coloro che lo usano non conosceranno praticamente nulla della loro effettiva storia semantica”²³¹.

Le culture orali, in realtà, producono esecuzioni verbali di grande bellezza e di alto valore umano e artistico, impossibili una volta che la scrittura ha preso possesso della psiche. Ciò nonostante, senza la scrittura la coscienza umana non può sfruttare appieno le sue potenzialità, non può produrre altre creazioni, anch’esse potenti e bellissime. Sotto questo aspetto, l’oralità ha bisogno di produrre, ed è destinata a produrre, la scrittura. Questa, come si vedrà, è assolutamente necessaria allo sviluppo, non solo della scienza, ma anche della storia, della filosofia, di una cultura in grado di spiegare la letteratura, le arti, e il linguaggio stesso (compresa la sua componente orale).²³²

Il passaggio dall’oralità alla scrittura è un passaggio dall’udito alla vista. Ong coglie acutamente alcune differenze fenomenologiche dei due sensi: ciò che noi, con Sini, chiamiamo “grafemi gestuali”. “La vista isola gli elementi, l’udito li unifica. Mentre la vista pone l’osservatore al di fuori di ciò che vede, a distanza, il suono fluisce verso l’ascoltatore”. La vista, inoltre, seleziona gli oggetti mettendoli a fuoco e dividendoli in piani diversi. L’osservatore mira “una sola direzione per volta”, e deve muovere gli occhi o girare il viso per guardare da una parte e dall’altra. Egli è perciò collocato di contro, di fronte al mondo. Al contrario, “il suono giunge simultaneamente da ogni direzione: chi ascolta è al centro del proprio mondo uditivo, che lo avvolge, facendolo sentire immerso nelle sensazioni e nell’esistenza stessa”. Così, l’ascoltatore è collocato in mezzo, nell’*umbilicus mundi*. Insomma, ci si immerge nel suono (anzi, se ne è invasi, come nota Sini²³³), ma ciò non è possibile con la vista. La vista, infatti, “seleziona” – dice Ong –, mentre l’udito “unifica”. Questo effetto unificatore è ben evidente nell’“uditorio” di fronte ad un oratore: “i suoi membri diventano tutt’uno, che li comprende insieme all’oratore”. Al contrario, “la scrittura e la stampa isolano. Non esiste una parola o un concetto per definire i lettori che corrisponda a ‘uditorio’. Pensare alla lettura in senso collettivo – ad esempio: questo settimanale è letto da due milioni di persone – è un’astrazione”. O una metafora, ritornando appunto sull’immagine di pubblico uditore²³⁴.

²³¹ W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 41-55.

²³² Ivi, p. 55.

²³³ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.: 209.

²³⁴ W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 117-121.

Ong descrive alcuni caratteri tipici dell'oralità. Occorre ricordare, innanzitutto, che il “suono esiste solo nel momento in cui sta morendo”. La vista può registrare, oltre al movimento, l'immobilità; al contrario, non è invece possibile “fermare il suono e averlo allo stesso tempo”. Il suono è dunque sempre “dinamico” e, anzi, in esso si muove e risuona il mondo che accade. “Non sorprende perciò che la maggior parte, o forse tutti i popoli a tradizione orale, ritengano che le parole abbiano in sé un grande potere: non si può emettere un suono senza esercitare potere”. Si pensi al suono dell'animale, che – appena sentito – mette in allerta: “qualcosa sta succedendo”. “I popoli contraddistinti da una cultura orale pensano comunemente ai nomi come aventi potere sulle cose”. Ong collega questa credenza ad un pensiero “magico”; notiamo, tuttavia, che sarebbe difficile – anche per noi alfabetizzati – avere le “cose” senza i loro nomi. L'oralità – prosegue Ong – è dunque legata a “pensieri memorabili”: “è necessario pensare in moduli mnemonici creati apposta per un pronto recupero orale”. Ciò significa in prima battuta seguire un ritmo: il discorso “deve strutturarsi in ripetizioni e antitesi, in allitterazioni e assonanze, in epiteti ed espressioni formulaiche, in temi standard [...], in proverbi costantemente uditi da tutti”. Occorre comprendere – dice Ong – che nel mondo orale le “frasi fatte”, da noi incontrate occasionalmente, “formano la sostanza stessa del pensiero. Senza di loro è impossibile un pensiero che abbia una qualche durata, perché esse lo costituiscono”²³⁵.

Possiamo qui brevemente citare altri caratteri dell'oralità vista da Ong. Essa è *paratattica*, cioè procede per giustapposizione di situazioni poste sullo stesso piano: una successione o addizione di e...e... che molto conviene all'oratore. Essa, poi, è *aggregativa*, cioè predilige formule, frasi fatte e ridondanti, “espressioni tradizionali [che] nelle culture orali non possono essere disgregate”. Essa è *conservatrice*, poiché ripete la tradizione e “inibisce la sperimentazione”; al contrario della scrittura che, proprio perché fissa su un supporto esterno messo a distanza, permette “nuove speculazioni”. Tuttavia, Ong nota che l'oralità, slegata dal testo nel morente *flatus vocis*, produce continuamente varianti, e non manca dunque di una sua “originalità”. Perciò, essa è anche *omeostatica*, dacché elimina il superfluo e aggiusta continuamente la sua memoria. L'oralità è poi *esperienziale*, cioè dipende dall'occasione e si radica nel contesto, in una reciproca influenza situazionale tra parola e uditorio; ciò favorisce, altresì, il carattere *agonistico* della parola orale, il “contesto di lotta” e di celebrazione. L'oralità è, infatti, *enfatica* e *partecipativa*, in quanto provoca alla identificazione corale con il conosciuto che viene rievocato. Infine, essa è *operativa* e concreta, nel senso forte di fare della voce un atto potente, un modo d'azione²³⁶.

²³⁵ Ivi, pp. 77-82.

²³⁶ Ivi, pp. 83-95.

Il mondo orale – dice Ong – ragiona in modo situazionale, radicandosi nella concreta esperienza operativa; esso non procede per definizioni astratte e logiche sillogistiche. Una cultura orale “semplicemente non riesce a pensare in termini di figure geometriche, categorie astratte, logica formale, definizioni, o anche descrizioni inclusive o autoanalisi articolate che derivano tutte non semplicemente dal pensiero in sé ma dal pensiero condizionato dalla scrittura”. Pertanto, occorre riconoscere – e la precisazione è per noi di grande importanza – che “non c’è modo di confutare il mondo dell’oralità primaria, la si può solo abbandonare imparando a leggere e scrivere”. In queste parole, è descritto lo stacco provocato – secondo la terminologia di Ong – dalla “tecnologia della scrittura”: il fatto, cioè, che il passaggio della soglia grafica segni l’ingresso in un “nuovo mondo”. La scrittura è infatti un’estroflessione: essa si produce usando tutta una serie di strumenti e materiali, di cui Ong dà una sommaria storia. Artefatto esterno e durevole, la tecnologia della scrittura comporta di riflesso trasformazioni profonde sul linguaggio e sul pensiero. Più che una tecnologia, allora, è un’attività di *Technologizing of the World* (come proclama il sottotitolo originale di Ong): è, cioè, un modellare plastico e un creare artigiano. “Chi ha interiorizzato la scrittura, non solo scrive, ma parla anche in modo diverso, organizza cioè persino la propria espressione orale in ragionamenti e forme verbali che non conoscerebbe se non sapesse scrivere”. La tecnologia grafica, insomma, “ristruttura il pensiero”²³⁷. Ci rendiamo conto – allora – della gravità dell’avvertimento posto da Ong all’inizio della ricerca: qualsiasi tentativo di comprendere, di spiegare, di studiare il mondo dell’oralità si figura – diremmo noi – un’origine irrecuperabile, proprio perché la domanda che spinge quella ricerca è concepibile solo di là dall’orlo del mondo.

Il mondo della scrittura – dice Ong – è innanzitutto messo a distanza. “Il distanziamento operato dalla scrittura sviluppa nella verbalizzazione un nuovo tipo di esattezza”. La precisione e la complessità, tanto concettuale quanto sintattica, sono una possibilità del discorso scritto. Esso si stacca dal contesto, e si rende così disponibile ad un’“analisi retrospettiva”, che discrimina e riflette sull’uso della parola precisa. La scrittura – nota Ong – è “dieretica”, cioè separatrice: questa oggettivazione del discorso in una protesi esterna permette un lavoro ricorsivo, salti avanti e indietro, sguardi d’insieme, collegamenti tra elementi o parti ora fissate di contro al soggetto. “Naturalmente, una volta interiorizzato il senso della precisione e dell’esattezza analitica introdotte dalla cultura chirografica, esso può di nuovo riflettersi sul discorso orale, ed è quanto accade”. Ong nota come la scrittura, trasformata da quella nuova rivoluzione grafica che è la stampa, possa fare della lingua un “grafoletto”: esso si presenta come lingua nazionale ufficiale, purificata dalle forme dialettali, dotata di certe peculiarità sintattiche, arricchita di una varietà e una profondità lessicale.

²³⁷ Ivi, pp. 96-103, 131-136.

“Là dove esistono i grafoletti, quando si parla di grammatica e di ‘uso corretto’, generalmente, si intendono quelli del grafoletto stesso, escludendo la grammatica e l’uso degli altri dialetti”²³⁸.

Dobbiamo notare – di là da Ong – che anche la grammatica e l’uso degli altri dialetti, così come la categoria stessa di dialetto, potrebbero essere frutto della scrittura ufficiale del grafoletto; in modo non dissimile alla qualifica categorica di mito o di consuetudine, che si possono leggere nei manuali di letteratura o di diritto. Non a caso, Ong aggiunge una nota importante: “Poiché il grafoletto è scritto o stampato, gli si attribuisce uno speciale potere normativo al fine di tenere ordine nella lingua, dato infatti che le basi sensorie del concetto stesso di ordine sono largamente visive”²³⁹.

5.2. La ragione grafica in Jack Goody

Tra gli “oralisti” – come vengono chiamati gli studiosi dell’oralità –, Goody ha dedicato grande attenzione al potere della scrittura sull’organizzazione sociale e alle differenze rispetto alle culture orali. Egli conferma che la scrittura – la sua forma – comporta una logica: ciò che è appunto una “ragione grafica”. Essa comporta un “cambiamento di cognizione”, che apre a nuove possibilità. Un esempio esplicito portato da Goody è la logica formale, così come si sviluppa in Grecia da Aristotele: il principio di non contraddizione, il *modus tollens*, il sillogismo sono alcune operazioni logiche impensabili senza la scrittura. La separazione delle parole sul supporto esterno permette di isolarle, di manipolarne l’ordine, di verificarne la relazione. Per Goody, dunque, non si tratta di differenze banalmente culturali, secondo un piatto relativismo; si tratta invece di differenze grafiche, cioè tecnologiche: di quelle che egli chiama “tecnologie dell’intelletto”²⁴⁰.

In particolare, Goody si concentra su due strumenti che hanno nella scrittura il loro presupposto: la tabella e la lista, di uso antichissimo. Fin dal IV millennio a.C., infatti, con l’invenzione della scrittura cuneiforme da parte dei Sumeri in Mesopotamia, possediamo elenchi di parole. La tabella è la disposizione di numeri o parole (o potenzialmente altri elementi qualsiasi) in una maniera precisa e globale; essa “consiste essenzialmente in una matrice di colonne e righe, o, vedendola da un altro punto di osservazione, in una o più liste verticali”. Una disposizione ordinata, dunque, “un grafico” – come dice Goody – dal “carattere bidimensionale cristallizzato”. Proprio tale logica binaria della tabella è al tempo stesso un potente strumento di semplificazione e di riduzionismo. “Una caratteristica del modo grafico (di espressione) è la tendenza a disporre i termini in righe (lineari) e

²³⁸ Ivi, pp. 83-95, 157-161.

²³⁹ Ivi, p. 161.

²⁴⁰ J. Goody, *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 9-21.

in colonne (gerarchiche) così che a ogni elemento sia assegnata una sola posizione, dove esso si trova in un rapporto definito, permanente e univoco con gli altri”. Questo metodo di classificazione e ordinamento del reale è per noi perfettamente logico; Goody analizza e critica il suo uso ap problematico nella ricerca antropologica. “Le tabelle hanno l’effetto di incanalare il pensiero in forme binarie anche quando possono non essere adeguate; si dispongono tre voci in tabelle a due colonne e si cerca il quarto termine”, cioè si è portati a supporre l’*elemento mancante*. Il rischio è che, più che una spiegazione, si ottenga una riduzione della “complessità orale a semplicità grafica”²⁴¹.

Vediamo ora la lista.

La lista fa assegnamento sulla discontinuità più che sulla continuità; dipende dalla posizione fisica, dalla collocazione materiale; può leggersi in diverse direzioni, sia lateralmente che verso il basso, cioè dall’alto in basso e da sinistra a destra; ha un chiaro inizio e una precisa fine, cioè una delimitazione, un bordo, come un pezzo di tessuto. Soprattutto essa favorisce la sistemazione delle voci in modo ordinato per numero, per suono iniziale, per categoria ecc. E l’esistenza di limiti, esterni ed interni, dà alle categorie una maggiore visibilità, rendendole al tempo stesso più astratte.²⁴²

Una lista non rappresenta direttamente un discorso. Essa – afferma Goody – si oppone alla continuità orale, estrapolando i termini, cioè astraendoli dal loro contesto, per smistarli in un ordine e in una relazione precisa. Questa operatività dello strumento grafico ha due effetti principali. Innanzitutto, la “disposizione di parole (o ‘cose’) in una lista è in sé un modo di classificare, di definire un ‘campo semantico’, dato che essa include certi elementi e ne esclude altri”. Il “problema di classificazione” – si noti – nasce per rispondere ad una ragione grafica, cioè nell’ambito d’uso di una “tecnologia dell’intelletto”; esso si pone come problema di *localizzazione* nella lista, cioè di luogo logico. In seconda battuta, la lista “pone questi elementi in una gerarchia, collocando quelli ‘superiori’ in cima alla colonna e quelli ‘inferiori’ alla sua base. Alla lista ordinata possono collegarsi logogrammi indicanti numeri, così da numerare da 1 a *n* gli elementi, cominciando dalla testa e terminando in coda”. Tabella e lista, dunque, proprio per le loro implicazioni sul ragionamento, dovrebbero farci riflettere – dice Goody – sulla “nostra interpretazione dei processi che avvengono”. La ragione grafica cambia “la natura delle rappresentazioni del mondo”, in un modo tecnologicamente impensabile per chi non abbia varcato quella soglia²⁴³.

²⁴¹ Ivi, pp. 160-161; J. Goody, *L’addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano 1987, 65-89.

²⁴² Id., *L’addomesticamento del pensiero selvaggio*, cit., p. 97.

²⁴³ Ivi, pp. 89-130.

Di grande interesse, da un punto di vista giuridico, è l'analisi che Goody fa dell'oralità e della scrittura in campo religioso. A cominciare dal concetto stesso di religione: “nelle culture africane – dice l'Autore – io non ho trovato alcun corrispondente del termine occidentale ‘religione’ (e neppure di ‘rituale’)”. L'idea di “una”/“la” religione, come “insieme a sé”, è proprio di quelle che Goody definisce religioni “di frontiera”, cioè scritte. Queste, o “almeno quelle che adottano una scrittura alfabetica, sono generalmente religioni di conversione e non unicamente religioni di nascita”. Al contrario, quando definiamo una religione africana, si fa normalmente riferimento al territorio: “parliamo di religione kikuyu o di religione ashanti”. In queste società prive di scrittura, la conversione è difficilmente concepibile: “risulta di fatto impossibile praticare la religione ashanti se non si è Ashanti; inoltre, la religione ashanti odierna è molto probabilmente assai diversa da quella di cent'anni fa”. D'altro canto, “l'etichetta ‘religione ashanti’ può nascondere notevoli cambiamenti”, sebbene mascherati da un'apparente continuità. Come esempio della “creatività delle culture africane in campo religioso” Goody ricorda il fenomeno – da lui studiato negli anni '50 – delle “migrazioni degli ‘altari di medicina’” in Africa occidentale. Altari “legati alla guarigione, alla sicurezza e alla protezione dalla stregoneria”. Essi, dice l'autore, “cambiavano continuamente (e migravano) proprio perché i mezzi adottati non conseguivano sempre, e neppure sovente, i fini voluti”. La migrazione degli altari di medicina “rappresentava un esempio del Dio che fallisce”; ad esso non si opponeva un rifiuto, bensì una “ricerca di nuove versioni rispetto a quelle conosciute”. Il nuovo culto, col suo carico di credenze e tabù, veniva così incorporato nella religione. Si comprende allora – dice Goody – che “le religioni africane sono molto più ‘flessibili’ di quanto vogliano ammettere molte teorie, tanto da essere più portate al cambiamento e all'assorbimento che al rigetto e alla conversione”²⁴⁴.

A questo punto, Goody riporta la sua esperienza sul campo presso i LoDagaa del Ghana settentrionale, e in particolare ci riferisce del mito del Bagre, da lui documentato per la prima volta nel 1950, poi approfondito in più occasioni successive. Tale racconto era recitato nell'ambito di un rituale della durata di vari giorni, e nell'arco della cerimonia dovevano esserci tre recite dello stesso mito. Inizialmente, l'Autore riteneva, dopo quel primo lavoro di trascrizione, di esser di fronte ad una “forma relativamente immutata”. Solo in seguito, grazie all'uso reso disponibile del registratore portatile, si accorse che “nel corso del tempo e in luoghi diversi le versioni differivano in misura considerevole, e non soltanto su dettagli secondari ma anche su elementi portanti (strutturali)”. Alcune variazioni – nota oggi l'Autore, confrontando le trascrizioni di numerosissime versioni – “sottolineano il ruolo di Dio come creatore della cultura dell'uomo; altre esaltano il ruolo

²⁴⁴ J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino 1988, pp. 3-12; Id., *Il potere della tradizione scritta*, cit., pp. 135-137.

degli intermediari, le creature dei boschi (o fate), altre ancora insistono sul contributo dato dall'uomo alla propria cultura". Persino l'invocazione di apertura – venti righe, nella trascrizione verseggiata fatta da Goody – pare presentare “tante varianti quanti sono gli individui che la recitano”. “Nondimeno – conferma l'Autore – i LoDagaa ribadiscono spesso l'unità del Bagre, sostenendo che tutte le versioni sono ‘la stessa cosa’ (*boyen*, che significa uno). Questo perché sono tutte recitate nel corso dei riti del Bagre”²⁴⁵.

L'esempio del rituale dei LoDagaa è indicativo di un diverso rapporto con ciò che per noi è la formalità o regolarità di un comportamento, nonché di una diversa misura della sua validità. In una cultura orale “l'indeterminatezza è pervasiva”; l'assenza di un testo fisso apre a infinite variazioni, “in parte a causa dei vuoti di memoria e in parte forse perché si cerca inconsapevolmente di migliorare, aggiustare, creare”. Si pensi al problema di tradizione, nel senso di tramandare e insegnare il mito. Si fa spesso appello, nella recita del Bagre, all'attenzione e all'ascolto; “i novizi sono invitati a seguire le diverse rappresentazioni del Bagre e a imparare da esse ciò che possono”. Non c'è un rapporto formale tra maestro (l'iniziato) e allievo (il neofita); “quest'ultimo può imparare seguendo diverse rappresentazioni dei suoi coetanei e di altri partecipanti in altre occasioni, oltre che dai propri tentativi di recitazione”. Ne consegue che “ciascun individuo costruisce la propria forma orale standardizzata, il proprio modello mentale, che è diverso dagli altri ma a cui tende ad aderire”. È qui riconosciuto – dice Goody – “un processo di incorporazione”. Occorre poi considerare che non c'è modo alcuno di “verificare la propria versione su un originale fisso”. Questo non significa che non ci siano correzioni del maestro, da parte “di altri individui di status relativamente pari”: ciò avviene, però, “solo durante le pause nella rappresentazione”, perché questa non si può interrompere. Così come non mancheranno, alla fine del rito, “le discussioni tra i partecipanti sulla completezza o la scorrevolezza della rappresentazione, entrambe valutazioni del risultato relativo”. Nota acutamente Goody: “a livello verbale (ma non visivo) l'intera nozione di identità, corrispondenza (e quindi ‘verità’, almeno in una delle accezioni) è necessariamente vaga”²⁴⁶.

La formalità, certo, “limita i cambiamenti nel rituale”; tuttavia, “non impedisce che emergano ricostruzioni immaginative”. È impossibile, infatti, “una memoria parola per parola di lunghe sequenze”. Del resto, lo stesso concetto di “parola” singola è tutt'altro che scontato: “non conosco – dice l'Autore – parola che stia per ‘parola’ in nessuna delle lingue africano-occidentali di cui ho discreta conoscenza [...] I LoDagaa hanno la parola *yelbie*, bambino (se si vuole, seme) di discorso, che ho sentito adoperare da insegnanti nelle moderne scuole per indicare ‘parola’”; ma esso può, a

²⁴⁵ Id., *Il potere della tradizione scritta*, cit., pp. 46-49, 139-141.

²⁴⁶ Ivi, pp. 45-72, 133-143.

seconda dei contesti, denotare un qualsiasi “frammento” di discorso, o anche un tema. Solo grazie alla scrittura – nota ancora Goody – la “gente ora dice parole”. Questo “effetto di retroazione” della scrittura, che rende “consapevole di un ordine” del discorso, lo si riscontra anche sulla formalità del rito. Il testo scritto – come quello prodotto dall’antropologo – crea un “punto di riferimento fisso”, un “modello durevole, ricavato da un unico punto nel tempo e nello spazio”; esso testimonia di un precedente che non può non essere “preso in considerazione”, come “modello possibile dell’azione futura”. Il testo, cioè, “acquista autorità sulla parola con una certa rapidità”: ciò avviene sia al livello di interpretazione dell’antropologo, sia al livello locale, se alcuni LoDagaa – come conferma Goody – cominciano a far uso delle versioni scritte. La differenza è radicale. Il ricordo orale, sempre parziale, porta le persone partecipanti al rito a suggerirsi “l’una con l’altra il da farsi a un matrimonio, a un funerale, al Bagre, e così facendo ricreano *ex novo* gli eventi culturali”. Con l’adozione del testo scritto, invece, si preannuncia “una nuova ortodossia che finirà per prevalere sulle versioni alternative”²⁴⁷.

La tendenza all’universalizzazione della regola scritta – dice Goody – è ben evidente in campo religioso. Il fenomeno delle migrazioni degli “altari di medicina” ci testimonia di cambiamenti rilevanti dei “sistemi assiologici delle comunità in cui riuscirono a penetrare, introducendo nuovi criteri di valore non privi di conseguenze anche radicali sull’assetto politico, morale, cosmologico”. A livello locale, si evidenzia dunque quel “processo di incorporazione caratteristico della religione orale”: caratteristico, cioè, della sua “flessibilità”. Al contrario, le religioni scritte “orientano le strutture normative di un sistema sociale verso l’universalismo”²⁴⁸. Ciò avviene sostanzialmente in due modi:

Primo: nella misura in cui una religione proviene in certo senso dall’“esterno”, in seguito a un processo di conversione e di espansione, le sue norme dovranno necessariamente applicarsi a gruppi e società diversi. Secondo: la formulazione scritta favorisce la decontestualizzazione o la generalizzazione delle norme. Questo secondo processo si verifica nel modo seguente: nei codici scritti vige la tendenza alla formula “astratta” e “univoca” che ricomprenda, e in un certo senso sostituisca, le norme più contestualizzate delle società orali.²⁴⁹

La decontestualizzazione della regola deriva dall’uso di codici scritti (e “specialmente – dice Goody, come noi comprenderemo meglio in seguito – quelli alfabetici, dato che la loro adozione è più semplice”). Il “processo di astrazione dalle situazioni particolari per potersi rivolgere ad un

²⁴⁷ *Ibidem*; Id., *L’addomesticamento del pensiero selvaggio*, cit., pp. 134-135.

²⁴⁸ Id., *La logica della scrittura e l’organizzazione della società*, cit., pp. 10-16.

²⁴⁹ Ivi, p. 15.

pubblico universale” è dunque permesso dall’effetto di separazione e ordinamento della scrittura, che obiettivizza in un oggetto fisico la parola. L’organizzazione burocratica e clericale che si costituisce attorno al testo, propria delle “religioni maggiori”, la “specializzazione delle funzioni”, la formazione di “un ben determinato gruppo di esperti”, la creazione di archivi e uffici, il controllo della “dottrina derivata dal libro” nonché dei “mezzi di comunicazione scritta”, e la correlata creazione di scuole per l’accesso alla “corporazione degli scribi e dei sacerdoti”: questa istituzione complessa esprime bene quello che Goody chiama “il potere della tradizione scritta”. Rispetto a tale potere della scrittura – il cui semplice uso, nota l’Autore, “può talvolta costituire un incentivo sufficiente alla conversione, indipendentemente dal contenuto specifico del Libro” –, la tradizione orale subisce un confronto. Capita, cioè, che “le religioni della scrittura affermino la propria superiorità e spesso neghino ai culti locali dignità teorica e teologica, definendoli ‘magici’ e ‘folklorici’: insomma pure e semplici deviazioni dalla retta via”. Una distinzione, quella tra magia e religione, che Goody riconosce molto simile a quella tra consuetudine e legge²⁵⁰.

5.3. L’unicità greca in Eric Havelock

Perché un sistema di scrittura possa permettere una lettura semplice e rapida, “non richiedendo un’attenzione e un tempo particolare, da specialisti”, tre condizioni sono necessarie, almeno da un punto di vista teorico. “In primo luogo, un sistema dovrebbe essere in grado di dare una forma a ogni suono linguistico”: il numero e la natura dei segni, dunque, devono permettere di evocare “nella memoria del lettore tutti i suoni” della lingua, senza eccezioni. “In secondo luogo, questa funzione dovrebbe essere compiuta senza lasciare spazio ad una qualsiasi ambiguità”: cioè, si deve poter attribuire a uno specifico segno uno specifico suono, senza che il lettore sia “obbligato a operare delle scelte nel tentativo di riconoscere i suoni rappresentati”. “Terzo, il numero complessivo dei segni dovrebbe essere mantenuto entro un limite preciso per evitare di sovraccaricare la memoria”; infatti, ciò che si può constatare, nella storia delle lingue, è che una vera “democratizzazione” della lettura si è attestata con “un numero di segni compreso tra venti e trenta”. Sulla linea del suo maestro Gelb, Havelock ritiene che una convergenza simultanea di queste tre condizioni si sia realizzata “solo dopo il 700 a.C. e unicamente in Grecia”. Pertanto, egli riserva il termine “alfabeto” solo a quello greco e ai suoi discendenti, come quello latino e quello

²⁵⁰ Ivi, pp. 14-24, 151-154.

cirillico; mentre chiama “sillabari” i sistemi semitici occidentali, tra cui il fenicio da cui i greci adattano la propria scrittura²⁵¹.

Herrenschmidt ci informa che i primi sillabari (quali per esempio il sumerico) potevano raggiungere diverse centinaia di segni, tra logografici (cioè segni che scrivono un’intera parola), sillabici (usati con valore fonetico) e performativi (cioè determinativi del valore del segno a cui erano aggiunti). In seguito, nel XIV secolo a.C., con quello che Herrenschmidt chiama “alfabeto consonantico di Ugarit” (che comprende trenta segni), ovvero nel XII secolo a.C. con il fenicio (che si attesta presto su ventidue segni), vediamo comparire sistemi di scrittura che “non comprendono logogrammi e non notano la sillaba della parola sentita sotto le sue forme variabili”. Herrenschmidt così spiega: la “regola alfabetica ha la prevalenza: un segno = un suono”. Tuttavia, “gli alfabeti consonantici notano solo le consonanti; le vocali non hanno segni autonomi”. Infine, “le parole sono in generale separate nella scrittura le une dalle altre, tramite una barra verticale, alcuni punti, e più tardi da uno spazio vuoto. Nella scrittura araba attuale, come per certe lettere dell’ebraico [...], la separazione delle parole è garantita dalla forma particolare della maggior parte delle lettere in posizione finale”. Questo sistema, tuttavia, non è esente da ambiguità. Il lettore, infatti, è costretto ad un lavoro di supplenza del testo: egli “aggiunge le vocali giuste per leggere la parola reale che ha sotto gli occhi, valendosi dell’ordine sintattico della frase che lo guida con la sua regolarità, e dal senso globale del testo”. Insomma, per leggere – precisa l’Autrice – “bisogna allora conoscere la grammatica della lingua e capire il contesto”. Questo processo è aiutato dalla struttura delle lingue semitiche, basate su radici a tre consonanti a cui è legato un significato o, meglio, un’area semantica generale, a cui le vocali ed eventuali affissi danno specificazione nella singola forma, nominale o verbale. “Nell’atto di lettura, il segno alfabetico consonantico ha il valore di una *sillaba virtuale*, sempre sotto forma di sequenza consonante-vocale”²⁵².

Rispetto alla terminologia seguita da Herrenschmidt, Havelock – come anticipato – oppone la critica del maestro.

Quando, sotto l’influenza greca, i Semiti introdussero nella loro scrittura un sistema vocalico, essi crearono non solo alcuni segni diacritici per vocali intere, come *a, i, e, o, u*, ma anche un segno chiamato *shewà* che, quando aggiunto ad un segno, lo caratterizza o come consonante da sola o come consonante più una vocale molto breve *e* (introdotta per la difficoltà di pronunciare consonanti composte). Se i segni semitici erano in origine consonantici – come generalmente si ritiene – allora il segno *shewà* non avrebbe motivo di esistere. Il fatto che i Semiti abbiano sentito la necessità di creare un segno che indicasse la mancanza di

²⁵¹ E. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova 1987, pp. 27-31.

²⁵² C. Herrenschmidt, *L’invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 29-36.

vocale significa che per loro ogni segno stava originariamente per una sillaba completa, cioè per una consonante più una vocale.²⁵³

Così Gelb contesta la definizione di “alfabeti consonantici” per quelli che lui chiama “sillabari semitici”. In effetti, lo stesso termine di “sillaba”, così come quello di “consonante” e di “vocale”, è ambiguo. “Sebbene – nota Havelock – i termini ‘vocale’ e ‘consonante’ sembrano descrivere suoni, essi furono conati solo dopo che l’alfabeto greco rese questi suoni ‘visualmente’ riconoscibili in quanto ‘lettere’”. Lo stesso vale per la “sillaba, termine a sua volta ingannevole, per il modo in cui dà l’impressione di descrivere un determinato tipo di suono linguistico, mentre in effetti descrive una combinazione di lettere scritte che rappresentano questo suono”. Tuttavia, è solo l’alfabeto greco che “scioglie la sillaba nelle sue componenti foniche”, e che ci permette dunque – retrospettivamente – di chiamare consonantici o sillabici i sistemi che Havelock definisce – significativamente – “pre-greci”. “Mentre tutti i sistemi sillabici, compresa la variante semplificata semitica, aspiravano a riprodurre le unità del linguaggio effettivamente pronunciato, facendo corrispondere a ciascuna un simbolo, quello greco è un sistema atomistico che scompone tutte le unità in almeno due, e possibilmente anche più, componenti astratte”. L’oggetto scritto dall’alfabeto greco è teorico, frutto di un’astrazione: la consonante è un non-suono, “acusticamente impercettibile” senza l’appoggio vocalico. Da qui “il termine greco adoperato in origine da Platone, *aphona* – ‘elementi senza voce’”, successivamente sostituito da “una classificazione più precisa in *hemiphona* – ‘pronunziati a metà’, ‘semivocali’ – e *symphona* – ‘con-sonante’, elementi pronunciati ‘in accordo’”²⁵⁴.

Herrenschmidt ci informa che già a partire dal I millennio a.C., nei sistemi “consonantici” (o “sillabari”, come abbiamo ormai capito), “alcune consonanti dette ‘deboli’ sono state utilizzate come *matres lectionis*, fornendo cioè un’indicazione del timbro della vocale”. Ella nota poi che i greci, quando adattarono la scrittura fenicia alla propria lingua, “crearono delle lettere anche per le vocali a partire da certi segni consonantici che per loro non avevano alcuna utilità, poiché quegli stessi segni notavano suoni che non esistevano nella loro lingua”²⁵⁵.

Si può dunque supporre, con Ronchi, che l’alfabeto greco, con l’introduzione del sistema vocalico “pienamente sviluppato” – che genera per rimbalzo l’“afonizzazione” della lettera-consonante – non sia “una creazione assolutamente originale dello spirito greco, ma sarebbe l’effetto dell’uso sistematico di un metodo già noto a molte scritture orientali”. Precisa Ronchi: “I

²⁵³ I.J. Gelb, *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti della grammatologia*, EGEA, Milano 1993, pp. 202-203.

²⁵⁴ E. Havelock, *Dalla A alla Z*, cit., pp. 32-49.

²⁵⁵ C. Herrenschmidt, *L’invenzione della scrittura*, cit., pp. 33-36.

Greci avrebbero cioè adottato e adattato alle loro esigenze il cosiddetto metodo della *scriptio plena* in uso presso i semiti (in opposizione alla *scriptio defectiva*): vale a dire, il metodo delle *matres lectionis*, usato in Oriente in modo “sporadico e non soggetto a sistematizzazione alcuna”²⁵⁶. Il risultato che i greci si ritrovarono in mano sono i *gràmmata*, le lettere: esse mettono sullo stesso piano di uguaglianza grafica, come elementi (*stoichèia*) atomici, le vocali e le consonanti.

Come commenta Herrenschmidt, non c’è più “niente da indovinare come invece negli alfabeti consonantici”. Oramai, “l’atto di lettura dell’alfabeto completo è lineare: non si torna indietro, né si procede ad una comprensione globale, non si ha inoltre bisogno di vedere il segno che segue per determinare il valore di quello che si legge”. Il salto dell’alfabeto greco, in questo “unico” – come afferma Havelock –, sta nella sua meccanicità: esso procede, senza scelta né comprensione alcuna del lettore. Scrive ancora Herrenschmidt: “Al contrario di quello che avviene con gli alfabeti consonantici, la lettura dell’alfabeto completo non necessita della lingua, quest’ultima è necessaria solo per la comprensione”. È sufficiente, per la mera lettura, associare segno a suono, proprio secondo la “regola alfabetica” succitata. Chiosa l’Autrice: “Con l’alfabeto greco [...] si può leggere tutto senza comprendere niente”²⁵⁷.

Secondo Havelock, solo l’alfabeto greco ha potuto generare un popolo di lettori. “La civiltà creata dai Greci e dai Romani è stata la prima sulla terra a fondarsi sull’attività del lettore comune”: la prima, dunque, “a diventare alfabetizzata nel vero senso della parola e a passare l’alfabetizzazione a noi moderni”. Havelock guarda, infatti, all’alfabetizzazione come a una “condizione sociale che può essere definita solo in relazione al numero di persone in grado di leggere”. Ora, i “metodi in uso prima dell’introduzione dell’alfabeto greco circolavano tutti, in diversa misura, in modo limitato. Erano praticati da esperti o da circoli esclusivi dediti alla lettura con la funzione di promemoria”. Insomma, prima dei *gràmmata* greci non poteva che esserci un’“alfabetizzazione professionale”.²⁵⁸

Il termine potrebbe essere applicato alla cultura greca anche di un secolo e mezzo dopo l’acquisizione di un proprio sistema di scrittura, che venne introdotto intorno al 700 a.C. In seguito la sempre più rapida diffusione del gusto di leggere, alla fine del VI e nel V secolo, inaugurerà i periodi della semi-alfabetizzazione, della narrazione articolata e infine della capacità di scrivere attraverso un complesso sistema di segni, elaborati all’inizio del IV secolo dalla cultura ellenistica che si estese in tutto il mediterraneo. Nell’anticamera della storia c’era ancora l’alfabetizzazione tipografica, con l’invenzione dei caratteri mobili, ma occorrerebbe osservare che durante i secoli successivi alla caduta di Roma, la maggior

²⁵⁶ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., p. 89.

²⁵⁷ C. Herrenschmidt, *L’invenzione della scrittura*, cit., pp. 36-41.

²⁵⁸ E. Havelock, *Dalla A alla Z*, cit., pp. 9-24.

parte dell'Europa regredi verso un nuovo periodo di alfabetizzazione professionale, monopolizzata dagli ecclesiastici.²⁵⁹

Havelock nota come nella tradizione orale siano fondamentali il *ritmo* e la *narrazione*. Il ritmo è ripetizione del medesimo che cambia: è il ritorno della forma riconosciuta, che contiene tuttavia una modifica. “La ripetizione – afferma l’Autore – è collegata a un sentimento di piacere, fattore di primaria importanza per capire il fascino della poesia orale”. Schemi sonori, o gestuali, legati alla ritmicità naturale del corpo umano: il collegamento del ritmo “con la musica e la danza e il suo stretto rapporto con le relazioni motorie del corpo umano sembrano fuori discussione”. A livello di discorso, il ritmo “forniva quanto era automaticamente ripetibile, l’elemento monotono in una cadenza ricorrente creata da corrispondenze nei valori puramente acustici del linguaggio così com’era pronunciato, indipendentemente dal significato”. Progressivamente, ma già “in epoca antica”, il ritmo acustico incoraggiò “un’abitudine supplementare di ritmo semantico di contrapposizioni di idee (o piuttosto di ‘nozioni’, giacché ‘idea’ è un termine alfabetizzato)”. Bilanciamenti, opposizioni, schemi tematici, osservabili per esempio tanto nell’epos omerico quanto nella poesia ebraica. Occorre infatti domandarsi – nota Havelock – come una cultura orale possa insegnare e tramandare la sua tradizione. Il ritmo piacevole, nella forma del canto, della musica, della danza, del rito, garantisce “un comune apprendimento mnemonico”. “I poeti dell’oralità – afferma l’Autore – erano consapevoli della loro funzione didattica”. Oltre a ciò, altrettanto importante al fine mnemonico e pedagogico è il “formato narrativo” del discorso, il cui contenuto dunque “non è l’ideologia ma l’azione, e le situazioni create dall’azione. A sua volta l’azione esige personaggi agenti che facciano qualcosa o parlino di ciò che fanno, o a cui si faccia qualcosa”. Non la riflessione, dunque, non la teoria astratta e impersonale, ma i soggetti narrativizzati, agenti, sono i protagonisti della memorizzazione orale. “I predicati cui essi si congiungono debbono essere predicati di azione o di situazione presente nell’azione, mai predicati di essenza o di esistenza”. L’insegnamento, pertanto, deve essere calato in situazioni esemplari, non espresso “mediante idee o principi”. Inoltre, occorre provvedere “idonee occasioni formative”, feste rituali, simposi, là dove la dimensione collettiva generi sentimenti e significati comuni. “In tali occasioni la poesia di una società orale scopre il suo mezzo di ‘pubblicazione’”²⁶⁰.

Ora, l’alfabeto greco – in modo certo non improvviso ma progressivo, e dovendo sicuramente vincere un’iniziale “resistenza”, come afferma Havelock – modifica radicalmente questa realtà. “Il greco orale non sapeva che cosa fosse un oggetto del pensiero”. Ancora nel teatro greco, dove si

²⁵⁹ Ivi, p. 24.

²⁶⁰ E. Havelock, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull’oralità e l’alfabetismo dall’antichità al giorno d’oggi*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 88-99.

conserva il “senso dell’oralità primaria”, non compaiono “proposizioni, credenze, dottrine programmatiche”. “È difficile trovare, in qualsivoglia luogo dei drammi, un esempio di soggetto concettuale collegato a un predicato concettuale dalla copula ‘è’. Il verbo ‘essere’, se viene usato, continua a funzionare preferibilmente nella sua dimensione dinamica orale, nel senso di presenza, potere, prestigio di situazione e simili”. Manca, cioè, un’“impalcatura linguistica per l’enunciazione di principi astratti”. Ciò rende l’oralità classica quasi “intraducibile”²⁶¹.

È molto più facile tradurre Platone. L’espressione proposizionale con la copula in cui noi cadiamo di continuo è precisamente ciò a cui Platone voleva che la lingua greca si convertisse, e in questo sforzo impiegò tutta la sua vita di scrittore. Quando si scaglia contro la poesia, è precisamente il suo dinamismo che egli deplora, la sua fluidità e concretezza, la sua particolarità. Non avrebbe potuto arrivare al punto di deplorarla se non avesse imparato a leggere e scrivere anche lui.²⁶²

La scrittura aggiunge, alla voce e all’ascolto, la “visione del lettore”. Così facendo, essa cancella “la principale funzione della memoria acusticamente addestrata, e quindi la spinta a disporre di un linguaggio di conservazione in forma memorizzabile”. Un effetto determinante – fa notare Havelock – è di ridurre la “spinta a narrativizzare ogni enunciato conservabile. Ciò diede al compositore la libertà di scegliere per il suo discorso soggetti che non erano necessariamente agenti, vale a dire persone”. Si apre così lo spazio logico a “nomi impersonali, nomi di idee o astrazioni o ‘entità’”. Compaiono allora i “primordi della rivoluzione alfabetica, nella creazione di un *argomento* come soggetto di un ‘discorso’”. Questo salto astrattivo non è da attribuire – come già diceva Goody – genericamente alla cultura, bensì alla “conversione del discorso memorizzato e conservato acusticamente in manufatti visibili conservati materialmente e suscettibili di ordinamento”. Si tratta, dunque, di “un fattore di tipo tecnico”, cioè di una diversa “efficacia del sistema grafico utilizzato”²⁶³.

Una volta che l’uso di “argomenti” per il discorso fu divenuta una consuetudine riconosciuta, crebbe la spinta in favore di predicati i quali, dopo aver prima fornito una “azione continuativa”, potessero trasformarla in una “condizione continuativa”, ossia in una relazione. I “dati di fatto” statici cominciarono a sostituire gli “accadimenti” dinamici. Nel linguaggio della filosofia, l’“essere” (come forma di sintassi) cominciò a sostituire il “divenire”. È una mutazione che discende anch’essa dalla capacità di leggere il linguaggio visivamente, nella sua forma alfabetica, invece di ascoltarlo pronunciato acusticamente.²⁶⁴

²⁶¹ Ivi, pp. 118-122.

²⁶² Ivi, p. 122.

²⁶³ Ivi, pp. 126-130; Id., *Dalla A alla Z*, cit., pp. 37-38.

²⁶⁴ Id., *La musa impara a scrivere*, cit., p. 131.

Il discorso può assumere, così, quella forma divenuta, per noi grafisti, oramai “consuetudinaria”. Il verbo “essere” viene “usato per significare non già una ‘presenza’ o un’ ‘esistenza vigorosa’ (suo comune impiego nell’oralismo), bensì un semplice collegamento richiesto da un’operazione concettuale”. Il predicato esprime ora “un che di fisso, qualcosa che è oggetto del pensiero logico”: non un’azione, bensì “una classe o una proprietà”. “L’uso narrativizzato – conclude Havelock – si è trasformato in un impiego logico”. Tale potere tecnico della scrittura consente di liberarsi dello sforzo mnemonico e dell’uso ritmico ad esso rivolto; la documentazione, “data la sua scorrevole facilità di riconoscimento”, permette ora la formulazione e la pronta registrazione di “enunciati nuovi”, su cui ritornare in ogni momento per “pensarci su”. La prosa, che sostituisce il discorso ritmico, “divenne il veicolo di un intero nuovo universo di fatti e di teoria”. La messa per iscritto non conservava più soltanto la “versione autorizzata, essenzialmente semplificata” del discorso poetico; al contrario, diveniva ora possibile “descrivere” tutto l’accaduto, dalla guerra ai “*mores* – l’*ethos* e il *nomos* – di società sia greche sia straniere”. È la nascita della *theoria*, dice Havelock: ossia della storia, della filosofia e della scienza. Si pensi al potere riflessivo che la scrittura apre al linguaggio. “Il mezzo acustico, non essendo suscettibile di visualizzazione, non era stato riconosciuto come un fenomeno del tutto separabile dalla persona che lo usava. Ma nel documento alfabetico il mezzo diventava oggettivato”. Tale linguaggio prosaico e controllato, astratto e riflessivo, si identifica di contro all’*epos* recitato: quest’ultimo, oramai, appare “un che di diverso e di inferiore (per i filosofi) al *logos*”. Messo per iscritto, il discorso si separa dal suo locutore; di rimbalzo, la persona assume maggiore importanza come fonte del discorso, caratterizzato da una sua “personalità”. Nasce – dice Havelock – “il concetto di io”. “L’‘io’ fu una scoperta socratica o, forse meglio, una invenzione del vocabolario socratico”: vocabolario dialettico, che “dipendeva dal preventivo isolamento del linguaggio nella sua forma scritta come un qualcosa di separato dalla persona che lo pronunciava”. Il vocabolario segnò una “proliferazione di termini indicanti nozioni, pensieri e pensiero, conoscenza e conoscenze, comprensione, indagine, studio, ricerca. Il compito che Socrate si pose fu quello di mettere questo nuovo tipo di terminologia in stretto rapporto con l’io e con la *psyché*”. Questo concetto antico si specializza – come già *logos* – e riceve “una nuova dimensione sotto forma di ‘spirito in me’, che come parla così anche pensa e, grazie alla nuova vita dell’intelletto, realizza l’unica vita umana completa”. Chiosa dunque Havelock: “il concetto dell’io e dell’anima, quali oggi concepiti, nacque in un dato momento storico e venne ispirato da un mutamento tecnologico per il quale il linguaggio e il pensiero fissati per iscritto e la persona

parlante divennero separati l'una dagli altri, producendo una nuova messa a fuoco della personalità del parlante”²⁶⁵.

5.4. Lo strumento vocale in Jesper Svenbro

Attraverso Svenbro e, a seguire, attraverso Illich apprendiamo come le diverse scritture possano imporre le proprie ragioni *etiche*, comportando cioè specifiche etologie e ortopedie di lettura. Non è certo la stessa pratica né lo stesso corpo a disporsi ai petroglifi di Lascaux, alle incisioni cuneiformi babilonesi, ai geroglifici egizi, ai pittogrammi cinesi, ai sillabari semitici, all'alfabeto greco o all'ipertesto elettronico. Ogni scrittura, infatti, segna una propria economia dello spazio e del tempo di fruizione, una regola di movimento, prima di tutto corporeo.

Svenbro concepisce la scrittura greca come una “macchina per la produzione del suono”. Come ci ha insegnato Havelock, infatti, l'oralità greca non volta pagina da un momento all'altro; al contrario, occorre ipotizzare, dall'VIII-VII secolo a.C. in avanti, un lungo periodo di mescolanza (ma anche di resistenza) tra oralità e scrittura: una situazione – come la definisce Svenbro – di *semi-literacy* piuttosto che di alfabetizzazione. Abbiamo già potuto accennare all'importanza del suono nel mondo orale-aurale. Svenbro ci fornisce ora la parola adatta per la lingua greca: *kleos*, la cui area semantica “appartiene unicamente all'universo dei suoni”. Innanzitutto, “il *kleos* è termine tecnico per ciò che il poeta può tributare a un individuo che ha compiuto un *exploit* degno di lode”. Il termine ha – dice Svenbro – una “sonorità costitutiva”, come conferma del resto l'etimologia: il tedesco *Laut* e l'inglese *loud* sono parenti significativi del nome greco, rinviati al suono. “Il *kleos* è acustico, o non è *kleos*”. Nel mondo dell'oralità, la parola potente, del dio terribile e del poeta entusiastico, evocano l'evento sonoro del mondo: la sua invadente presenza acustica. Lo esprime bene Ronchi: “Apollo quando profetizza, ‘realizza’ e il poeta quando nomina produce nella presenza le schiere degli eroi e degli dei”²⁶⁶. Provenendo da questa tradizione, ed anzi essendo ancora immersi in essa e avviandosi a tradurla e tradirla nell'alfabeto, i greci concepiscono dunque la lettura – appunto – come sonora per poter essere significativa. C'è “uno stretto legame – dice Svenbro - fra *sema* e *nòesis*, fra il ‘segno’ e la sua ‘decodificazione’”. In sé, la scrittura resta silenziosa (*sigosa*), muta cioè insensata (*àlogos*: mentre il senso, il *logos*, risuona), senza la voce del lettore. “La scrittura ‘indica’ o ‘mostra’, non parla essa stessa”, se non per un gioco metaforico che si svilupperà. Una stele iscritta “non parla affatto: è *àphtongos*, ‘senza voce’”. Se si vuole dunque

²⁶⁵ Ivi, 132-151.

²⁶⁶ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., p. 25.

che essa produca la sua gloriosa memoria, occorre che essa risuoni nella viva voce del lettore. Ciò significa allora che, “se il *sema* è incompleto senza la *nòesis* o l’*anàgnosis*, allora la *nòesis* e l’*anàgnosis* fanno parte del *sema*. In altre parole: la lettura fa parte del testo”. Lettura, beninteso, “ad alta voce”. Possiamo così comprendere il senso della frase di apertura: la scrittura “è una macchina per produrre il *kleos*”²⁶⁷.

Tale macchina vede due utenti, di cui uno attivo, lo scrittore, e uno passivo, il lettore. Su questo rapporto a distanza, mediato dall’oggetto, e sulle diverse posizioni o ruoli, giocano le metafore con cui i Greci compresero la loro scrittura, a partire dall’epoca arcaica. “Lo scritto è presente, lo scrittore è assente”: questa ovvietà è tutt’altro che anodina. Sentiamo come la descrive minuziosamente Svenbro:

Al momento della lettura, il lettore si trova di fronte una scrittura in assenza dello scrittore. Come prevede la propria assenza, così lo scrittore prevede la presenza, di fronte al lettore, della sua scrittura. La lettura è l’incontro fra il lettore e le tracce scritte di un assente. Lo scrittore ha previsto questo incontro, l’ha programmato minuziosamente: conta sul lettore e sulla lettura sonora che questi dovrà effettuare. In una cultura dove il *kleos* è un valore fondamentale, lo scritto resta incompiuto se ad esso non si aggiunge una voce.²⁶⁸

Occorre ricordare che i Greci scrivevano in *scriptiocontinua*, senza intervalli fra le parole, “e l’esperienza mostra come ciò renda la lettura ad alta voce praticamente necessaria”. È infatti documentato che “i Greci dell’epoca classica leggevano ad alta voce”; ed è ragionevole, dunque, l’ipotesi – pur nella difficoltà di recuperare positivi riscontri – “che i loro antenati facessero altrettanto. Sembra logico supporre – conclude Svenbro – che la lettura ad alta voce costituisca la forma originaria della lettura, e quella silenziosa la sua forma derivata”. La sonorità è “inscritta” nel testo, lo supplisce: senza la lettura, esso è “in se stesso incompleto o irrealizzato”. “Il testo è dunque più della somma dei segni alfabetici che lo costituiscono: i segni guideranno la voce grazie alla quale il testo comincia a prendere corpo – corpo sonoro”. Subito “scomparso per sempre – come dice Svenbro –, lo scrittore affida questa “messa in scena sonora della sua scrittura” al soffio vitale e vivifico del lettore. Il quale lettore “deve dunque cedere la sua voce allo scritto (in ultima analisi: allo scrittore) perché il testo si realizzi pienamente”. La cessione e la speculare appropriazione sono ben evidenti nella lettura di quei testi (su stele votiva o su oggetto donato, per esempio), che Svenbro definisce “egocentrici”, cioè che dicono “io”: parlano di sé come appartenenti o dedicati a qualcuno. Quando il lettore “presta la sua voce ai segni muti, il testo se ne appropria: la sua voce

²⁶⁷ J. Svenbro, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 1-17, 45-46, 62.

²⁶⁸ Ivi, p. 45.

diviene la voce del testo scritto”. D’altro canto, ciò non cambia nemmeno quando le iscrizioni usano la terza persona anziché la prima. Proprio “in quanto presta la sua voce all’iscrizione muta, il lettore rimane qui strumentale, sebbene non si scontri con un ‘io’ che non è suo”. La qualifica strumentale del lettore e della sua voce è qui il nodo centrale, come vedremo sempre meglio. “Sia che rifiuti di leggere, come è sempre possibile, sia che accetti”, il suo ruolo è stretto in un rapporto di servizio. Una volta accettato, “il lettore si è già definito come lo strumento sonoro dello scritto”. I termini greci per definire i lettori, *akoùontes*, *akroatài*, rivelano che la parola è destinata non all’occhio, ma all’orecchio: in senso proprio, essi indicano “individui in procinto di ascoltare la lettura”. Essi sono astanti “uditori” (si ricordi la *semi-literacy* del mondo greco); possono intendere il testo solo perché possono ascoltarlo, “grazie alla voce strumentale del lettore. La scrittura si *serve* di questa per comunicare il suo contenuto”. Suono e senso si rivelano – potremmo dire: arcaicamente – interdipendenti. Il “suono della voce è indispensabile affinché l’iscrizione ritrovi il suo senso”. Senza di essa – come predetto – l’iscrizione resta *àlogos*, priva di senso perché priva di suono (il contrario del *logos*). La lettura diviene – dice Svenbro – una “questione di potere”: potere esercitato sulla voce del lettore. Egli è “lo strumento della distribuzione animato (*òrganon èmpsychon*) o vocale (*instrumentum vocale*)”, secondo le appellazioni usate – rispettivamente – da Aristotele e Varrone. “In queste condizioni, il lettore dispone di un’unica arma: il rifiuto di leggere”²⁶⁹.

In una cultura che, come quella greca, valorizza la parola sonora, la lettura silenziosa esige condizioni particolari anche solo per essere immaginata. Se l’iscrizione è una macchina per produrre il *kleos* [...] la lettura silenziosa non può evidentemente svolgere alcuna funzione. In una cultura in cui la scrittura mira a produrre suono, la lettura silenziosa non ha ragion d’essere. Essa appare come un fatto contro natura, una anomalia. Durante i primi secoli della scrittura greca, la lettura silenziosa sarebbe andata contro lo scopo stesso della scrittura, che era quello di produrre e controllare una parola differita.²⁷⁰

Nella sua ricerca sui verbi greci indicanti “leggere”, Svenbro nota che – tranne due (o tre) eccezioni – tutti fanno riferimento alla voce. Tra le eccezioni, il verbo *entygchànein* esprime l’idea di “incontrare” un libro, di “caderci” sopra e dunque di leggerlo; un altro, (*an-*)*elìssein*, significa invece “srotolare”, e corrisponde dunque – *mutatis mutandis* – al nostro “sfogliare”. Tra gli altri verbi, *anagignoskein* nel senso di “riconoscere” è interessante per il legame col sonoro. Tale riconoscimento – precisa l’Autore – non è relativo alla singola lettera: “quel che è ‘riconosciuto’ è il senso della sequenza sonora meccanicamente prodotta, ma non ancora compresa, dal lettore che

²⁶⁹ Ivi, pp. 45-64.

²⁷⁰ Ivi, p. 165.

pronuncia i segni scritti per il proprio orecchio. Ciò che è opaco al suo occhio (benché egli riconosca le singole lettere) è d'un tratto 'riconosciuto' dal suo orecchio". La *scriptiocontinua* – come predetto – rende difficoltoso il riconoscimento delle singole parole. “Il lettore comune era obbligato a far intervenire la voce per decifrare un'iscrizione”; e per lo più “i lettori antichi sono rimasti *ta gràmματα phauloi*”, cioè deboli in lettura: stato che a noi apparrebbe oggi “goffo” – dice Svenbro –, e tuttavia “ordinario” in Grecia. Ricorrono poi altri due verbi, con i rispettivi derivati, degni di interesse: *legein* e *nemein*. Per quanto concerne il primo, esso compare soprattutto nei suoi derivati: *epi-lègesthai* significa “dire a proposito di (*epi-*) qualcosa”. “Il *legein* o il *logos* (nome d'azione di *legein*) viene dunque ad aggiungersi (*epi-*) a un fatto o ad una azione a mo' di commento, o di riflessione”. La forma media “significa che il lettore si include nell'atto che compie”, dunque pronuncia anche per se stesso: egli stesso si ascolta leggere e partecipa alla comprensione del senso. Un altro derivato è *ana-lègein* e *ana-lègesthai*, là dove *ana-* (già visto in *anagnoskein*) esprimerebbe “lo sforzo del lettore”, sforzo necessario alla lettura laboriosa della *scriptiocontinua*. Così commenta Svenbro: “Impiegando la sua stessa voce, il lettore aggiunge dunque allo scritto un *logos* che permette alla scrittura di divenire traccia sonora intelligibile per l'ascoltatore”. Svenbro inverte la spiegazione di *legein* per “leggere” – quale, per esempio, è data da Chantraine²⁷¹ – a partire dal latino *legere*. “Si può viceversa pensare che il greco *lego* nel senso di ‘leggere’ [...], udito dai Romani nell'apprendere l'alfabeto greco, abbia loro suggerito di usare il latino *lego* come termine tecnico”. Del resto, anche l'imperativo latino *lege* – nota Svenbro – doveva suonar loro “perfettamente greco”. Il significato di “riunire, raccogliere” avrebbe dunque – per Svenbro – giocato un ruolo *a posteriori*, solo dopo che *legere* divenne termine tecnico²⁷².

Nome d'azione del verbo *legere* è *lex*: “la legge a Roma era una ‘lettura’. Ad un primo sguardo, la *lex* romana appare dunque come un concetto originale, senza un corrispondente nel greco, dove *legein* e *logos-lexis* non hanno lo stesso orientamento semantico”. O, meglio, se *legein* regge il significato di “leggere”, “*logos* e *lexis* non significano affatto ‘legge’”. È così che il percorso di Svenbro intorno ai verbi greci indicanti la lettura subisce una svolta molto interessante dal punto di vista giuridico. Tanto più, quando l'Autore passa a considerare il secondo verbo sopra richiamato: *nemein*, il cui nome d'azione è *nomos*. Il senso fondamentale di *nemein* è “distribuire”, ciò che in campo giuridico è sempre stato associato alla distribuzione delle terre²⁷³. Svenbro riporta alcune attestazioni del verbo *nemein* (e dei suoi derivati, *ananèmethai*, *epinèmein*) per significare “leggere”, come distribuzione ad alta voce di fronte ad un pubblico (ed eventualmente anche a se

²⁷¹ P. Chantraine, *Les verbes grecs signifiant “lire”*, in “Melanges Grégoire”, II, Bruxelles 1950, pp. 115-126.

²⁷² J. Svenbro, *Storia della lettura*, cit., pp. 52-63; J. Svenbro, *La lecture à haute voix. Le témoignage des verbes grecs signifiant “lire”*, in C. Baurain, C. Bonnet, V. Krings (a cura di), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Namur. Société des études classique, Liège 1991, pp. 539-548.

²⁷³ Vedi C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

stessi). In effetti, in epoca arcaica, *nomos* è legato al campo sonoro, anzi propriamente musicale. Svenbro cita il poeta Alcmane, del VII secolo, che può dire: “Conosco i *nomoi* di tutti gli uccelli”; e del resto i *nomoi* di Caronda, grande legislatore di Catania, si cantavano. “Sul piano della ‘diffusione’, i *nomoi* degli uccelli in Alcmane non sono diversi dai *nomoi* di Caronda, loro contemporanei: sono cantati”. È verosimile, dice Svenbro, che così come per i verbi indicanti la scrittura, anche quelli indicanti la lettura abbiano subito un’aggiunta o una diversa marcatura di significato, rispetto all’uso nella “preistoria” orale. Così, *graphein* valeva “graffiare” ed è successivamente valso “scrivere”. Allo stesso modo, *ananèmethai* è usato ancora talvolta da Erodoto per “citare a memoria”, per esempio delle genealogie: quello per Svenbro sarebbe dunque il significato più arcaico della distribuzione a viva voce. Successivamente – ipotizza l’autore – il verbo assunse il significato di “leggere”. “Una ‘distribuzione vocale’ dinanzi a uditori può fondarsi sulla memoria così come su un testo”. Il verbo *nemein* e il suo nome di azione *nomos*, dunque, restano “aperti ad una situazione orale come ad una scritta”. Il *nomos*, cioè, può essere *àgraphos* o *gegràmmenos*, “non scritto” o “scritto”: ciò che lo caratterizza è allora la distribuzione pubblica ad alta voce²⁷⁴.

Vista la funzione strumentale, se non servile, della lettura, appare meno stupefacente che proprio la cultura greca abbia pensato il rapporto tra scrittore e lettore in termini sessuali, e più precisamente in termini pederastici. Come ci informa Havelock, il rapporto omosessuale tra adulti e adolescenti era strumento essenziale per l’istruzione generale e l’avviamento alla società adulta. In una società che non disponeva di manuali scolastici o letterature disciplinari, l’educazione elementare (con cui si imparano gli elementi, *stoichéia*, per leggere e scrivere) e la trasmissione di quei saperi indispensabili per comportarsi in società da uomo adulto erano affidate al rapporto e alle frequentazioni tra giovani e anziani.

Il meccanismo, se così si può chiamare, diretto a conservare tale educazione garantendo la sua trasmissione dall’una all’altra generazione era tipico di una società orale; ossia la consuetudine, assiduamente praticata, della stretta frequentazione (*synousia*) tra adolescenti e uomini più anziani che servivano da guide, filosofi e amici. L’istruzione favoriva i legami omosessuali diretti a questo scopo. In una società di famiglie estese dominata dagli uomini, questo sistema godeva del pieno appoggio dei genitori maschi.²⁷⁵

²⁷⁴ J. Svenbro, *Storia della lettura*, cit., pp. 109-121; Id., *La lecture à haute voix*, cit.

²⁷⁵ E. Havelock, *La musa impara a scrivere*, cit., p. 7. Cfr. E. Havelock, *Why Was Socrates Tried?*, in “Studies in Honor of Gilbert Norwood”, Suppl. di “Phoenix”, 1, University of Toronto Press, Toronto 1952, pp. 95-109.

Il rapporto omosessuale – dice Svenbro – è “valorizzato e praticato durante tutta la storia della città greca”. Esso contribuisce a definire i ruoli sociali. Amanti e amati, o – in termine greco – *erastài* ed *eròmenoi* si dispongono in un rapporto di “dominio e sottomissione. Il partner adulto, dominante e attivo, si oppone al partner adolescente, dominato e passivo”. Ora, proprio lo squilibrio di potere che si crea nel rapporto pone alcuni problemi – nota Svenbro – in una società in cui “il cittadino deve essere *elèutheors*, ‘libero’. Questa condizione è di fatto per lui *costitutiva*”. Se l’*eròmenos*, l’amato, “non era figlio di cittadino, e dunque futuro cittadino egli stesso, non c’erano problemi”. *A fortiori*, lo schiavo – dice Svenbro – “*deve* sottomettersi, *deve* farsi dominare dal suo padrone: tale è la sua condizione”. Al contrario, il cittadino che sia corteggiato da un *erastès* è in una posizione ambigua²⁷⁶.

Se cede all’*erastès*, viene a trovarsi nella posizione del dominato, dello schiavo, della donna, una posizione che è in conflitto con il suo destino di uomo adulto non soggetto ad alcuno, ovvero di cittadino. Se d’altra parte non cede ma resiste alle avances dell’*erastès*, mette fuori gioco un certo modo [...] di trasmettere i saperi nella società greca, e non imparerà a comportarsi da uomo: egli, infatti, riceverà la sua formazione anzitutto dall’*erastès*, perché suo padre è troppo preso dalle attività civiche per potersi dedicare.²⁷⁷

Il ruolo dell’*eròmenos*, del resto, non è di per sé umiliante. Lo sarebbe – ci informa Svenbro – “qualora il ragazzo provi piacere nel ruolo passivo: egli non deve identificarsi in questo ruolo”. Il piacere è procurato all’*erastès*, ma il ragazzo deve mirare ad ottenere “favori di un altro ordine, doni materiali, ad esempio”. L’umiliazione sarebbe “cedere per il piacere, cedere troppo spesso, e a troppi *erastài*”: il ragazzo rischierebbe una cattiva reputazione pubblica. Invece di “loderlo dicendolo *kalòs* (‘bello’), aggettivo al quale ogni *eròmenos* corteggiato ha diritto, il suo *erastès* abbandonato può vendicarsi”, definendolo *kakòs* (‘brutto’) o addirittura, più violentemente, *katapygon* (il cui significato osceno è chiaro: da *pygè*, il fondoschiena). Del resto, l’*erastès* – che di per sé non teme alcun pericolo, dacché essere “dominante e attivo significa comportarsi da uomo libero” – è tuttavia tenuto a “dar prova di responsabilità nel suo rapporto con il ragazzo. Non si tratta di corromperlo ma di renderlo migliore, di educarlo”²⁷⁸.

Svenbro riporta numerose iscrizioni greche che giocano sulla corrispondenza dei ruoli attivi e passivi nel rapporto di scrittura e lettura e in quello sessuale. Il gioco – si noti – è valido tanto a fini elogiativi quanto a fini denigratori. Lo schema di queste iscrizioni è “pressappoco identico”, dice

²⁷⁶ J. Svenbro, *Storia della lettura*, cit., 189-190.

²⁷⁷ Ivi, p. 190.

²⁷⁸ Ivi, pp. 190-191.

Svenbro: X brutto (o peggio): chi lo scrive (Y) lo dice. Schema che può – mutando l’insulto in un elogio – attribuire l’epiteto “bello” allo sperato lettore. Per rendersi conto dell’efficacia pubblica di tali iscrizioni – che potevano comparire tanto su oggetti donati, come un’anfora, quanto sulle mura cittadine – occorre figurarsi lo sforzo dell’atto di lettura: esso è praticato lentamente e con difficoltà, necessariamente ad alta voce per poter intendere il senso ascoltando le proprie parole, al cospetto di eventuali passanti o curiosi che si fanno – per l’occasione – *akoùontes* della lettura. Ciò rende il riconoscimento del gioco al tempo stesso pubblico e tardivo: il lettore, “giunto alla parola *katapygon*, si rende conto di essersi lasciato possedere, e che lo scrittore è riuscito nel suo scopo”. In ogni caso, sia che si attribuisca l’epiteto *kalòs* sia il suo opposto, lo scrittore (*gràpsas*) occupa sempre una posizione attiva, così come il lettore quella passiva. In generale, chi legge accetta di “sottomettersi alla traccia scritta dello scrittore, essere dominato, assumere la posizione del vinto”. Così, lo scrittore figura come “*erastès* metaforico”, a cui il lettore dovrà – se accetta di porsi in tale posizione, o se vi è costretto, come nel caso dello schiavo – “concedere il proprio corpo” come un *eròmenos* metaforico, così da far risuonare le parole straniere. La lettura è dunque vissuta “alla stregua di una servitù e di una ‘passività’”, da cui la sua sempre possibile deviazione ignominiosa. La stessa passività, abbiamo visto, caratterizza la posizione del ragazzo nei confronti del mentore adulto. “E, di norma, l’*eròmenos* che cede non lo fa per ‘non imparare nulla’ ma, al contrario, per diventare *sophòs* e *agathòs* grazie all’*erastès*”. In questo risiede la sua moderazione, *sophrosyne*, che lo assicura da un’eccessiva e infamante esposizione al piacere. E proprio su questa infamia gioca l’immagine violenta, che compare su alcuni vasi attici del V secolo, di un lettore “smodato”, dunque non educato con l’allenamento alla giusta disposizione, alla “*ortopedia*, nel senso etimologico della parola”. Egli è chino su una stele che riporta caratteri volutamente senza senso. L’interpretazione è chiara: se il lettore-*eròmenos* è disposto a concedere il proprio corpo per far risuonare parole altrui, il lettore-*katapygon*, identificatosi nel ruolo e nella posizione, scopre troppo tardi di non apprendere né servire nulla²⁷⁹.

L’ambiguità del lettore, insieme necessario e inferiore (o servile, in rapporto allo scrittore che si serve di lui), è in effetti dello stesso tipo di quella dell’*eròmenos*. Si può dunque pensare che la lettura, compito che i Greci volentieri lasciano agli schiavi, come nel *Teeteto* di Platone, deve essere praticata con moderazione, per non divenire un vizio. O meglio: chi legge non deve identificarsi nel ruolo del lettore se vuole rimanere libero, libero cioè dalle costrizioni imposte dall’Altro. Tanto vale rimanere *ta gràmματα paulos*, “debole in lettura”, cioè capace di leggere, ma niente di più²⁸⁰.

²⁷⁹ Ivi, pp. 191-197.

²⁸⁰ Ivi, pp. 194-195.

La scrittura in Grecia è dunque propriamente una “scrittura orale”, come la defisce Svenbro: la voce ne è il supplemento, l’epi-logo necessario alla manifestazione del senso. La scrittura, non essendo autonoma, non rappresenta in sé la voce: essa semmai produrrà – tramite lo strumento animato – una vocalizzazione, questa sì rappresentazione fittizia dello *spiritus* dello scrittore. Tuttavia, seppur molto marginale e “anomala”, la lettura silenziosa è eccezionalmente attestata in Grecia forse già dalla fine del VI secolo. Svenbro ipotizza che proprio il teatro, con l’originale separazione tra pubblico e scena, abbia suggerito la possibilità di una nuova autonomia grafica. L’attore, *hypocritès*, interpreta-risponde ai dubbi degli spettatori, *theasthài*, che solo possono osservare il destino rovinoso senza interagire, come propriamente vuole il gioco teatrale. La voce dell’attore si sostituisce allo scritto del poeta tragico, trattenendolo nella memoria, nello spazio mentale (*phren* o *psychè*). Il pubblico non ascolta una lettura, suppletiva e servile, bensì una “scrittura vocale” autonoma dall’oggetto; questo – secondo Svenbro – ha suggerito un diverso rapporto con lo scritto. Se per il lettore tradizionale esso è laborioso, motorio, nello sforzo oculoroale-aurale di produrre i suoni per ascoltarli e decifrarne il senso; per il lettore silenzioso tale rapporto è immediato: “gli sembra che la scrittura ‘parli’. Egli è all’ascolto di una scrittura – così come lo spettatore a teatro è all’ascolto della scrittura vocale degli attori”. La metafora scenica verrebbe così interiorizzata dallo spazio scritto, “attribuendo il ruolo dello spettatore al lettore”; allo stesso modo, proprio la scrittura serve al mondo poetico-tragico per pensare la memoria dell’attore, come “libro dell’anima” in cui è iscritto il testo. A tali rapporti di *interiorizzazione* “tra teatro e libro, come pure tra libro e anima” corrispondono “movimenti di *esteriorizzazione* che procedono in senso inverso”. Così, “lo spazio mentale è naturalmente esteriorizzato nel libro”: il promemoria, l’*hypòmnema* quale supporto esterno, da non confondere con la *mneme* vivente. A sua volta, lo spazio scritto può “esteriorizzarsi nello spazio teatrale”: propriamente, la performance dell’attore con la sua “scrittura vocale”²⁸¹.

5.5. L’invenzione del testo in Ivan Illich

La pedagogia greca della lettura, che appare così esotica ai nostri occhi informatizzati, è incommensurabile con il senso della *lectio* medievale. Se lo studio, come abbiamo scoperto, è un prodotto della scrittura, lo *studium* medievale che Illich ci descrive ha piuttosto il significato di affetto e di amicizia per la sapienza. Simbolo della seconda persona trinitaria, *lumen* e *remedium*

²⁸¹ Ivi, pp. 161-187. Per questi cenni sul teatro greco, cfr. D. Susannetti, *Il teatro dei Greci. Feste e spettacoli, eroi e buffoni*, Carocci, Roma 2018; G. Guidorizzi (a cura di), *Introduzione al teatro greco*, Mondadori, Milano 2003.

contro la tenebra del peccato e dell'ignoranza, la *sapientia* è “la prima di tutte le cose da ricercare”. Questa, infatti, è l'*auctoritas* posta ad *incipit* del *Didascalicon*: il “primo libro – ci dice Illich – dedicato all'arte di leggere”. L'opera, composta intorno al 1128 da Ugo da San Vittore, è fondamentale per cogliere il passaggio, nel corso del XII secolo, da un'idea sacra e da un'etologia meditativa di *lectio*, all'uso logico del testo libresco. Intorno al 1150, si perfezionano “più d'una dozzina di invenzioni e accorgimenti tecnici, grazie alla quale la pagina si trasforma da spartito in testo”. Si potrebbe anche dire che la pagina monastica si conclude, e inizia quella scolastica.

L'effetto di questa nuova riformattazione della pagina e del libro sull'etologia e sulla semantica del leggere e, quindi, sul pensiero, fu più fondamentale di quella della stampa. Il principale effetto di quest'ultima fu infatti di meccanizzare il procedimento col quale tuttora si produce la pagina creata nei secoli XII-XIII.²⁸²

De studio legendi è il sottotitolo dell'opera di Ugo. Egli intende insegnare ai suoi discepoli monaci il gusto dolce della sapienza, per la quale – come predetto – si assapora *amor et studium et amicitia*. La lettura non mira alla mera erudizione, bensì a quella luce che rischiarà l'uomo “perché egli possa riconoscersi”. Per comprendere la metafora del *lumen*, occorre rievocare alcuni elementi materiali degli *scriptoria* medievali. Posta sotto la luce tremolante della lanterna, la pergamena, fatta di pelle di pecora o di capra, appariva traslucida: essa “era ricoperta di scrittura a mano e ravvivata da miniature eseguite con sottili pennelli”. Le figure della miniatura “sono luminose per loro conto”: “appena le spostiamo nel cerchio di luce della candela, le facce, le vesti e i simboli acquistano una radiosità propria”. La pagina, dunque, sfavilla. “La luce dei codici medievali ‘cerca’ l'occhio, come Dio ‘si volge’ all'anima”. Non solo, ma anche gli occhi – secondo un'ottica spirituale – brillano: “il *lumen oculorum*, la luce che emana dall'occhio, è necessaria perché gli oggetti luminosi del mondo pervengano alla percezione sensoriale dello spettatore”. Dunque, la lettura della Parola ridona all'uomo quella luce che il peccato ha tolto, allontanandolo dalla sua sorgente e respingendolo nella tenebra. “Ugo presenta il libro come una medicina per l'occhio”: rimedio supremo per ritrovare Dio e se stesso. La via da intraprendere è quella dell'esule nella pagina, nell'ambito della vita claustrale. Ugo parla di “*peregrinatio in stabilitate*, vale a dire un pellegrinaggio spirituale compiuto da persone che si sono votate a vivere stabilmente in una comunità religiosa”. Emerge qui – sostiene Illich – una diversa idea di io e di persona, in “speciale corrispondenza” con “l'emergere, dalla pagina, di quello che sarà ‘il’ testo”. Nel pellegrinaggio della

²⁸² I. Illich, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, pp. 116-117.

lettura – che, come vedremo, è attività fisica faticosa – “il lettore accederà alla luce che gli rivelerà il proprio io”²⁸³.

Il rimedio supremo è Dio in quanto sapienza. Le arti e le scienze traggono la loro dignità dal fatto di tendere, in quanto rimedi, al medesimo scopo. Sviluppando il concetto di *remedium*, Ugo suggerisce al pensatore del nostro tempo un modo originale di affrontare il problema della tecnica o della tecnologia. La lettura, nella maniera in cui Ugo la concepisce e l’interpreta, è una tecnica ontologicamente riparatrice.²⁸⁴

La *lectio*, nel microcosmo del monastero, è un “modo di vivere”. Secondo la regola benedettina *ora et labora*, la giornata è scandita dalla preghiera con i confratelli e dalle attività lavorative; ma, qualsiasi cosa egli faccia, il monaco non abbandona mai la lettura, che anzi rimastica borbottando sommessamente, rievocando i versetti preferiti. Questo connubio tra lettura, memoria, movimento del corpo e della bocca è inscindibile. L’attività di leggere “viene descritta per analogia con i movimenti corporei: da una riga all’altra si fa un passo, e quando si torna su una pagina già nota si battono le ali. Per Ugo la lettura è un’attività motoria in senso corporeo”. In essa, la voce della pagina risuona nella bocca e per le orecchie, e si traduce nei movimenti e nei gesti. “Leggendo, la pagina viene letteralmente incarnata, incorporata”. I monaci sono frequentemente assimilati ad animali che masticano o che rumoreggiano: “una mucca che rimastica il suo bolo”, un’ape che emette il suo ronzio. Il monaco medievale “comprende le righe seguendone il tempo, le ricorda ritrovandone il ritmo e le pensa come cose che si mettono in bocca e si masticano”. I monaci ruminanti assaporano così il dolce gusto della Parola: il loro ventre si riempie ed essi si saziano di sapienza. “Queste testimonianze del passato – afferma Illich – possono sconcertare un lettore oculare, per il quale il riverbero della lettura orale su tutti i sensi è un’esperienza sconosciuta”. Per un monaco medievale, invece, la pagina è un luogo su cui camminare e lavorare. “Quando legge, Ugo fa un raccolto: raccoglie i chicchi dalle righe. Egli sa che per Plinio la parola *pagina* può riferirsi a dei filari di viti uniti assieme. Le righe della pagina sono i vimini di un graticcio che sostiene le viti”. La fatica della lettura è dunque simile a quella di un “vigoroso esercizio fisico”. “Leggere presupponeva che si fosse in buone condizioni fisiche; i deboli e gli infermi non erano tenuti a leggere con la propria lingua”²⁸⁵.

La *lectio divina*, per Ugo, consta di una faticosa *cogitatio* concettuale e di una più tranquilla *meditatio* anagogica. L’esegesi della Scrittura procede da un primo significato letterale, ossia la *historia* così come è narrata *corporaliter*, a un secondo significato allegorico, con cui si indica altro

²⁸³ Ivi, pp. 9-26.

²⁸⁴ Ivi, p. 12.

²⁸⁵ Ivi, pp. 49-57.

dalla lettera; solo in un terzo momento giunge l'immedesimazione tropologica, che suggerisce il comportamento da tenere *pro futuro*. Perché questa tecnica edificante porti davvero al *bonum* della sapienza, occorre conservare la *lectio* nella memoria, cioè nell'*arca* del cuore o *claustrum animae*. Ugo recupera la grande tradizione classica della mnemotecnica, ma la trasforma da “un modello statico-architettonico a un modello storico-relazionale”: immerso in un processo universale, spirituale e sociale, che Ugo chiama Chiesa, il lettore ricrea il tessuto della *historia* nel suo cuore, figurando nel suo intimo microcosmo il macrocosmo destinale della Chiesa. L'importanza della memoria nell'universo di Ugo è meglio compresa se si pensa alla concreta esperienza del monaco con i voluminosi e pesanti libri medievali. “Prima che esistessero gli indici – afferma Illich –, il lavoro di localizzazione dei riferimenti” doveva essere simile a un “orientamento senza mappa, di cui la scuola odierna ci rende incapaci”. Perciò Ugo esorta i suoi allievi a “costruire i labirinti della memoria, a percorrerli e a ritrovare quanto vi era depositato. Il ricordare non era concepito come un atto di rilevamento cartografico, ma come un'attività psicomotoria, moralmente impegnata”. Il lettore, dice Ugo, deve procedere con ordine, *ordinate procedere debet*. L'“ordine metodologico” è necessario per comprendere l'“ordine cosmico”, cioè – dice Illich – per “interiorizzare quell'armonia cosmica e simbolica che Dio ha stabilito nell'atto della creazione”. Occorre, cioè, recuperare i simboli creati da Dio nel mondo affinché sia possibile conoscerlo. “Ricerca la sapienza è ricercare i simboli dell'ordine che si incontrano nella pagina”; ma essi vanno poi raccolti e depositati nello scrigno del cuore, e disposti correttamente “nella storia della creazione e della salvezza”. Ecco, dunque, il senso morale e spirituale della lettura per Ugo: una via per la quiete dagli affari mondani, che fa “pregustare già in questa vita la dolcezza dell'eterna pace”. “Al lettore che desidera raggiungere la perfezione, Ugo dunque prescrive di dedicarsi alla libertà (*otium*)”. La libertà consiste nel donarsi, nella tecnica della lettura meditativa, a Dio: *Deo vacari*. Lo *studium legendi* è una chiamata rivolta a tutti, tanto ai chierici regolari quanto ai laici: nessuno “prima di Ugo aveva formulato in questi termini la dottrina di un dovere universale di apprendere”.²⁸⁶

Gli scolari di Ugo furono gli ultimi della loro specie, ossia gli ultimi latinisti medievali per i quali lettura, scrittura e latino fossero un'unica cosa. Nel corso della loro vita il latino divenne una lingua tra le altre. La generazione studentesca successiva componeva, accanto a versi latini, poesie in volgare. Essa scoprì che i caratteri romani potevano trascrivere il parlare vernacolo, mentre per gli allievi di Ugo la forma di quei caratteri non aveva altra voce che latina.²⁸⁷

²⁸⁶ Ivi, pp. 27-47, 58-61.

²⁸⁷ Ivi, p. 63.

La parola parlata era *sermo*, “sentito come qualcosa di diverso dalla *lingua*, dall’espressione linguistica, allo stesso modo che per noi il cantare o il danzare sono altra cosa dal parlare”. Il latino era *grammatica*: lingua perfetta, teorica, analizzabile. “Non c’era modo di analizzare il vernacolo scomponendolo in sillabe o parole”, proprio perché non era concepito come lingua o come “madrelingua”, e perché il latino “era suono e lettera insieme”, inscindibili e non trasferibili. “Il concetto di lingua come termine generico che permettesse di confrontare due varietà quali il vernacolo e il latino, era ancora di là da venire”. Una volta entrato nel monastero, il novizio si immergeva in un mondo dominato dal latino. Sette volte al giorno si riuniva per l’*opus dei*, l’opera di Dio, ossia la preghiera. Il latino veniva qui recitato e cantato, non semplicemente detto: esso era dunque intonato in precise cantilene e melodie, i cui diversi accenti scandivano le diverse letture (“il *cantus lectionis*, letteralmente mono-tono, per le glosse; il *tonus prophetiae, epistolae, evangelii*, grazie ai quali chiunque sapeva, anche senza capire una parola, che si stava leggendo, rispettivamente, l’Antico Testamento, san Paolo o il Vangelo”). Gli studenti, “imbevuti” – come dice Illich – di latino, imparavano propriamente le parole solo a lezione di scrittura: quando, finalmente, potevano vedere la “traccia lasciata dallo stilo nella cera”, appositamente rammollita sulla tavoletta di legno. “L’insegnante pronunciava ciascuna sillaba separatamente, e gli scolari ripetevano in coro sillabe e parole. Come l’insegnante detta allo scolaro, lo scolaro detta alla propria mano. Il ‘*deogratias*’ così di frequente ripetuto assume ora la forma di due vocaboli successivi”. Attraverso la ripetizione di gesti, suoni e grafie, lo scolaro imprime così nella memoria le singole parole latine. Questo concerto di sensi volti all’apprendimento sarà poi replicato negli *scriptoria*. “Gli scribi che eseguivano copie di libri – ci informa Illich – generalmente scrivevano sotto dettatura; quando erano soli, di fronte all’originale, lo leggevano a voce alta, trascrivendo via via ciò che potevano trattenere nella memoria uditiva. I primi *scriptoria* dei monasteri erano luoghi chiassosi”. La capacità di stenografare, conosciuta ai Romani, si era perduta nel corso dell’alto medioevo; lo stesso uso del corsivo era per lo più decaduto. La pratica della scrittura – specialmente su un oggetto costoso come la pergamena – era affidata all’*amanuensis*, “lo scrivano o calligrafo che presta la sua mano al *dictator*”. Quest’ultimo guida, come autore; mentre lo *scriptor* tiene in mano lo *stylus*, “uno strumento appuntito di legno o di corno”, con cui incide la tavoletta cerata. Commenta Illich: “il suo lavoro ricorda l’*exarare*, l’aratura. Perciò non di rado questo primo scriba è chiamato l’aratore, e le righe sono viste come solchi da cui fiorirà il seme delle parole”. (Si ricorderà probabilmente il cosiddetto *Indovinello veronese*). Se “Cicerone e Origene dettavano a qualunque velocità volessero”, dacché la stenografia permetteva ai segretari di “seguirli parola per parola”; all’epoca di Ugo e di Bernardo, occorreva invece “passare dal discorso corrente (*dicere*) a una dizione apposita (*dictare*)”, se si voleva che le “frasi venissero appuntate *verbatim*”. Dalla

tavoletta, i rozzi caratteri “vengono scritti accuratamente a penna sulla pergamena”. La *corretio* è praticata molto di rado dall’autore. Più spesso, “ciò che ha dettato viene messo in circolazione senza che egli lo abbia rivisto”; anzi, si “dava per scontato che quanto da lui dettato sarebbe cambiato ogni volta che si copiava”. Del resto, “la revisione delle bozze richiede, di regola, che una persona legga a voce alta mentre un’altra persona controlla in silenzio, tecnica che non era né praticata né richiesta a quel tempo”²⁸⁸.

Solo un secolo dopo, “nelle sue linee essenziali, il libro somiglia molto più all’oggetto a noi familiare che non al libro su cui Ugo meditava”. Questo salto tecnologico, determinato da una manciata di accorgimenti grafici e materiali, ha come effetto il *testo*, nel senso in cui lo intendiamo oggi. Lo spazio vuoto tra le parole si impone progressivamente; lo stesso taglio subisce il discorso, diviso in capitoli e paragrafi. Titoli e sommari permettono di farsi un’idea preliminare dell’organizzazione del discorso. Diviene così possibile cercare un luogo preciso nel libro, senza procedere a tentoni nel flusso continuo di lettere, orientati solo dalla propria memoria allenata. Si separano poi le *distinctiones*, cioè i diversi punti di vista, e i temi prendono sequenza numerica; domande retoriche e formule standard li rendono riconoscibili a colpo d’occhio. I termini importanti vengono evidenziati. La *narratio*, cioè la storia raccontata dalla pagina secondo un *ordo* irreversibile, da rivivere, meditare e ricordare, viene oramai sezionata. Le *glossae*, inizialmente interlineari, il cui ordine doveva seguire l’ordine della narrazione (*ordo glossarum sequitur ordo narrationis*) e che si aggiungevano per concrezione alle Parola luminosa, sono ora subordinate al discorso principale e vengono scritte in caratteri più piccoli. Tutta l’impaginazione è curata per una lettura chiara, rapida e silenziosa. La pergamena è sostituita dalla leggera carta, che permette una più agevole scrittura e lettura; i caratteri si rimpiccioliscono e si fa uso di abbreviazioni; un nuovo sistema di cucitura e una copertina flessibile permettono ora di aprire un libro interamente in mano. Dimensione e peso dei volumi, di conseguenza, si riducono, e diventa possibile raccogliere un’opera come la Bibbia in un unico volume. L’indice si fa alfabetico: l’uso della sequenza fissa delle lettere latine abc...z per ordinare nomi o materie – oggi “altrettanto naturale quanto l’uso delle lettere per comporre una parola” – è il prodotto di una generazione. Nascono cataloghi e concordanze, per permettere di “cercare e trovare nei libri un passo che si ha già in mente”. Il libro, da spartito corale diviene ora lo specchio dei pensieri dell’autore: resosi indipendente dall’irreversibile *narratio*, il testo esprime ora il prodotto logico di una libera *cogitatio*. La *lectio*, attività edificante da svolgersi *coram Deo et coram hominibus*, dinanzi a Dio e agli uomini, viene ormai qualificata come *spiritualis*, per distinguerla dallo *studium*, la nuova “ricerca accademica”. Invece di un’esperienza di pellegrinaggio nella pagina, alla ricerca dell’*ordo* cosmico, si impone

²⁸⁸ Ivi, pp. 63-93.

ora alla pagina stessa e al discorso la propria *ordinatio*. Il testo si astrae: le lettere divengono il suo “fantasma architettonico” sul vuoto della pagina. Non più terreno da cui cogliere e gustare il dolce frutto orale-aurale delle parole, essa diventa una finzione di facciata, replicabile in una diversa impaginazione. Il testo vi galleggia sopra, ma propriamente esso non è da nessuna parte²⁸⁹.

5.6. La grammaticalizzazione in Sylvain Auroux

Secondo Auroux, ogni parlante ha un sapere “epilinguistico” della propria lingua: un saper fare non consapevole, cioè non rappresentato, ma che gli permette di usare la lingua in modo efficace. Per poter rappresentare il linguaggio, infatti, sono necessari – sostiene l’Autore – “nomi per i segni linguistici”. Tuttavia, si possono “elaborare delle procedure codificate (controlli di correttezza, giochi linguistici, ecc.) per rendere manifesta ciò che è possibile definire ‘coscienza epilinguistica’”. Auroux propone alcuni esempi di questa situazione: “quando abbiamo la sensazione che una frase sia corretta o non lo sia senza poter dire perché, o quando in certe filastrocche si fa declinare ai bambini un intero paradigma”. Tale “coscienza linguistica” – secondo l’Autore – non sarebbe dunque un sapere epilinguistico divenuto cosciente, bensì “un rapporto cosciente con certi contenuti del sapere epilinguistico che permangono non coscienti, vale a dire non rappresentati in quanto tali”. Solo quando questo sapere sia rappresentato, attraverso l’uso del linguaggio sul linguaggio stesso, allora si ha per Auroux un sapere metalinguistico. “Il vero sapere linguistico è metalinguistico, cioè rappresentato, costruito e manipolato in quanto tale per mezzo di un metalinguaggio”. Questo sapere è “sempre largamente successivo all’apparizione della scrittura”²⁹⁰.

Nella storia – sostiene Auroux – sono nate, in modo indipendente, “sei tradizioni del sapere metalinguistico”, poi sviluppatasi in modi e con esiti diversi. Le sei tradizioni sono: la babilonese, l’egiziana, l’indiana, la greco-latina, la cinese e l’araba; Auroux le analizza nei loro caratteri specifici. Tra queste, la Cina, con la sua scrittura logografica, non sviluppa “una teoria sistematica delle parti del discorso”. Tutte le altre lingue che hanno dato vita ad una tradizione di sapere metalinguistico – nota Auroux – sono lingue flessive, “siano esse semitiche (egiziano, accadico, arabo) o indoeuropee (sanscrito, greco, latino)”. Esse, al contrario, hanno sviluppato un’“analisi grammaticale”. Il cinese, invece, è lingua isolante. “La prima grammatica del cinese redatta da un

²⁸⁹ Ivi, pp. 95-131. Sulla genealogica della nozione di testo, cfr. Marrone G. *L’invenzione del testo. Una nuova critica della cultura*, Laterza, Roma-Bari 2010, cap. I.

²⁹⁰ S. Auroux, *Scrittura e Grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Novecento, Palermo 1998, pp. 7-17.

cinese” non appare che nel 1898. “Essa adotta – dice significativamente Aurox – il sistema occidentale”, e il suo autore “era stato educato in Europa”. Proprio questo sistema di analisi, la scienza linguistica, interessa ad Aurox nella sua diffusione massiva. Un “caso unico”, quello occidentale, che origina dalla tradizione grammaticale greco-latina. A partire dal Rinascimento – punto di svolta per Aurox –, il modello di analisi linguistica sviluppatosi in area greco-romana si diffonde in tutto il mondo. È questo il fenomeno che l’Autore chiama “grammaticalizzazione”: esso segnerà in modo irreversibile le scienze del linguaggio per come le intendiamo oggi. “Questa grammaticalizzazione costituisce, dopo l’avvento della scrittura nel III millennio a.C., che è incontestabilmente la prima rivoluzione di questo tipo, la *seconda rivoluzione tecnolinguistica*”²⁹¹.

Ora, questa convergenza non è il prodotto di un tranquillo accordo razionale, essa è il frutto di un lento processo di dominazione e accaparramento. La tradizione greca (o meglio greco-latina) è la fonte di tutta la tradizione occidentale. [...] All’inizio del XX secolo (il primo Congresso Internazionale dei Linguisti risale al 1928) si può ritenere compiuto il processo di dominazione e di trasferimento della tradizione occidentale a spese di tutte le altre tradizioni, da cui risulta una relativa omogeneizzazione dei grandi tratti speculativi e pratici del sapere linguistico. C’è ormai una sorta di mercato internazionale unificato del sapere linguistico, largamente integrato nel sistema mondiale del sapere universitario.²⁹²

A dimostrazione che il sapere metalinguistico e *a fortiori* la grammatica sono impossibili per una cultura orale, Aurox porta l’esempio dei Dogon del Mali. Essi – dice lo studioso – distinguono l’attività verbale da altre forme sonore: da un lato, versi e grida; dall’altro, rumori. Accanto alla “verbalizzazione ordinaria”, essi performano quelli che per noi sono canti poetici; tuttavia – nota Aurox – i Dogon “non hanno i termini per nominare” e differenziare tale pratica. E precisa: “Il loro sapere metalinguistico permette loro appena di dire che essa ‘ha più olio’ della prima, ma non di spiegare come comporre una strofa o un ritornello, il cui sapere resta nel dominio epilinguistico”. Associano invece le loro produzioni verbali, cioè i diversi “modi di dire”, a “una tecnica, una istituzione, una pianta, un animale o una parte del corpo umano”. La conoscenza delle lingue di altri gruppi vicini – dice Aurox – è ben valutata presso i Dogon. “Ma la pedagogia delle lingue straniere riposa sulla pratica dell’*immersione*, la quale non presuppone alcuna elaborazione del sapere linguistico: i bambini sono affidati, per periodi più o meno lunghi, a famiglie appartenenti a gruppi che parlano la lingua che si vuole far loro apprendere”. Insomma, Aurox conclude che non può esistere “un vero sapere ‘grammaticale’ orale, come testimonia del resto l’etimologia del termine”. Al contrario, esso si sviluppa per un progressivo e cumulativo lavoro sull’oggetto linguistico della

²⁹¹ Ivi, pp. 17-24, 53-57.

²⁹² Ivi, p. 24.

scrittura. “Storicamente, l’apparizione della scrittura procede come quella di tutte le tecniche: esse non sono né il prodotto di un progetto cosciente e padroneggiato, né l’applicazione di un sapere teorico”. Quello linguistico è un sapere non “facilmente esplicitabile da coloro che lo creano e lo usano”²⁹³.

La grammatica, per Aurox, è un “*utensile linguistico*: così come il martello prolunga il gesto della mano e lo trasforma, una grammatica prolunga il parlato naturale, e dà accesso ad un corpus di regole e di forme”. Essa si genera per integrazione di oggetti tecno-linguistici in un sistema organico. Tra i primi strumenti metalinguistici dell’uomo – secondo Aurox – sono da annoverare le liste tematiche; a partire da queste, si estraggono sillabari e paradigmi. Sono tutte operazioni che implicano l’effetto oggettivante, di alterità e alterazione, operato dalla scrittura sul linguaggio. Facciamo altresì notare che esse si appoggiano alla bidimensionalità nomica di elenchi e tabelle già descritta da Goody. Decisivo è poi un corpus di esempi: esso forma – dice Aurox – “il nocciolo della standardizzazione linguistica”. Stabili e autorevoli, testimoni di realtà, rappresentano al tempo stesso se stessi (ciò che l’Autore chiama “autonomia”) e la lingua tutta (quali “costruzioni teoriche”). Ad uno “stadio più avanzato della formalizzazione” si possono poi sviluppare i paradigmi, parziali o completi. Da soli, i paradigmi “equivalgono a un insieme di regole: basta sostituire un elemento lessicale qualunque a quello che serve nel paradigma, per generare una quantità indefinita di forme”. Una grammatica – dice Aurox – opera una categorizzazione delle unità, con nomi e definizioni delle proprietà. Questo presuppone una segmentazione della catena parlata, cosa che in sé è già una “rappresentazione teorica della lingua”: per esempio, “la possibilità di applicare la nozione di ‘parola’ alle lingue non indoeuropee è lungi dall’evidenza” (come già conferma Goody). Infine, le regole: posso essere descrittive o prescrittive, ma è “abbastanza facile” che si scambino. “Formulate in termini teorici, le regole precisano non solo l’*estensione* dei fenomeni linguistici, ma anche la loro *comprensione*”²⁹⁴.

“La grammatizzazione presuppone la scrittura; nel processo che qui ci interessa si tratta di alfabetizzazione, cioè, soprattutto, della trascrizione di una lingua in caratteri latini”. Significativamente, per descrivere la “formalizzazione” come effetto della scrittura, cioè la possibilità di sostituire elementi qualsiasi con simboli logici generici (“essenziale per lo sviluppo delle scienze”) e raggiungere così un livello astratto – formale – del discorso, Aurox fa esempi alfabetici. Egli afferma che la formalizzazione “sembra legata alla natura stessa del linguaggio e alla possibilità di un procedimento che possiamo chiamare *litteralizzazione*”. Una completa litteralizzazione, tuttavia, si è potuta realizzare solo in una tradizione grafica e – conseguentemente

²⁹³ Ivi, pp. 29-33.

²⁹⁴ Ivi, pp. 35-42, 91-94.

– grammaticale. È allora non casuale, ci pare, se la rivoluzione tecnolinguistica della grammatizzazione sia nata proprio nella culla europea. “In nessun’altra cultura che non sia quella occidentale appare spontaneamente il progetto di descrivere le lingue del mondo”, dice Auroux. Un progetto storico-scientifico, come dimostra “l’idea di determinare regolarità che sarebbero non già prescrizioni per l’uso culturale delle lingue, ma necessità inerenti alla loro natura, o ‘leggi’ del loro sviluppo storico”. Auroux sostiene che il fenomeno della grammatizzazione “non è unico né nella sua origine, né nella sua esistenza”; tuttavia, l’ampiezza raggiunta a partire dal Rinascimento europeo – dunque, precisiamo noi, a partire dalla tradizione alfabetica – “è unica e ne ha fatto, sul lungo termine, un processo irreversibile”. Auroux ne dà una spiegazione storica. Dopo la caduta dell’Impero Romano d’Occidente, il latino si era progressivamente irrigidito sotto il controllo della scrittura, diventando lingua colta: perfetta e regolare, esclusivamente maschile. “Per un europeo del IX secolo, il latino è principalmente una seconda lingua che si deve apprendere”. La grammatica latina, dalle opere teoriche classiche di grande astrattezza (si pensi a Varrone e Prisciano), muta uso e diventa strumento tecnico di apprendimento della lingua, con ovvi impoverimenti. L’uso dell’alfabeto latino per trascrivere i volgari, inizialmente sporadico, si attesta progressivamente. Precedute dall’inglese e dalla tedesca, nascono le prime letterature neolatine (XI secolo in Francia, XII in Spagna, XIII in Italia). Complici la familiarità linguistica e le traduzioni – che creano una sostanziale identità di metalinguaggi (ciò che Auroux chiama “grammatica latina estesa”) –, l’analisi grammaticale latina diviene il metodo universale per spiegare e apprendere ogni lingua. Ancora agli inizi del XIV secolo, Dante distingue tra “lingua volgare”, che “apprendiamo imitando senza alcuna regola la balia”, e “grammatica”, che assicura una “certa inalterabile identità della lingua in tempi e luoghi diversi”²⁹⁵. A partire dal XV secolo, quella grammatica diventa il modello per un progetto scientifico su scala mondiale²⁹⁶.

La literalizzazione della lingua e l’alfabetizzazione dei parlanti, con conseguente formalizzazione e standardizzazione, sono moltiplicate dalla stampa. Di questa ulteriore “rivoluzione del libro”, come la definisce Eisenstein²⁹⁷, non è possibile qui trattare. Citiamo, su tutto, la precisione, ossia l’esattezza della riproduzione tipografica: mappe geografiche, disegni anatomici, progetti tecnici; e dizionari. La stampa concorre alla nascita dell’età moderna tanto nelle scienze naturali quanto in quelle umane. Ortografia, punteggiatura, morfologia sono assunte in capo a stampatori e tipografi, come standard professionali. Si genera, dice Auroux, uno “spazio illimitato nel quale ogni idioma, liberato dalla variazione geografica, diventa isotopo”. Nasce un oggetto

²⁹⁵ Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I, 1, 2-3; I, 9, 11.

²⁹⁶ S. Auroux, *Scrittura e grammatizzazione*, cit., pp. 57-94.

²⁹⁷ E.L. Eisenstein, *Le rivoluzioni del libro. L’invenzione della stampa e la nascita dell’età moderna*, il Mulino, Bologna 1995.

nuovo e “paradossale”: il dizionario monolingue, destinato “ai parlanti della stessa lingua che devono essere guidati nella pratica della lingua che già possiedono”. La nuova funzione di “normalizzazione” è ben evidenziata dalla “sistematizzazione delle marche d’uso”: esse indicano la correttezza sincronica. In ciò, conclude Auroux, il “dizionario monolingue partecipa alla grammatizzazione e alla formalizzazione delle lingue”. Questo “attrezzamento” della lingua – come Auroux definisce l’effetto della grammatica – è decisivo. Si formano – dice l’Autore – “*spazi/tempo della comunicazione* le cui dimensioni e omogeneità sono incommensurabili con quelle che possono esistere in una società orale, cioè priva di grammatica”. Auroux coglie il lato ambivalente del progetto scientifico, che modifica “l’ecologia della comunicazione e lo stato del patrimonio linguistico dell’umanità”. Egli nota i casi in cui “l’attrezzatura grammaticale europea viene imposta ai parlanti indigeni”; così come rileva che “le lingue povere o prive di ‘attrezzatura’ sono state a causa di ciò esposte alla sparizione. È certo – afferma l’Autore – che la grammatizzazione ha avuto come contropartita un immenso *linguicidio*”²⁹⁸.

5.7. La decisione grafica come *régime scopique*

Il “giro più lungo” qui proposto non vuole essere esaustivo. Molti assenti potrebbero essere “localizzati”, a seconda della lista scelta. La stampa, che qui è solo accennata; la “quarta rivoluzione” delle tecnologie di informazione e comunicazione²⁹⁹. Ma pure il coltello, *màchaira*, (del macellaio sul banco, come del sacerdote sull’altare) che con lo stilo – come insegna Mario Vegetti – contribuisce all’approccio organico della filosofia di Aristotele e, da questi, di tutta la scienza occidentale³⁰⁰. Quali tecnologie – ci chiediamo allora – non sarebbero “tecnologie dell’intelletto”?

“Abbiamo dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l’identità umana”, dice Ong. E forse anche il concetto di identità e di umano in sé sarebbero da rivedere. Se il pensiero, la parola, il soggetto e l’oggetto, l’individualità, la responsabilità, la causalità, la coerenza, la ragione sono implicate nell’apertura pratica del mondo, nella sua singolare esperienza; quale verità per la nostra logica definitoria, che non sia una sua tautologia? Il libero accesso all’istruzione e all’informazione, diritto fondamentale della nostra società avanzata, è un indispensabile strumento di

²⁹⁸ Auroux, op. cit: 94-102.

²⁹⁹ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

³⁰⁰ M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Petite Plaisance, Pistoia 2018.

grammatizzazione democratica. Come, se no, sarebbero compresi i concetti – pretesi universali e umani – di uguaglianza, libertà, dignità?

Chiunque oggi si sia formato nelle istituzioni elementari del sapere non confonde una norma giuridica con una norma linguistica od ortografica. Ogni specialista di una qualsiasi disciplina accademica è in questo omologo: egli è stato istruito nell'abc democratico e universale. Il sapere gli si presenta ordinato in domini, come un sistema; e la reiterata distinzione di tali domini è una conferma così efficace dell'ordine, ch'egli non domanda altra giustificazione per la loro distinzione. La circolarità di tale logica non si rivela una fallacia; al contrario, essa pare rispecchiare nel sapere l'ordine delle cose.

Quest'approccio epistemologico, che si definisce realista o naturalista (ma che da giuristi potremmo definire *dogmatico*³⁰¹), parte dalla realtà per adeguare la scienza: la prima si presenta in sé divisa in lingue, scritture, diritti, società, culture; la seconda si costituisce di proposizioni vere, cioè corrispondenti. La non confusione di domini diversi del sapere è dunque un presupposto ovvio e aproblematico per un pensiero e un discorso ragionevoli: là dove la ragione sta nel dire la realtà com'è, cioè ordinata³⁰².

La scienza si istituisce così come logica del vero; e la *scientia iuris* trova il suo legittimo posto nel sistema del sapere grazie al suo valore di verità rispetto alla realtà del diritto. La linguistica farà altrettanto per la lingua; l'antropologia per la cultura. L'epistemologia dirà infine la verità della scienza *tout court*, a dimostrazione di quanto riflessiva e autocritica sa essere la ragione, o circolare.

Si ricordino le affermazioni di Ong: una lingua dotata di scrittura – “attrezzata” della tecnologia scritta, per tradire l'espressione di Aurox – amplia enormemente le sue potenzialità, potendo altresì accedere, tramite la documentazione, alla profondità storico-evolutiva della sua semantica. Al contrario, un “dialetto puramente orale potrà servirsi comunemente di poche migliaia di parole, e coloro che lo usano non conosceranno praticamente nulla della loro effettiva storia semantica”.

Ora, tale storia è tuttavia “effettiva” e obiettiva solo per la scrittura. Del resto – come nota Ong – “lo studio di per sé è legato alla scrittura”. Eppure, questa giusta constatazione storica non impedisce all'Autore – che pure si è dimostrato così critico contro “concetti mostruosi come quello

³⁰¹ Mi riferisco all'uso polemico che fa Bobbio nel 1942 di ‘dommatica’, accolto e rilanciato da Grossi con ‘mitologia’, rispetto alla “scienza giuridica ottocentesca”. Essa cova i “fantasmi” (il termine però è siniano) del legalismo, dello statalismo e del volontarismo, dell'imperatività e coattività, che riducono drasticamente la nozione di diritto. Per anticipare una formula che useremo *infra*, Bobbio ci pare qui rivendicare una *scientia iuris* che sappia “mantenere la profondità” dell'esperienza giuridica, e l'attacco alla dommatica è lanciato proprio dalla consuetudine: da quell'*humus* di diritto “incarnato”, come direbbe Grossi, di fatti (o *pratiche*, diremo noi) normativi, che scardina la classica teoria delle fonti. Vedi N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, Giappichelli, Torino 2010. Per il pensiero di Paolo Grossi, vedi *infra*: § 11.

³⁰² Per una simile critica, trattando di un oggetto “indisciplinato” come il *récit*, si veda Jacques Athanase Gilbert, “*Récit, discipline, savoir*”, in Khatchatourov, Chiesi, Beltramo (a cura di), *La tecnologia come narrazione: tra racconto mitico, diritto e politica*. Vol. 2, Mimesis, Sesto San Giovanni (prossima pubblicazione).

di ‘letteratura orale’” – di affermare che “tutte le lingue hanno elaborato grammatiche e le hanno sviluppate senza aiuti da parte della scrittura”.

Chiediamo, allora: come può la scrittura dire la verità – l’effettiva storia e struttura – dell’oralità? Com’è possibile valutare l’ampliamento delle proprietà del linguaggio apportate dalla scrittura, se non misurandolo nella scrittura?

È qui, appunto, che il discorso di Ong si fa destinale. Ricordiamo un breve passaggio: la scrittura “è assolutamente necessaria allo sviluppo, non solo della scienza, ma anche della storia, della filosofia, di una cultura in grado di spiegare la letteratura, le arti, e il linguaggio stesso (compresa la sua componente orale)”.

La necessità della scrittura è qui valutata dal punto di vista della storia, della filosofia, della letteratura: insomma, da quel luogo prospettico che occupa Ong e da cui può “spiegare” persino il linguaggio, ivi compresa l’oralità. Tuttavia, il ragionamento pare viziato da circolarità: quale metro per misurare lo sviluppo della storia, della letteratura e della filosofia che non sia già informato dal loro “universo”? In termini “autobiografici” – come suggerisce Sini – il miglioramento è ineccepibile: è, cioè, in sé – assoluto, ossia sciolto da ogni altra misura – vero. La pretesa, invece, che tale studio scritto dica e realizzi la verità universale dell’oralità e del linguaggio, ossia valida per tutti, è il tipico pregiudizio filosofico-scientifico, informato dall’alfabeto.

Un altro buon esempio di come la discontinuità del passato sia visibile solo *a posteriori* è offerto da Aurox. Egli nota che “bisogna inventare la scrittura per sapere di più sul linguaggio”³⁰³. Linguaggio che, tuttavia, è pensato come un fenomeno della realtà, e i “fenomeni – dice Aurox – sono quello che sono”. Nelle prime pagine dell’opera – a mo’ di premessa metodologica –, l’Autore s’impegna a perseguire una “neutralità epistemologica” (per esempio, non usare il termine ‘linguistica’ prima della sua apparizione nell’Ottocento). Tale accorgimento si deve legare, tuttavia, con un “realismo metodologico che accorda consistenza al sapere e indipendenza ai fenomeni nella loro esistenza in rapporto a questo sapere”. Aurox coglie nell’adeguamento, nel valore di verità come rappresentazione del fenomeno, la maggiore o minore fecondità del sapere stesso (causa del suo mutare storico)³⁰⁴.

Per quanto ragionevole appaia tale approccio – estendibile anche ad altre *scienze*, come la scienza delle religioni o la scienza del diritto –, ci si chiede quale sia il criterio di valutazione della neutralità. Come abbiamo visto discutendo dei Dogon del Mali, per esempio, Aurox vede bensì “lingue”, “parole”, “strofe” anche di là dalla loro possibile oggettivazione scritta. Come

³⁰³ S. Aurox, *Scrittura e grammatizzazione*, cit., p. 34.

³⁰⁴ Ivi, pp. 9-12.

l'antropologo di fronte ai multiformi esemplari dell'*humanum*, Auroux studia la realtà del fenomeno *lingua*, spiegando una verità di natura.

La spiegazione del “fenomeno linguistico” non ci pare differente da quella del fenomeno religioso o giuridico, nelle rispettive ragioni e regioni del sapere – e della realtà divisa da tale sapere. È proprio Auroux, lo si ricorderà, ad avvisare che la segmentazione è già una teoria. Egli ci dona un esempio aulico: *Sociis et rege recepto* (lett. “Essendo stati ricevuti i compagni e il re”), Eneide, 1, 553, fu nell'antichità esempio di sillessi (mancato accordo tra participio singolare *recepto* e nome plurale *sociis*); nell'umanesimo di zeugma (concordanza col termine più vicino *rege*); in età classica francese, di ellissi (*Sociis <receptiis> et rege recepto*)³⁰⁵.

Domandiamo: quale regola epilinguistica sta performando l'autore? Sull'esempio di questa domanda – e rievocando qui il percorso fatto da Auroux –, altre ne occorrono. Quale norma ritmica di combinazione delle *parole* in *versi* e *strofe* dovrebbe saper fare il cantore dogon, che solo non sa spiegare? Qual è il criterio di correttezza della *frase* appresa – come vuole Dante – “imitando senza alcuna regola la balia”? Quali sono gli *elementi* della *lingua* e perché non più o meno olio? Che cosa mostra il *paradigma*?

Goody, nel discutere gli studi di Fallers sul diritto dei Basoga, in Uganda, ricorda che “i dibattimenti fanno raramente riferimento esplicito a norme stabilite” o a precedenti, e sono decisi caso per caso; il loro sistema è “altamente indeterminato”, e se messi per iscritto “i verbali dei processi sogha sembreranno una sequela di incongruenze [...] punteggiate da contraddizione macroscopiche”. Contrariamente a Fallers, Goody ritiene che la differenza col nostro sistema giuridico non stia nella “semplice esplicitazione di categorie e regole (esplicitazione scritta, ribadisco) che sarebbero presenti da sempre implicitamente”. Ritiene invece che “concetti e regole si modificano radicalmente nel corso di questo processo: radicalmente per quanto riguarda la forma e il contenuto”. Contraddizioni e incongruenze “diventano tali quando vengono esplicitate per iscritto”³⁰⁶.

La spiegazione scritta, dettata da un rispettoso interesse comparatistico, qualifica tali dimensioni della realtà indigena come consuetudinarie, rispetto alla legge. Come abbiamo già potuto notare, tale distinzione – per Goody – “ripete quella tra ‘magia’ e ‘religione’”. Pensando ad Auroux, noi potremmo quindi proporre un simile parallelismo tra lingue ignoranti (benché praticanti) dei saperi elementari e lingue grammaticalizzate.

La qualifica di orale, così come di formulare o mitico; la nozione di magia o di feticcio; la categoria di consuetudine: esse non sono né necessarie né comprensibili senza l'*alter* scritto. Una

³⁰⁵ Ivi, p. 70.

³⁰⁶ J. Goody, *La logica della scrittura*, cit.: 162-165.

cultura orale non può pensare di essere orale; non più di quanto la nostra cultura pensasse di essere analogica fino a trent'anni fa. *Dopo*, cioè contro l'alterità scritta, è ovvio qualificare i Basoga come consuetudinari; allo stesso modo, è inevitabile parlare di diritto e lingua greci, benché né *nomos* né *logos* avrebbero permesso a un greco di concepirli come noi³⁰⁷. Immersi nella riflessione concettuale inaugurata dalla filosofia alfabetica, istruiti dalla sua tradizione e guidati dal suo metodo, noi diciamo la verità del reale: sia esso linguistico, religioso o giuridico.

Se dovessimo formulare la regola e valutare la regolarità che sottostà alla *performance* di un canto mitico o di un rito (ammesso che di canti mitici e di riti si tratti, visto che la *figura* è nostra), ci serviremmo forse di un registratore (come Goody), di carta e penna. La nostra comprensione del fenomeno sarebbe così una spiegazione del procedimento: una stilizzazione. In questo modo, noi avremmo effettivamente studiato la *performance* come tale: cioè quale essa appare a noi. La veridicità del metodo scientifico adottato verrebbe confermata da analisi più aggiornate: tecnologicamente più attendibili e precise. “In questo punto la variazione è statisticamente maggiore”, etc.

In assenza di esattezza del modello scritto, invece, la regolarità appare, emerge, affiora solo nella pratica attuale del canto o del rito propizi. “Eccolo di nuovo, ritorna in modo *conforme*”; in una dimensione di bisogni, interessi e domande significanti, a cui la nostra *theoria* deve riuscire a corrispondere nel modo giusto. Che cosa è *ricosciuto* nella ripetizione? Quale *misura* ritorna a ritmo? L'esecuzione conforme è propizia, diritta e dunque efficace. Ma con quale canone è proposto il fine? Presupporre una norma chiara e distinta, una *fattispecie* generale e astratta, è il nostro metodo di prefigurare il fine. Il sapere della protesi logico-alfabetica rimbalza sul soggetto agente e taglia, incide il mondo come un foglio (Sini direbbe il “foglio-mondo”). Dopo, *retro-vertendo la regola positiva*, ciò che mostra il paradigma è già deciso.

Si veda ancora Ong: “Il trasferire la lingua parlata nella scrittura è un processo guidato da norme consapevolmente inventate, e chiaramente formulabili: un certo ideogramma, ad esempio, starà per una data parola scientifica, oppure *a* rappresenterà un certo fonema *b* un altro, e così via”³⁰⁸. In tutta coerenza, o circolarità tautologica, la regola generale e astratta, “chiaramente formulabile”, proietta un fine universale. La grammatizzazione democratica è auto-inverante. Come l'oralità per Ong, la si può solo abbandonare attraversando una nuova soglia, entrando in una nuova pratica. Scelta invero indisponibile.

Sono allora lo stacco, la soglia che devono essere corrisposti dalla nostra *theoria*. Il mito, la magia, la consuetudine sono grafi immersi in una pratica coerente. Come coglie Wittgstein in

³⁰⁷ Si vedano, in linea con questa prospettiva, i lavori di Emanuele Stolfi: E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia*, Carocci, Roma 2020; Id., *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Giappichelli, Torino 2006.

³⁰⁸ W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 135.

polemica con Frazer: Irridere la magia? “Della magia bisognerebbe riuscire a mantenere la profondità”³⁰⁹. Ma come, con quale pensiero o metodo, se le sue possibilità sono già condizionate, come uno sfregio³¹⁰, dalla *decisione grafica*?

Ong, come Havelock, segue la traccia lasciata da Gelb, il quale vede nell’evoluzione storica delle scritture un “principio di sviluppo unidirezionale”, il cui modello ideale è la fonetizzazione. Lo sintetizza bene Ronchi: “la scrittura fonetica di tipo alfabetico è la verità della scrittura fonetica e della scrittura *tout court*”³¹¹. Ong e Havelock si dispongono all’analisi delle lingue come l’antropologo – nella critica di Sini – si dispone alla ricerca delle culture: l’“alto valore umano” della diversità *fatta oggetto di studio* non sposta la consapevolezza della superiorità del punto di arrivo. Ed è proprio il concetto astratto di cultura e lingua “umane” a corrispondere così – panoramicamente, ragionevolmente, scientificamente – all’alterità.

Il *régime scopique* della nostra prospettiva – per usare una formula di Jacques Gilbert³¹² – crea un effetto anamorfico: la coscienza umana sfrutta appieno le sue potenzialità in quella *cultura animi* che esprime i generi letterari, scientifici e giuridici dell’alfabeto. Come mostra Pierre Legendre, il diritto romano, nella figura estetico-dogmatica del *corpus iuris*, è servito da modello per lo studio scientifico del diritto in Occidente³¹³. Un processo massivo di formalizzazione della cultura giuridica che è comparabile a quello grammaticale descritto da Auroux. Non a caso – come lo dimostra tra gli altri Monateri – sarà nel pensiero occidentale che si svilupperà lo studio comparatistico dei diritti di tutto il mondo³¹⁴. Monateri descrive l’“unità di dottrina” che si

³⁰⁹ L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’oro” di Fraser*, Adelphi, Milano 1975, p. 12. Su questo passo, cfr. C. Sini, *Oltre il testo*, in G. Pintus (a cura di), *Figure dell’alterità*, Inschibboleth, Roma 2019, pp. 171-189.

³¹⁰ Per quest’uso di “sfregio”, solidale con quello siniano di “debito” (qui entrambi interpretati come in-formazione grafica, cioè come normatività della pratica di scrittura, contenuto della sua forma) vedi P. Legendre, *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l’ignoranza*, Giappichelli, Torino 2010. Cfr. C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit.

³¹¹ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., p. 58.

³¹² Frutto delle sue ultime ricerche, Jacques Athanase Gilbert ha utilizzato la formula *régime scopique* in alcuni seminari. Cfr. il seminario tenuto all’Institut d’Études Avancées di Nantes, l’11 e 12 maggio 2023: https://www.iea-nantes.fr/fr/actualites/atelier-technicite-et-symbolique_1472.

³¹³ P. Legendre, *Lo sfregio*, cit., pp. 11-21. Sul concetto di dogmatica, vedi P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un’antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005; Id., *L’Occidente invisibile*, Medusa, Milano 2009. Sul pensiero di Legendre, vedi P. Heritier, *Estetica giuridica*, vol. I-II, Giappichelli, Torino 2012; L. Avitabile, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2005. La filosofia estetico-giuridica, qui considerata nella scuola di Pierre Legendre e Paolo Heritier, indaga gli effetti normativi – dogmatici – dell’immagine: da intendersi in senso ampio come figure o “forme figurate” che “danno forma e modellano”. Legendre usa il termine per noi prezioso di *nomogrammi*. L’estetica giuridica, dice Heritier, può essere concepita come una mappa dei *figuralia* dogmatici, ovvero di “tutte le forme di scrittura normativa che hanno influenza sui dispositivi sociali e istituzionali nei quali si muove l’individuo contemporaneo e che influenzano il suo agire, di cui il sapere giuridico, nelle sue interrelazioni con i saperi economico e politico, non può più non tenere conto” (vol. II, p. 146). Il nostro concetto di *nomografia* (per cui vedi *infra*: § 10.5, 13.3) vuole far dialogare questa filosofia con quella di Sini.

³¹⁴ P.G. Monateri, *Geopolitica del diritto. Genesi, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 11-25. Vedi altresì P.G. Monateri, *I confini della legge. Sovranità e governo del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 39-43, sulla opposta manifestazione della legge nei sistemi di *civil law* e *common law*: la legge è “escarnata” nel testo, nel *codex* quale “singolo oggetto fisico”, nella tradizione romano-canonistica; al contrario, essa è “incarnata nel corpo dei *common lawyers*” quali oracoli della legge ed è dunque “localizzata nel Temple di Londra”

costituisce in seguito alla riscoperta e allo studio universitario del *Corpus Iuris Civilis* giustiniano nel XII secolo, in termini che molto si avvicinano a quelli usati da Aurox per la grammaticalizzazione; da giurista, egli ne evidenzia il “carattere effettivamente *nomico*”³¹⁵.

E questo “corpo della legge” in effetti durò, superando tutta la vicenda della frantumazione politica altomedievale dello spazio europeo, fino a quando nel 1147 esso ridivenne il “testo” dell’insegnamento giuridico universitario come “rinascita” dello studio scientifico del diritto in Occidente. Le Università di Bologna, Padova, Parigi e così via insegnarono la legge sulla base del *corpus juris*, indipendentemente dai vari ordinamenti locali, e in questo modo dotarono l’intero continente europeo di una comune cultura, e di un comune linguaggio della legge, cioè di uno *stile* comune.³¹⁶

Come abbiamo visto in Augé, la *cultura animi* alfabetica segna la via di una nuova “coscienza umana planetaria”. L’idea di umanità universale esprime oggi una verità evidente: essa dice la realtà com’è, cioè eguale. Ma così facendo noi non ci accorgiamo che ad essere normativa è la prospettiva stessa. Sono forse quei prodotti dell’alfabeto più necessari e buoni della loro apertura di mondo? E *da dove* potremmo mai valutare?

Il relativismo non è certo una via d’uscita. Per usare le parole di Goody, è semmai un esito estremo ma, cionondimeno, logico nel quadro dell’universalismo³¹⁷. In quanto nichilismo, è perfettamente dentro la pratica filosofico-alfabetica³¹⁸. Bisognerebbe però – memori di Wittgenstein – mantenerne la profondità: rispondere all’autocritica potente che viene da tale esito estremo. Occorre, cioè, esporsi al paradosso della domanda sulla domanda: il paradosso della normatività del nostro metodo del sapere.

6. La protesi e l’automa in Carlo Sini

nella tradizione inglese. Monateri nota che il successo del codice – in seguito alla legislazione napoleonica di inizio Ottocento – “è anche dovuto alla facilità del trapianto di un simile sistema. Un codice è dopotutto un oggetto piccolo e contenuto; basta tradurlo e renderlo legge. Una legge non scritta ma incarnata nei suoi oracoli circola molto più difficilmente”.

³¹⁵ Ivi, p. 61. Sul concetto di “nomicità”, vedi *infra* la sua declinazione nella filosofia del diritto di Enrico di Robilant: § 8.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Goody, come abbiamo visto, discute alcuni esiti paradossali della regola generale e astratta tipica delle religioni della scrittura. Per esempio, afferma che l’astratta generalizzazione del “non uccidere” può generare “posizioni per un certo aspetto ‘estreme’ ma, cionondimeno, ‘logiche’ nel quadro dell’universalismo” come i pacifisti e i vegani. J. Goody, *La logica della scrittura*, cit., pp. 19-20.

³¹⁸ Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 52, 182. Cfr. C. Sini., *L’invenzione del testo*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016, pp. 386-387.

Pro-poniamo qui un'ultima figura, da localizzare nel nostro quadro prospettico sulla normatività grafica delle pratiche. Un quadro – come abbiamo ormai compreso – paradossale, per la circolarità metodologica a cui è esposto. Il *régime scopique* della nostra configurazione seleziona alcuni elementi e li dispone in un certo ordine. Tali figure, proprio per la loro localizzazione nel quadro unificante, pretendono di rappresentare l'effetto normativo delle pratiche, qui interpretato attraverso la scrittura come figura di figure. L'ordine del quadro è dunque esso stesso normativo, o prospettico. Per anticipare qui una terminologia che si renderà familiare solo più avanti, si tratta di un ordine nomico.

La prospettiva antropopietica qui scelta implica, come metodo del percorso, di partire dalle azioni, ossia dal concreto fare e operare, per cogliere il loro effetto plastico sull'uomo. Questo indirizzo della ricerca ci ha permesso di problematizzare la figura di “umano in generale”, lavorando sullo stesso processo genealogico di configurazione. Abbiamo compreso che l'idea generale e astratta è il concetto di una tradizione storica, cioè eventuale, nella quale siamo immersi. È questo l'effetto di un intreccio sterminato di pratiche, che hanno in noi il loro punto di emergenza singolare. Proprio la singolarità appare ora come figura evocativa, essendo essa – etimologicamente – un piccolo insieme: *syn*, “con” in greco, unito in latino al suffisso diminutivo *-gulus*. Come figura di figure, è stata qui scelta la tecnologia grafica: è questo, infatti, il nostro *taglio* per ridurre la complessità orizzontale dell'esercizio. La complessità verticale, invece, può solo essere abitata, esercitandoci a viverne il paradosso: quello che, con Sini, possiamo pensare come esercizio etico della domanda sulla domanda.

Il principio – il nostro principio – è dunque l'azione. “In principio è il movimento, si potrebbe dire, ovvero ciò che fa differenza”. Così Sini decide di iniziare un'indagine sull'automa del sapere: una figura concettuale che impareremo ad utilizzare, e che inciderà da qui in avanti sul *nostro* sapere³¹⁹. Qualcosa si muove, dunque, e muove qualcos'altro. Potremmo anche dire: “in principio è il corpo in azione”. Il corpo si protende nel mondo. Si ricordino – come figure d'esempio – i grafemi corporei: nella relazione aperta dal gesto, essi rispondono all'evento del mondo, che si configura così come afferrabile, osservabile, udibile; il corpo corrisponde come pronto a fare, nella sua modalità astratta. Astratta nel senso che la pratica è sempre una pratica concreta: è un “qui” via da tutti i “dove”, è un “così” via da tutti i “come”; il mondo accade in essa e il suo accadere fa astrazione.

Il corpo – dice Sini – manifesta il suo carattere di doppio. Esso è parte del mondo, e tuttavia vi si oppone e protende: “*usa* il mondo”. “Agendo il corpo *distanzia* da sé il mondo e insieme lo

³¹⁹ C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 41.

approssima”. Si pensi – dice Sini – all’aria per respirare, al suolo per camminare, alla luce per vedere: il mondo è così distanziato, cioè discriminato dall’uso, e insieme riunito e avvicinato proprio in esso. Occorre tuttavia precisare che questo è vero quando l’azione sia saputa. Il corpo, fino ad ora, non sa, ma – potremmo esprimere semplicemente – vive e agisce³²⁰.

Nell’azione – si è detto – il corpo si protende e si oppone al mondo. Esso è il contesto del movimento, in esso il corpo “si somatizza, si abbassa alla passività di una mera cosa”. Il corpo, cioè, fa esperienza del suo limite, incontrando resistenza. Esso percepisce la sua passività nel mondo. È proprio questo limite che genera, “per retroflessione e contraccolpo, il senso dell’essere corpo vivente”. Per differenza dalla mera cosa passiva opposta al mondo, il corpo sperimenta la propria potenza attiva. “Da un punto di vista genealogico – dice Sini – è importante non confondere la successione [...]. È perché l’attività spontanea e originariamente aperta al mondo si scontra col suo limite di passività nel mondo che il vivente si percepisce come tale”³²¹.

Il corpo può così usare se stesso per agire nel mondo. Esso sfrutta quella materialità somatica che ha percepito come cosa, rispetto alla vitalità del movimento. Può – per fare un esempio – spostare o schiacciare ciò che ha a portata, oppure può scansare lo sguardo altrui girando la testa o chiudendo gli occhi. Più avanti, imparerà anche a controllare il grido e a usare la sua materialità: è questa – come vedremo – la prima protesi del vivente umano. Il corpo vivente si protende e si controlla, come corpo somatizzato, nel commercio col mondo.

Immaginiamo ora che l’azione del corpo si prolunghi in un oggetto del mondo: qualche cosa che non è corpo e non è nemmeno mondo, ma sta in mezzo. Un esempio su tutti – e forse tra i primi che possiamo storicamente immaginare – è il bastone. “Un bastone agisce come il braccio o come se fosse il braccio, solo più lungo, più forte, più efficiente, più resistente ecc.”. È questo uno strumento, astratto dal contesto e anzi opposto ad esso. Un corpo esterno al vivente, usato proprio nella sua inerzia contro il mondo³²².

Il bastone – prendiamo ora questo esempio per semplicità – resta inerte quando non usato. In esso, tuttavia, è possibile vedere l’azione che ha permesso. È possibile, cioè, rievocare nello strumento ora inerte quell’attivo bastonare efficace che esso promette. Se e quando accade questa “sostituzione *rappresentativa*”, per Sini si può parlare propriamente di “protesi”. Essa è a tutti gli effetti un segno: raffigura l’azione, il suo effetto, e rispetto ad essa si presenta come strumento d’uso. Detto in altri termini: la protesi rappresenta la fine del movimento, della via (*odòs*), e si

³²⁰ Ivi, pp. 41-43.

³²¹ Ivi, pp. 53, 79.

³²² Ivi, pp. 63-64.

propone come mezzo o metodo (*mèthodos*) per raggiungerla. Rispetto al fine dell'azione, la protesi è il mezzo, vale a dire che occupa la posizione mediana³²³.

“Ora, lo strumento è passivo, di per sé inintenzionale, una mera cosa appunto, cioè un mezzo, non un fine”. Esso è ridotto a mezzo in virtù della sua “conformità sostitutiva” rispetto al fine. Occorre cogliere l'apertura della relazione segnica – ciò per cui la protesi rappresenta l'azione – nella retroflessione del risultato finale su ciò che occupa la “posizione mediana”. È solo così che lo strumento assume “una natura e un senso strumentali”: esso diventa il mezzo. “In altre parole: solo se vediamo il fine, solo se lo determiniamo come fine, possiamo ricavarne per differenza lo strumento o mezzo”³²⁴.

La protesi – si è detto – è inerte, e proprio per questa sua inerzia viene utilizzata. Essa, cioè, rappresenta la cosa da usare per raggiungere il fine. Ogni protesi oppone la propria materialità specifica, che sarà efficace per quella determinata azione pratica. “La natura effettiva delle protesi nella particolarità delle pratiche rimanda quindi alla materialità del supporto impiegato o coinvolto”. La questione del supporto (su cui avremo modo di tornare) è determinante. Esso modella l'azione, aprendo alcune possibilità (astratte da ogni altra)³²⁵.

La protesi – abbiamo detto – rappresenta l'azione come *odòs*, via da perseguire, meta sperata. La protesi dunque, in quanto segno, configura una *distanza*. “La nozione di fine implica la distanza. Fine, ciò che deve essere perseguito, è anche ciò che deve essere raggiunto”. Pertanto, la protesi rappresenta propriamente un'assenza: se si vuole, un proposito, un progetto, un'intenzione. “Quindi l'azione finalizzata, l'azione che persegue uno scopo, abbisogna di un *medio*, cioè di un *ponte*, che attraversi e annulli la distanza. Tra intenzione e fine c'è il ‘non ancora’”³²⁶.

La protesi dispone la distanza nella forma della propria materialità inerte: cioè come *mèthodos*. Solo così appare la distanza: rappresentata dalla protesi, nella astrazione specifica del suo supporto. La distanza, cioè, appare solo nella sua *misurazione*: “a cento passi, a dieci giorni e simili”. Misurare significa ripetere analogicamente la protesi, o, se si vuole, ripetere l'azione d'uso della protesi. Quanto manca? Quante bastonate per aprirmi un varco? Quante lune perché nasca il piccolo? Quante lettere contiene la parola?

“Si noti: il medio che misura la distanza non ha fini, non è un fine in sé; perciò la sua azione è infinitamente parcellizzabile. Il medio è interamente fatto di distanza, ovvero è un segno che incarna l'assenza (del fine)”. Il medio procede in modo analitico, non sintetico. Esso reitera analogicamente se stesso, nella conformità rispetto al fine. “In quanto agito intenzionalmente, il

³²³ Ivi, pp. 53, 56.

³²⁴ Ivi, pp. 57, 88-92.

³²⁵ Ivi, pp. 58-59.

³²⁶ Ivi, pp. 92-93.

medio ‘analizza’ e ‘caratterizza’ la distanza, che diviene a sua volta un medio. Da un lato essa è sempre qui, facendo uno con l’intenzione o facendo corpo con essa; da un altro lato è nella differenza calcolata dal mezzo: è qui, ma solo come sua metà, ovvero metà della metà, cioè metà della metà della metà e così via”³²⁷.

Abbiamo sin qui guardato la cosa dal punto di vista della protesi, cioè del mezzo o strumento. Tuttavia, come abbiamo detto, non esistono strumenti in sé; essi, semmai, sono effetto della retroversione del fine: sono strumenti perché sono conformi al fine, in posizione mediana. Dobbiamo dunque analizzare meglio il fine, che – una volta rappresentato nella protesi – manifesta la sua distanza e permette il progetto efficace: l’intenzione, cioè, di procedere secondo misura.

Innanzitutto, ricordiamoci dell’azione vivente del corpo: esso si muove e incontra il mondo. Possiamo figurarci questo movimento vitale come un “essere in azione interamente circoscritto dal suo saper fare”. Sapere operativo, immediato, tutt’uno col movimento. “Per *avere* movimento nello spazio è necessario porre azione e reazione a distanza; occorre cioè porsi e disporsi *nella* distanza, non *esserla in azione*”. Qualcosa si pone in mezzo e si retroflette, mettendo a distanza qui e là, ora e non ancora. Emerge per differenza il luogo o polo dell’agente e l’assenza o polo del risultato. In mezzo c’è la distanza misurata dalla protesi. “Stiamo dicendo: poiché l’essere umano *ha* ‘visto’ l’azione, ne ha scorto il ‘metodo’, ovvero quel movimento rappresentato che sta nel mezzo, ora può misurare l’azione in base alla natura della protesi”³²⁸.

Tradotta l’azione nella raffigurazione rappresentativa del medio in “intenzione” (ovvero ciò che “legge” l’azione distinguendosi), si rende allora percepibile la differenza dallo scopo, non più vissuto nella continuità-contemporaneità del circolo dell’essere in azione. E così il medio è sostanzialmente un “segno”: ciò che sta al posto di un oggetto scopo per un soggetto intenzione o soggetto interpretante, ovvero analizzante: radice prima di ogni logica o semiotica.³²⁹

Tra le protesi in cui si può trasferire l’azione del corpo umano, un ruolo decisivo occupa la voce. Abbiamo già potuto accennare al carattere peculiare del gesto vocale. Esso è pubblico: il grido esplose là fuori per tutti (a differenza, per esempio, dello sguardo: uno scambio di sguardi è una faccenda privata, che può semmai venire scoperta). “In sostanza, il grido originario è una allucinazione: *esso* grida, *esso* parla, non io grido, io parlo, perché l’‘io’ non c’è ancora”. Occorre infatti che il gesto vocale si faccia gesto autofonico: occorre che sia riconosciuta la coincidenza dell’origine del suono (il mondo, le circostanze come distanza fonica, il “di là” rispetto a cui è

³²⁷ Ivi, pp. 88, 92-93.

³²⁸ Ivi, pp. 96-98.

³²⁹ Ivi, p. 98.

dislocato il “di qua”) con il punto centrale (l'*umbilicus mundi*, come diceva Ong) della sua invasione. Solo in virtù di questo rimbalzo si può controllare la voce e farla corrispondere con la voce là fuori: con la voce di tutti³³⁰.

Dopo queste schematiche osservazioni preliminari, veniamo finalmente al gesto vocale. Come accade qui il rimbalzo della voce (il sentirmi parlare)? Nel rimbalzo della voce, dobbiamo dire, io non sono solo il risultato come origine del gesto, ne sono anche l'oggetto. Frase complessa che ora si tratta di analizzare e comprendere. Il rimbalzo, abbiamo detto prima, pone i due poli correlativi che, per fare in fretta, indichiamo come “mondo” e “sé”. Nel rimbalzo allora il cosiddetto soggetto del gesto è in realtà un risultato. Il bambino piccolissimo strilla, ma lui non ne sa nulla; non può nemmeno vivere tale esperienza nel modo di un “io strillo”, poiché non c'è per lui nessun io. C'è solo una sorgente di voce, un “si strilla”, c'è un grido come insorgenza spontanea; un evento senza alcun sapere (dell'evento). Ora, questo gesto vocale determina però un rimbalzo per il quale la sorgente che lo ha emesso anche lo ode, lo sente. C'è un avvertire il grido e un sentirsi gridare. È questa particolare risposta al rimbalzo che determina il “sé” come risultato, sebbene questo risultato sia il medesimo dell'origine del gesto. Là dove si manifesta il risultato, proprio nello stesso luogo c'è l'origine, poiché là dove il gesto è avvertito anche è sorto. Ma allora il “sé” come risultato e origine è nello stesso tempo l'oggetto della voce. La voce mira a me, intende me; la sua funzione oggettivante sono proprio io, o il “sé”, come meglio si deve dire. Il primo oggetto del grido (che non è ancora in grado di potersi rivolgere all'esterno per richiamare l'attenzione o per chiedere aiuto – anzi, che non ha alcun esterno, perché neppure ha un interno) è il se stesso, il risultato-origine. Per questo noi potremmo dire, forzando il linguaggio comune, che io sono il parlato della mia stessa voce, o che sono parlato dalla mia stessa voce. La voce dice di me, dice a me e dice me. È questa voce che mi chiama alla presenza, pur non incarnando essa, al suo inizio, alcuna simile intenzione.³³¹

La voce rimbalza dal mondo circostante e torna assieme alle risposte comuni. Essa, cioè, risuona là fuori e s'intreccia ai gesti pubblici. Occorre qui immaginare un complesso gioco di rimbalzi e di risposte corrispondenti: il gesto vocale si articola, “facendo risuonare chiaramente ‘là fuori per tutti’ i veicoli del significare”; gli abiti di risposta si definiscono e specializzano, imparando a comportarsi con la voce. “Queste esperienze appartengono prima al ‘gruppo’, aggregantesi intorno ai primi esempi di *vox significativa*: al gruppo ‘anonimo’, non agli individui, poiché gli individui sono appunto in corso di formazione riflessa”³³².

L'interiorizzazione della *vox significativa*, per riflesso reso possibile dal riconoscimento autofonico, genera nei parlanti la consapevolezza di essere “*agenti del grido*”. “Ecco che finalmente

³³⁰ Ivi, pp. 83, 99.

³³¹ C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., pp. 220-221.

³³² Id., *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 99.

questa interiorizzazione del ‘di fuori’ come segno dell’azione comunitaria assegna all’agente, per differenza riflessa, un corpo proprio”. Si nota, anche in questo caso, la successione genealogica dalla cosa passiva alla potenza attiva: dal corpo esosomatico di “abiti linguistici” comuni – in cui siamo già sempre immersi – all’azione espressiva del singolo, che si fa attore della cosa³³³.

Il nome – come abbiamo detto – “è la prima protesi sociale, come in generale si deve dire di tutto il linguaggio”. Il segno linguistico utilizza come supporto materiale la voce, ciò che impone alla pratica linguistica una sua particolare forma. “[Il] nome dice di me, sta al posto di me, nomina la mia vita vivente dapprima inanalizzata e inanalizzabile: la ‘espone’ raddoppiandola in una protesi”. Il nome mi presenta, così, agli altri; ma mi rappresenta anche a me stesso, aprendo alla “soggettività autocosciente”³³⁴.

Per questa via anche tutto il patrimonio delle cose, tramite i loro nomi, diviene patrimonio comune mio e dei miei compagni, dei miei ‘simili’ e solidali. I nomi delle cose, che ho appreso e interiorizzato e che pronuncio, designano infatti ciò che siamo pronti a fare in comune, i nostri abiti di risposta e di azione, cioè le relazioni dei soggetti tra loro in riferimento agli oggetti e più in generale in riferimento al mondo, al “nostro” mondo.³³⁵

La protesi – si è detto – funziona da segno per qualcosa che è a distanza: nel riflesso o rimbalzo della protesi, l’agente è posto a distanza dal fine e ha a disposizione il mezzo. Il mondo è misurato dall’inerzia della protesi: è, cioè, un mondo “in figura di”. Di fronte a me ci sono quattro giornate di lavoro, c’è molto cammino, è necessaria la pioggia. La protesi significa e perciò pone nell’*attesa*. La cosa è rappresentata in assenza; pertanto, il polo intenzionale, l’agente, è posto in tensione: esso intenziona il fine, lo attende³³⁶.

Il mondo si configura nella ripetizione figurata della protesi: essa è virtualmente replicabile nella sua misura, cioè esposta sul mondo. Così, la protesi pro-pone, pro-getta un metodo che pro-cede analogicamente e analiticamente. Il metodo è un “saper fare”. Esso discrimina il mondo in base alla sua misura. Si pensi al bastone: il mondo si divide in bastonabile e non bastonabile. Le possibilità aperte dalla protesi si scontrano così con i loro limiti: non tutto è bastonabile. L’inerzia materiale della protesi crea un vantaggio e un bisogno prima impensabili, e apre così a variazioni sul metodo.

In quanto il nome raddoppia il mondo vissuto-agito trascrivendolo su quel supporto materiale che è la voce, allora il nome incarna o rappresenta una sorta di “unità di misura” analitico-descrittiva del mondo. In

³³³ Ivi, pp. 83-84, 99.

³³⁴ Ivi, p. 54.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Ivi, p. 104.

sostanza, il nome è come un primo algoritmo, ed è così che gli umani entrano nell'acquisto e, contemporaneamente, nella alienazione del sapere.³³⁷

Attraverso il linguaggio, si passa dal riflesso “saper fare” procedurale, all'inaudito “saper dire”. Il mondo si raddoppia nel linguaggio e, di riflesso, si scandisce in cose nominabili. Come abbiamo visto, “la lingua precede il parlante come insieme di ‘abiti linguistici’ predisposti”. Il linguaggio dice – con una formula di Peirce già incontrata – ciò che siamo disposti a fare in comune. In esso, incarnando la sua “natura esosomatica” come traduttori-traditori, noi partecipiamo alla comunità definita del sapere. “Questa ‘definitezza’ è la tradizione, cioè l'inerzia esosomatica della protesi linguistica”³³⁸.

Possiamo così finalmente giungere alla scrittura, come ulteriore protesi metodica. Infatti, “il fissarsi delle locuzioni, delle parole, fa sì che le parole stesse divengano *modelli* per una scrittura in senso specifico: scrittura dei significati linguistici e della voce significativa”. È questo un salto a sua volta decisivo, come noi abbiamo potuto comprendere. Il mondo si raddoppia sul supporto di scrittura, cioè sul luogo di raffigurazione, come *orbis pictus*. “Il mondo viene ‘rimodellato’ nella scrittura, tradotto, si potrebbe dire, in ‘fogli mondo’ che non solo registrano, ma anche anticipano l'esperienza ‘in figura’”³³⁹.

Il cacciatore disegna sulla parete della caverna il bisonte del quale andrà in caccia. Lo evoca a partire dal buio della notte cui la caverna allude; lo evoca a partire dal grembo della vita ancestrale che concede e non concede; lo invoca a partire dai doni pronosticati e insieme impronosticabili del destino. E così la vita si è ripetuta nel lavoro “artistico” del rito: vi si è “ritmata” retroflettendosi in figura di conoscenza.³⁴⁰

La conoscenza, per Sini, è un lavoro: entrambi “operano trasformazioni. L'azione trasformatrice della conoscenza è appunto quella di trascrivere la *x* ignota in una cosa che si suppone efficace per spiegare, o dispiegare, la *x*, e così cominciare a padroneggiarla un po' meglio”. La conoscenza procede, cioè, “*per analogia*, ossia per ripetizione”. Il parlante è posto nella distanza del segno protesico, che gli rappresenta l'oggetto e lo mette così in tensione come soggetto. La misura è tuttavia replicabile e trasferibile: la cosa è questo segno, cioè quest'altro, cioè quest'altro ancora. La figura – come si è già avuto modo di notare altrove – sperimenta così il suo essere in errore, cioè la

³³⁷ Ivi, p. 55.

³³⁸ Ivi, p. 84.

³³⁹ Ivi, p. 85. Cfr. C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit., p. 173. Per i temi del foglio-mondo e della figura, qui solo “nominati”, vedi *infra*: § 9, 13.

³⁴⁰ Id., *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 105.

sua distanza non identificabile con la cosa figurata. Da qui la catastrofe delle figure, in un errare infinito che è l'errare della conoscenza³⁴¹.

Il lavoro è un trasferimento che produce resti. “Il resto è il pro-dotto, il ‘fuori di sé’; cioè, in tutti i sensi, la ‘cosa’”. La cosa, dunque, resta e restando funge da protesi: “essa è una ‘rappresentazione’, una ‘rappresentanza’”. Solo così, a partire dalla funzione rappresentativa della protesi come resto del lavoro, la cosa rimbalza sull'agente: “letteralmente lo *produce* come sé agente, ossia genera un sé ‘sapiente’. Un sé che si conosce in azione e per differenza dall'azione”³⁴².

“Non ciò che semplicemente agisce, che è in azione, abbiamo detto, ma un sé che si *ha* nell'azione: un sé che ha il sapere, il progetto, e che conseguentemente ne *ha i prodotti*. Solo il lavoro, dicemmo, produce un resto, cioè un prodotto sociale. Qualcosa che è ‘tenuto in conto’ e ‘posseduto’”. Il soggetto è così messo nella distanza del sapere. Può riconoscere la cosa, come il cacciatore riconosce il bisonte disegnato ed evocato nella caverna. “Nella continuità della vita si è inserita la discontinuità del riconoscimento”. La vita vivente in azione è oramai vita saputa nei suoi segni: si è aperto quello che, con Sini, abbiamo altrove chiamato lo spazio simbolico³⁴³.

La mediazione della protesi produce il mondo in figura. Saper fare, saper dire e saper scrivere si intrecciano così in un complesso di pratiche metodologiche, cioè finalizzate intenzionalmente e mediate dall'uso delle protesi. Possiamo chiamare questa tradizione esosomatica – come fa Remotti – “cultura”. Di essa il singolo è un interprete. L'essere umano è *immerso* nella cultura: nel linguaggio, nel foglio-mondo, negli abiti di risposta comuni: cioè nell'apertura dell'evento, in figure coerenti e riconosciute nel mondo cosmo-storico. Al contempo, però, la cultura *emerge* nel singolo, strozzata nel suo concreto agire vitale, al tempo stesso ripetuta e deviata.

Il soggetto umano è dunque “soggetto attivo *della* cultura e cioè *del* lavoro”. La cultura si rivela così un lavoro collettivo, di controllo delle azioni e di misura della distanza, nell'attesa del “non ancora”. E l'attesa ultima, sapere propriamente umano, è la morte. Nel nome, nella differenza del nome dal corpo, l'uomo impara la morte e sa di dover morire. Da qui nasce – dice Sini – l'“angoscia” della cultura: un'immagine solidale con il “dramma” remottiano. “L'essere umano, sino a oggi, è tale perché ha visto la morte e ciò lo induce a ogni possibile ‘macchinazione’ per stornarla, combatterla, cancellarla”³⁴⁴.

Inizia così quel grande lavoro conoscitivo e interpretativo che si giova, come di suoi attrezzi da lavoro, di protesi ideatrici e nominative peculiari. Per esempio l'idea dell'antenato, custodito o “addormentato” nella

³⁴¹ Ivi, p. 48-49.

³⁴² Ivi, p. 66.

³⁴³ Ivi, pp. 66, 105.

³⁴⁴ Ivi, pp. 67, 115.

morte, ma presente ai vivi in forma benefica o malefica; l'idea di un dio benigno, irato, indifferente e così via. La conoscenza spiega e conferisce senso all'abisso degli accadimenti e delle cose, iscritti ora nella consapevolezza della loro minaccia mortale. Molto più avanti la spiegazione si appellerà alle leggi di natura (espressioni protesi che consentono a loro volta un grande lavoro) e infine all'azione del caso, come condizione del nostro poterlo modificare "tecnicamente" in modi vantaggiosi.³⁴⁵

Per differenza dalla morte e dalla fine, l'uomo – dice ancora Sini – vede il "fantasma" dell'origine e della vita eterna. Egli allora si muove in vista del fantasma: lo replica nelle sue azioni, lo mima nei suoi movimenti. L'origine e la vita eterna, come l'animale-dio del cacciatore, è propriamente un "automa", *autòmatos*: ciò che si muove da sé. Il cacciatore che danza o il sacerdote che performa il rito sono automi secondari: essi simulano il movimento dell'origine, lo ripetono conformemente. L'automa secondo, cioè, procede secondo misura dell'automa primo: nella replica metodica, egli cerca così di controllare il fantasma. "Si tratta di lavorare-conoscere il vivente automa per comprenderne la volontà e imparare a governarla, in un processo letteralmente 'cibernetico'".

Il lavoro della cultura, grande macchina umana del sapere, mira così a controllare la fine, la sua attesa drammatica e angosciante, nel movimento ripetuto del fantasma originario. Si tratta di "tradurre il primo automa (il letteralmente semovente) nel secondo (il simulante). Bisogna insomma riuscire a mettere l'automa primario nella macchina o automa secondario". È in questo movimento comune che l'essere umano agisce, "come essere 'automatico' in movimento. Egli – come abbiamo detto – nasce nel mondo cosmo-storico e ripete i suoi significati, astraendoli nella propria strozzatura: e così ne determina anche la catastrofe³⁴⁶.

La "macchinazione" (*mechànema*) consiste nella pretesa dell'automa di ripetere l'origine, di resuscitarla riportandola nel cuore, ricor-dandola. Moto in "simpatia" che, assimilandosi all'origine, sogna di orientare in tal modo il movimento: radice prima della "preghiera", l'abito più diffuso tra gli umani di ogni tempo. La macchina della cultura, muovendosi per imitazione simulata, cioè secondo la logica dell'automa, evoca l'origine per muoverla a proprio vantaggio; nel contempo fa muovere i membri della comunità, assoggettandoli al lavoro sociale del rito, del mito e del sacrificio, della legge e della festa: così ne "normalizza" il comportamento secondo la (sognata) volontà dell'origine, cioè secondo la logica del fantasma. Questa è da sempre la comunità degli umani.³⁴⁷

³⁴⁵ Ivi, p. 67-68.

³⁴⁶ Ivi, p. 101, 105.

³⁴⁷ Ivi, p. 106.

È così che siamo giunti all'idea dell'automa della cultura, da cui eravamo partiti. Si tratta cioè di vedere gli abiti e le pratiche come corpo esosomatico, cioè come protesi, che procedono metodicamente, nella ripetizione-variazione del soggetto. Esse, cioè, informano l'azione: la rendono possibile nel limite astrante della loro forma. È questo – ce lo ricordiamo – il contenuto della forma di ogni pratica. In questo senso, “l'azione dell'automa si retroflette di continuo sul soggetto, educandolo via via come automa soggetto *alla* cultura”. Chiarisce Sini, con un'affermazione che noi leggiamo in chiave antropopoietica: “È all'automa che bisogna guardare, perché i soggetti ne sono il riflesso risultante”³⁴⁸.

La macchina del sapere procede così nel movimento metodologico delle sue protesi. Un movimento che tenta di ripetere l'immagine dell'origine, il fantasma dell'automa semovente, e di controllare la fine, facendo da contrattempo alla morte. L'essere umano ha “nell'automa e dall'automa la [sua] differenza, poiché l'automa è in generale proprio l'*umano in cammino*”. “E così l'automa è il doppio della vita. Il *suo* doppio è, però, l'uomo, l'essere umano, in quanto prodotto del suo stesso lavoro: effetto del protendersi nelle sue protesi ‘simboliche’, mosse dal desiderio di conoscere e di sapere e il cui esito caratteristico, e più alto, è anche il riconoscere di non sapere”³⁴⁹.

³⁴⁸ Ivi, p. 116.

³⁴⁹ Ivi, pp. 116-117.

III. Normatività della teoria

7. Antropopoiesi come grafia

La prospettiva dell'antropopoiesi qui scelta ha un interesse prettamente filosofico: partendo dall'azione, cioè dal fare pratico, essa non considera l'uomo come un dato, ma al contrario come un risultato. Si potrebbe anche dire – rievocando Peirce – che, nella prospettiva antropopoietica, “uomo” è un segno o una figura che si tratta di interpretare, cioè di comprendere nel suo significato. Tale significato non è da intendere come universale, cioè valido *erga omnes*; almeno due ragioni di complessità, infatti, si oppongono a tale “riduzionismo all'universale”.

La prima ragione, che definiremmo – rievocando Sini – di complessità *orizzontale*, è la consapevolezza antropopoietica dell'intreccio di pratiche sterminate che costituiscono la cultura. La declinazione siniana della comprensione della cultura in esercizio genealogico è una possibile misura, cioè un possibile metodo di riduzione della complessità, che tuttavia si dimostra – come la storia stessa – infinitamente perfettibile, dunque mai concluso perché sempre reiterabile in estensione e in precisione.

Lo sguardo della scienza antropologica – sguardo panoramico, come quello della scienza storica – studia la realtà umana nelle diverse culture, cioè nelle diverse configurazioni dell'uomo e del mondo (ciò che Remotti chiama “antropologia e cosmologia indigene”). La scienza antropologica opera una *reductio ad unum* sotto il concetto di cultura – ciò che possiamo definire una sinossi – e rende così possibile la comparazione, cioè lo studio sistematico. Proprio operando tale configurazione panoramica, che uniforma i suoi elementi in quanto oggetti di studio, la scienza antropologica ritorna a casa – come dice Remotti – con il suo specchio: anche noi, come i primitivi.

La reiterazione del metodo antropopoietico ha così rivoltato lo sguardo critico sulla sua stessa origine. Si è aperto un varco – come si esprime Sini –, la posizione di osservazione ha subito uno scarto, cioè ha preso distanza per osservare il suo “quasi-presente”. La scienza si vede così come una cultura tra le altre, con effetto paradossale sul suo metodo e sul suo scopo. È questa, allora, la seconda ragione, che definiremmo di complessità *verticale*, che impedisce di attribuire all'uomo come segno un significato universale.

La teoria dell'antropopoiesi si dimostra così capace di critica rispetto a quelle teorie che assumono l'essere umano come un elemento dato del reale, come un universale a partire dal quale porre altri problemi (per esempio, problemi giuridici), ma che resta in sé ap problematico. In questo

sensu, l'antropopoiesi è una critica interna alla stessa antropologia culturale: se portata alle sue estreme conseguenze, essa contesta quello stesso concetto di "essere umano in quanto tale" come concetto tipicamente occidentale, non certo corrispondente ai significati indigeni che l'antropologia culturale – secondo Remotti – dovrebbe privilegiare.

La teoria dell'antropopoiesi manifesta così una forza autocritica, ponendo in questione il suo stesso fare teorico come fare culturalmente orientato: potremmo anche dire, come fare storico. Il fondamento epistemologico dell'antropologia – così come quello della storia – si scopre eventuale: esso è assolutamente vero nell'apertura di senso della sua pratica; ma la pretesa di renderlo vero universalmente per ogni pratica è – come dice Sini – il tipico pregiudizio dello sguardo panoramico della filosofia, poi ereditato dalla pratica scientifica.

La *theoria* o visione filosofico-scientifica si trova infine messa in questione dalla stessa pratica critica, portata alle sue estreme conseguenze. Una storiografia o un'antropopoiesi al quadrato, che si primitivizza e fa così esperienza di sprofondare nella propria paradossalità metodologica. L'esperienza del paradosso è l'aspetto filosoficamente più interessante della teoria antropopoietica: il suo privilegio. Il metodo antropopoietico, se reiterato su se stesso, ha il merito di portare a guardare alla *theoria* filosofico-scientifica come ad un'antropopoiesi, relativizzandola rispetto alla sua *pòiesis*, al suo fare: cioè all'intreccio di abiti e pratiche che aprono al mondo *in specie* filosofica.

Occorre imparare – come dice Sini – ad abitare il paradosso, cioè esercitarsi a frequentarlo. Un esercizio possibile è quello genealogico: rendersi consapevoli della tradizione di pratiche che hanno portato alla nostra prospettiva come ad un precipitato. Esercizio a suo modo fantastico, per la complessità orizzontale e verticale: esso non dice altra verità del reale, se non quella astratta nella sua stessa prospettiva. Si tratta sempre di una verità in figura.

La figura è disegnata o incisa nel mondo cosmo-storico aperto dalla cultura. Quest'ultima è da immaginarsi dunque come un orlo o una soglia dell'evento del mondo nelle sue figure di senso. Per usare un'immagine di Augé già incontrata, nella cultura si iscrive l'universo di riconoscimento del mondo. A sua volta, "cultura" è qui da intendere come una figura concettuale, coerente con altre figure concettuali altrettanto astratte, cioè inerenti alla pratica antropologica e aderenti al suo orlo, alla sua apertura di senso.

Il concetto di cultura, come quello di pratica o di figura sono qui strumenti del metodo filosofico-scientifico, cioè "tecnologie dell'intelletto" – per usare l'espressione di Goody – che servono allo scopo teorico. Si pensi alla complessità – già accennata altrove – dell'esplosione del mondo nel grafema gestuale, cioè all'esperienza vivente e agita dell'evento del mondo: a poco a poco qualcosa si configura, nel continuo rimbalzo del gesto che risponde trovandosi "disposto a", cioè

corrispondendo al riconoscimento del mondo nella “forma di”. L’essere in tensione col mondo in figura (per semplificare molto, in figura di afferrabile, guardabile, ascoltabile) è certo traducibile nella pratica di parola e di scrittura, ma a patto di ridisegnarla nella nuova prospettiva. Nella teoria, quell’esperienza è, cioè, *detta* da quel particolare grafema sommamente generico che è il gesto vocale, e *scritta* nella forma logica della scrittura alfabetica. In questo modo, la teoria al tempo stesso corrisponde ragionevolmente – cioè metodicamente – all’oggetto e, proprio oggettivandolo, lo travisa. La verità della teoria è una verità in figura teorica, e in ciò essa frequenta anche il suo errore.

La teoria antropopoietica ci aiuta a vedere come il mondo si configuri nelle pratiche, cioè si iscriva in esse. La figurazione del mondo è dunque quella che Sini chiama una “scrittura di mondo”, intrecciata con le scritture del corpo, della voce e della grafia in senso stretto. Del resto, *graphèin* – come abbiamo visto – significa “scrivere” a partire da un più antico “graffiare”. Il grafo, gesto che disegna, incide e scrive, è qui letto in senso ampio, come figura del fare poietico sul mondo e sull’uomo.

Nel breve *excursus* attraverso alcune possibili rivoluzioni grafiche, è emerso il portato della scrittura sul mondo: è questa la tesi forte della scuola degli oralisti. Ebbene, lo stesso schematismo – per anticipare una terminologia che incontreremo di qui a poco –, ossia questa stessa griglia di analisi teorica, è reiterabile (vale a dire ripetibile analogicamente) su ogni pratica e su ogni figura di mondo. In esse, il mondo si iscrive: esso è inciso nell’astrazione figurale, la quale trova il suo senso nell’universo di riconoscimento aperto dalla pratica. Possiamo dunque parlare di un’antropopoesi come *syggraphé*: scrittura dell’uomo e del mondo.

Memori delle immagini già incontrate nel nostro percorso, quali “ragione grafica” (Goody), “ordine grafico” (Garapon e Lassègue) e “contenuto della forma” (Sini, sul quale torneremo più diffusamente), cogliamo allora il portato normativo della figura. La normatività è qui intesa come prospettiva (Legendre, Heritier), *régime scopique* (Gilbert) o – come vedremo a breve – “ordine nomico” (di Robilant) della figura stessa. C’è una particolare regolarità del mondo in figura: una forma si impone astraendo da tutte le altre; il mondo si conforma al canone, che de-cide cioè taglia il mondo nell’eventualità della sua misura.

La figura è astratta – dice Sini –, nel senso che fa astrazione da tutte le altre possibili: così accade l’evento del mondo, cadendo nell’astrazione delle sue figure significative. Nei significati, l’evento si rende noto (come evento del significato, cioè come suo accadere); tuttavia, non è possibile configurare l’evento in sé, cioè renderlo noto: perché ogni tentativo non farebbe che sfigurare nel suo errore astrattivo, esponendosi alla catastrofe. L’evento non ha da essere reso noto: esso accade, nell’eventualità dei suoi significati.

La normatività della figura è così per noi il suo essere astratta, cioè decisa dai suoi confini e organizzata nel suo ordine. Questa eventualità della figura è il suo errore e la spinta alla sua catastrofe. Non si tratta di cercare una via d'uscita da questa esperienza significativa del mondo: non si tratta, cioè, di sognare il fantasma dell'evento o dell'origine. Diremmo invece – traducendo e tradendo l'immagine siniana – che occorre imparare a corrispondere alla normatività del mondo.

Cominciamo, allora, dalla normatività teorica. La fecondità della metafora grafica emerge per noi – come già anticipato – nell'ambito specifico della teoria e del diritto (a partire dal fatto che ambiti teorici specifici, cioè luoghi ideali di disposizione del sapere, sono individuabili e analizzabili solo nella scrittura). Nel porre una tesi e nel disporci alla sua confutazione, orientati secondo una prospettiva definitoria e critica, ossia argomentativa e non contraddittoria, noi esercitiamo la visione della *theoria* filosofica, poi specializzatasi nelle scienze e discipline.

Attraverso il filosofo del diritto torinese Enrico di Robilant, opereremo una prima critica della teoria in chiave normativa, nonché un'applicazione giuridica di tale critica, cioè una critica epistemologica alla filosofia del diritto³⁵⁰. Ad essa si affiancherà la prospettiva di Carlo Sini e di Rocco Ronchi sulla scrittura filosofica come scrittura della verità: sarà così possibile precisare il concetto di normatività della forma, a partire dalla forma logica. Questo percorso avrà come meta di convergenza – nella parte successiva – l'immagine del foglio-mondo in Sini. Essa sarà reinterpretata in chiave giuridica, filosofico-giuridica e normativa: cioè – come si è ormai capito – come figura teorica del diritto e della filosofia del diritto, e come normatività della teoria.

8. La figura teoretica in Enrico di Robilant

8.1. Società complessa e informazione normativa

La filosofia di Enrico di Robilant guarda al diritto come a uno dei “sistemi di informazione normativa”, posti in competizione nella “società complessa”. Quest'ultima è – per il filosofo – il contesto nel quale opera l'essere umano di oggi: una “società tecnologica ad economia di mercato”, in cui assistiamo ad un “flusso intenso e rapido dell'informazione” e ad un “incontenibile processo

³⁵⁰ Per una reinterpretazione del pensiero di Robilant in chiave estetica nell'ambito della filosofia del diritto, vedi P. Heritier, *Urbe-internet. Vol. 1. La rete figurale del diritto*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 41-50, 64-80; Id., *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 34-75; Id., *Estetica giuridica*, vol. 1, cit., pp. 67-76; Id., *Verso una teoria della virtualità giuridica. Il problema del metodo nell'ipertesto e la questione della libertà*, in P. Moro (a cura di), *Etica Informatica Diritto*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 84-113; P. Nehrot, F. Cavalla, V. Villa, *Omaggio a Enrico di Robilant*, in “Rivista di filosofia del diritto, Journal of Legal Philosophy” 1/2013, pp. 245-256.

di mutamento e di evoluzione della conoscenza e dei problemi”. Scienza e tecnologia hanno forte incidenza nell’organizzazione sociale e modificano velocemente le possibilità di conoscenza e di azione, provocando un “continuo sorgere di problemi nuovi, spesso del tutto imprevisi e imprevedibili”³⁵¹.

Nella “società tecnologica avanzata” – come anche la definisce Robilant – “i consociati sono quotidianamente investiti da un intenso flusso di informazione normativa, ossia atta a guidare le scelte e il comportamento umano”. L’informazione può prendere forma “diretta e esplicita, o indiretta e implicita”; essa origina da fonti diverse e “può essere di segno diverso e talvolta opposto”. Perciò Robilant sostiene che essa è “posta in competizione”. Robilant propone alcuni esempi di sistemi informativo-normativi, cioè poli di coerenza attorno a cui l’informazione normativa si organizza, generando una proposta ordinata e ordinante di conoscenza: “il sistema della scienza, il sistema della tecnologia, il sistema dell’economia, il sistema del diritto e quello dell’orientamento”. Con quest’ultimo, Robilant intende il campo della politica e delle “proposte di vita”, ciò che anche chiama *way of life*. All’interno di ogni macrosistema, operano sistemi “di secondo grado e che conferiscono contenuti concreti”: si pensi alle teorie della scienza, ai singoli ordinamenti giuridici, alle diverse proposte etiche o alle imprese³⁵².

I sistemi informativo-normativi, dunque, “appaiono costituire il mezzo con cui la conoscenza e le regole operative vengono presentate alla persona”. Essi, cioè, indicano, “direttamente o indirettamente, le conseguenze potenziali del non tener conto, o del tener conto dell’informazione trasmessa”. Nella società complessa, il consociato si ritrova in un groviglio informativo che deve imparare a districare, o quanto meno deve poter orientarsi per operare. Per fare ciò, egli abbisogna di una “situazione determinata, sul piano conoscitivo, o tecnologico, o giuridico, o economico, o etico”: questa è la condizione che ogni sistema di informazione normativa mira a creare per il consociato; benché, ovviamente, nella competizione con tutti gli altri sistemi³⁵³.

L’informazione normativa genera un ordine conoscitivo e operativo. I sistemi “indicano un *tessuto di rapporti* e, correlativamente, di *regole da seguire* se si vogliono conseguire determinati risultati”. Se si tiene conto dell’informazione, ci si trova cioè in una “situazione prevista, o auspicata, dal singolo sistema”: una situazione caratterizzata, dunque, da una conformazione

³⁵¹ E. di Robilant, *Economia, diritto e persona nella società complessa*, in F. Gentile (a cura di), *Interpretazione e decisione. Diritto ed economia*, Giuffrè, Milano 1989, p. 104; Id., *Sistemi informativo-normativi e operatività nella società complessa*, in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, vol. 2 – *Saggi teorico-giuridici*, Giuffrè, Milano 1990, p. 405; Id., *Aspetti del problema della normazione nella società complessa*, in “Jus. Rivista di scienze giuridiche”, anno XLVII, 2000, p. 328.

³⁵² Id., *Prospettive per il diritto nella società complessa*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 164-165; Id., *Aspetti del problema della normazione nella società complessa*, cit., p. 328; Id., *Sistemi informativo-normativi e operatività nella società complessa*, cit., pp. 409-410.

³⁵³ Id., *Sistemi informativo-normativi e operatività nella società complessa*, cit., pp. 410-411; Id., *Aspetti del problema della normazione nella società complessa*, cit., pp. 329-330.

precisa, cioè da un determinato ordine di rapporto tra i suoi elementi. Si pensi all'ordine economico, a quello giuridico, o a quello morale. In questo senso, dunque, Robilant dice che l'informazione normativa “costituisce un apparato conoscitivo volto a creare o a far conoscere un determinato ordine”³⁵⁴.

8.2. Il diritto tra ordini statici e ordini dinamici

Gli ordini sono immaginabili come “quadri di informazione normativa, e quindi di conoscenza”. Essi creano “figure di rapporti fra proposte di conoscenza”, ma anche “figure di criteri per valutarle”. L'ordine configurato dal quadro informativo si rivela così capace di orientare conoscenza e operatività; esso fornisce uno strumento di misura, rispetto a cui parametrare le esperienze. Gli ordini “si propongono di rappresentare la realtà in modo interessante, o di produrre determinati risultati che vengono considerati positivi”. Essi danno così “figure della realtà”, cioè rappresentazioni orientate in funzione di determinati obiettivi e interessi³⁵⁵.

Nella società complessa, il diritto come sistema informativo-normativo è messo in competizione con altri sistemi, che mirano ad orientare la conoscenza e l'operatività del singolo. Il diritto, tuttavia, e in particolare il diritto dello stato visto in una “cultura giuridica d'ispirazione positivista”, pretende di essere al vertice, cioè di rappresentare un ordine più potente e perciò gerarchicamente superiore. In questa visione o teoria del diritto, si considera il diritto statale “*come se fosse isolato dagli altri sistemi e ad essi superiore*, nel senso di non dover tenere alcun conto dell'informazione normativa che da essi proviene”³⁵⁶.

Il diritto, nella concezione positivista, è cioè identificato con un “insieme di norme, imposte ai consociati e fatte osservare con la minaccia di sanzioni dirette o indirette”: un sistema di “regole che disciplinano i rapporti fra consociati e la loro operatività”, il quale promana da un “centro di potere massimo”, cioè in grado di “*far conoscere l'ordine migliore per la società*”. In questa cultura giuridica, la società è di per sé disordinata e bisognosa di ordine, “soggetto passivo” dell'attività

³⁵⁴ Id., *Aspetti del problema della normazione nella società complessa*, cit., p. 330.

³⁵⁵ Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 164-165; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, in CIDAS (a cura di), *L'insopportabile peso dello stato*, Leonardo Facco Editore, Treviglio 2000, pp. 133-136; Id., *Diritto e ordine. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1997-1998*, Giappichelli, Torino 1998, pp. 29-36.

³⁵⁶ Id., *Prospettive per il diritto nella società complessa*, cit., pp. 164-165.

informativa e organizzativa dello stato; questo, infatti, “*dispone di capacità conoscitiva superiore a quella che è presente nella società*”, ragion per cui gli spetta il ruolo di guida³⁵⁷.

Una conseguenza coerente con questa visione “monista” del diritto è che non esista altro diritto fuori da quello statale. “Diritto è quello statale, e se qualche altro diritto (in senso oggettivo) può essere presente, può aver vigenza soltanto in quanto sia ammesso dal diritto statale ed entro i limiti da questo stabiliti”. Questa impostazione del problema giuridico, tuttavia, non è per Robilant interessante: essa, infatti, non riesce a dar conto della complessità del normativo nella società tecnologica avanzata né a rispondere in modo efficace alle specifiche esigenze della persona in essa. “Le tesi panlegislazionistiche [...] sono infatti strettamente connesse a una figura (nel senso di ‘rappresentazione schematica e selettiva’) della società che non rispecchia la società tecnologica, bensì una società pre-tecnologica o una società astratta e atemporale”³⁵⁸.

Il diritto statale si qualifica così – dice Robilant – come un “ordine statico”: un ordine, cioè, costruito dal legislatore e modificabile solo dal legislatore medesimo. Inoltre, le “norme di un ordine statico mirano a conseguire risultati determinati e prevedibili una volta che la norma sia conosciuta e applicata”; questo, tuttavia, si scontra con la complessità e la rapida evoluzione della società contemporanea, che pone la staticità informativa in crisi³⁵⁹.

L’ordine statico – dice Robilant – ha alcune strategie per fronteggiare la crisi. Una prima possibilità è costituita “dal tentativo di *ignorare* i cambiamenti o di *proibirli*”. Tuttavia, proprio la complessità sociale e la pluralità dei sistemi in gioco, assieme all’interdipendenza tecnologica e informativa sempre più pervasiva e rapida, rende questa strategia prossima al fallimento. Un’altra possibilità è l’emanazione di nuove norme, “in sostituzione di quelle superate o, come talvolta accade, in aggiunta ad esse”. Si viene così “ad innescare un processo inarrestabile di proliferazione normativa”: nello stato, “le leggi si accavallano con ritmo accelerato, nel vano sforzo di tenere dietro all’evoluzione della scienza, della tecnologia, dell’economia e dell’orientamento”. Questa strategia, insomma, produce un’informazione normativa che “arriva sempre in ritardo”. Una terza possibilità è allora l’interpretazione: si assume come “premessa implicita che in un determinato ordine statico si trovi sempre altra informazione normativa che aveva già previsto i nuovi sviluppi della realtà, i quali erano tuttavia del tutto ignoti a coloro che con la loro limitata conoscenza avevano creato l’ordine medesimo”. Si tratta – dice Robilant – di una “finzione”: considerare come

³⁵⁷ Ivi, pp. 166-167; Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, in G. Clerico (a cura di), *Il pensiero di Friedrich von Hayek*, vol. 2 – *Società, istituzioni e stato*, Utet, Torino 2000, pp. 222-223; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, cit., p. 137.

³⁵⁸ Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., p. 222; Id., *Diritto e società tecnologica nel pensiero di Leoni*, in “Il Politico”, anno XLVII, n. 1, Università di Pavia 1982, pp. 147-148.

³⁵⁹ Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, cit., pp. 140-142; Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., p. 225; Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*; cit., pp. 178-180; Id., *Diritto e ordine. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1997-1998*, cit., pp. 41-51, 75 e ss.

già presente, nella staticità dell'ordine, quella conoscenza che solo ora si rivela, nella nuova configurazione di elementi e situazioni³⁶⁰.

Ai tipi statici di ordini, si oppongono gli “ordini dinamici”: essi nascono dal fatto di seguire determinati criteri di scelta, di operatività, di comportamento e di valutazione che *non* sono imposti da un legislatore, bensì dal fatto di *seguire un principio che dà luogo a un certo genere di scelte e di comportamenti*”. Robilant si rifà qui alla figura dell'ordine spontaneo di Hayek: un processo inintenzionale “di selezione critica che un gruppo di consociati pone in atto”, in modo non programmato né programmabile. Il processo conoscitivo proprio dell'ordine spontaneo, infatti, “si autocorregge continuamente e non persegue singoli risultati determinati e imposti; può produrre, invece, risultati imprevedibili, differenti, ma sempre conformi al principio della selezione critica, condotta sulla base dell'esperienza reale”³⁶¹.

Se, dunque, negli ordini statici hanno rilievo “la *prefigurazione dei risultati*, la *volontà di conseguirli* e le *procedure che si devono seguire*”; negli ordini dinamici “non sono precostituiti e prefigurati gli obiettivi e non sono determinate le singole norme”. Lo stato, come ordine statico, pretende e tenta di realizzare un “monopolio normativo”, cioè di porsi “fuori competizione” e dunque fuori dal “processo di selezione critica” – come la definisce Robilant in termini hayekiani –, opponendosi al “processo di adeguamento alle nuove soluzioni che si creano nella scienza, nella tecnologia e nell'operatività”. Al contrario del preteso monismo statale, infatti, nella società complessa l'operatività è “in larga misura guidata anche dall'informazione prodotta dagli altri sistemi”, che sono perciò qualificabili come normativamente efficaci³⁶².

Emerge qui la figura del “diritto spontaneo”, cioè quel diritto non legalistico, non posto da un legislatore e non progettato per ottenere risultati determinati; al contrario, il diritto spontaneo – per Robilant – “viene posto dai consociati con la loro operatività, come principio di operazione che può condurre a risultati non prevedibili e che non sono comunque imposti”. Libero dallo “*schematismo della legge*”, il diritto spontaneo procede per selezione critica diffusa nella società: essa è agita dai

³⁶⁰ Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 225-227; Id., *Prospettive per il diritto nella società complessa*, cit., pp. 170-171; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, cit., pp. 144-145.

³⁶¹ Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., p. 225; Id., *Prospettive per il diritto nella società complessa*, cit., p. 171; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, cit., p. 143; Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*; cit., p. 180; Id., *Diritto e ordine. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1997-1998*, cit., pp. 86 e ss. Sulla rilevanza del pensiero di Hayek per il mondo giuridico, vedi P. Heritier, *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Jovene, Napoli 1997.

³⁶² Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*; cit., p. 180; Id., *Diritto e società tecnologica nel pensiero di Leoni*, cit., pp. 149-152; Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 226-227; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, cit., pp. 145-148.

consociati “nel corso della loro operatività, secondo l’esigenza di optare per le soluzioni che producono i risultati migliori, generando un *processo di evoluzione critica*”³⁶³.

8.3. L’esigenza di criticità

La società complessa – dice Robilant – è una società di competizione informativa: una pluralità di sistemi propongono diverse “figure della realtà” e, così facendo, propongono altresì diverse “figure di informazione”, cioè rappresentano forme diverse di produzione informativa. Per tentare una metafora esplicativa, Robilant vede il contesto sociale complesso come un campo da gioco, in cui si fronteggiano ordini diversi di conoscenza e operatività, ovvero sistemi di condizionamento performativo rispetto alla vita dei consociati. Questi ultimi sono posti da Robilant in una posizione di giudice: loro è infatti propriamente la “valutazione critica” per operare la scelta. Essa si espone, come ogni scelta, al rischio dell’errore; l’errore sarà tenuto in conto nella valutazione successiva, che selezionerà così una proposta informativa giudicata migliore. Da un punto di vista sociale, il meccanismo della selezione critica in competizione comporta un’evoluzione generale della conoscenza.

L’assunto di Robilant è che il consociato operi un confronto tra proposte informative e faccia una scelta, sulla base di sue aspettative in merito all’efficacia, e mosso da fiducia nel sistema informativo. L’informazione – dice Robilant – ha così due esigenze. La prima è la “criticità, nel senso che l’informazione, per poter venire accolta, deve poter resistere, almeno in una certa misura,

³⁶³ Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., p. 224; Id., *Prospettive per il diritto nella società complessa*, cit., p. 167; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, cit., pp. 137, 147-148. È chiaro che qui Robilant inverte la tradizionale opposizione fatta da Kelsen e accolta nella teoria giuspositivistica. Secondo Kelsen, in un sistema statico, “le norme sono ‘valide’, cioè noi assumiamo che gli individui, la cui condotta è regolata dalle norme, ‘devono’ comportarsi come prescrivono le norme, in virtù del loro contenuto”: esse sono dedotte da un principio evidente di per sé. Al contrario, in un sistema dinamico, le norme sono “create mediante atti di volontà, da parte di quegli individui i quali sono stati autorizzati a creare delle norme da una qualche norma più elevata. Tale autorizzazione è una delegazione. Il potere di creare delle norme è delegato da un’autorità ad un’altra; la prima è l’autorità superiore, la seconda quella inferiore”, in H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizioni di Comunità, Roma 1963, pp. 113-114. Cfr. H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000, pp. 95 e ss.; H. Kelsen, *Dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2021. Si veda N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 202: “Sistema statico è quello in cui le norme sono collegate le une alle altre come le proposizioni di un sistema deduttivo, cioè per il fatto che si deducono le une dalle altre partendo da una o più norme originarie di carattere generale”. A partire da un principio, cioè da una regola prima e fondamentale, le regole di condotta umana “formano un sistema in quanto sono dedotte dalla prima”. In questo sistema, “le norme sono collegate tra di loro rispetto al loro contenuto”. Al contrario, sistema dinamico “è quello in cui le norme che lo compongono derivano le une dalle altre attraverso successive delegazioni di potere, cioè non attraverso il loro contenuto, ma attraverso l’autorità che le ha imposte: un’autorità inferiore deriva da un’autorità superiore, sino a che si arriva all’autorità suprema che non ha alcuna altra autorità al di sopra di sé”. Si tratta, dunque, di un sistema di delega o passaggio da un’autorità all’altra; da cui il collegamento formale, non materiale, delle norme tra loro. Cfr. N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015, cap. IX. Per una discussione dell’inversione fatta da Robilant, vedi P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, cit., pp. 68-75.

alle possibili obiezioni, ossia deve corrispondere alle esigenze a cui essa si propone di offrire una risposta”. La seconda è il “*rapporto con altri sistemi che producono pur essi informazione*”: per poter essere interessante, infatti, l’informazione deve saper rispondere ai problemi e alle situazioni che si creano nella società complessità, cioè nella pluralità di fonti informativo-normative³⁶⁴.

Gli ordini proposti dai sistemi informativo-normativi, nonostante irrealistiche pretese di superiorità conoscitiva e dunque di monopolio regolativo, non possono resistere – secondo Robilant – fuori competizione, cioè esentati dal processo di selezione critica. Questa è basata su alcuni criteri di valutazione principali. Il primo è “il criterio della verità, o meglio della resistenza alle prove falsificanti” – come dice Robilant, rifacendosi alla filosofia della scienza di Popper. La figura della realtà proposta dall’ordine informativo deve, cioè, poter essere urtata dall’esperienza ed essere almeno parzialmente provabile. Il secondo è “il criterio dell’utilità”, cioè l’efficacia dell’informazione nel raggiungimento di un obiettivo desiderato: si tratta dunque di una valutazione in termini di mezzo e fine. Il terzo è “il criterio dell’interesse e della significanza”. L’interesse “è dato dal fatto di riuscire a mettere in crisi soluzioni e figure precedenti”; il significato, poi, precisa che l’ordine deve affrontare problemi importanti per il consociato, se vuole che questi prenda in conto la sua proposta informativa. “Sia gli ordini nella sfera della conoscenza, sia gli ordini nella sfera della normazione operativa e giuridica hanno un *sensu* per l’uomo in quanto siano *interessanti* e abbiano ‘significato’ per la sua esistenza”. Un quarto criterio si aggiunge – secondo Robilant – nella valutazione: quello della fecondità: “la fecondità è data dalla capacità di innescare conseguenze nuove e di aprire nuovi percorsi conoscitivi”³⁶⁵.

Robilant afferma – in linea con la teoria della conoscenza di Hayek – che “l’informazione, implicitamente, per il solo suo proporsi come informazione, comporti l’esigenza della criticità e del rapporto ad altra informazione”. Tale rapporto si realizza in termini competitivi: nella società tecnologica avanzata, “la competizione è divenuta la forma d’informazione universale, da cui nessun consociato è escluso”. Si delinea così una visione progressiva della conoscenza: lo “sviluppo della scienza, della tecnologia, dell’operatività economica si è avuto soprattutto nei paesi dove la competizione era libera e più accesa”. Essa è “il più chiaro, semplice e rapido modo per conoscere che cosa può essere opportuno *non fare* in una data situazione reale se ci si propone un fine determinato, sia esso conoscitivo od operativo, e che cosa si può forse tentare di fare, a rischio, in

³⁶⁴ Id., *Informazione e competizione*, CIDAS, Torino 1995, pp. 5-6; Id., *Diritto e selezione critica. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1996-1997*, Giappichelli, Torino 1997.

³⁶⁵ Ivi, pp. 3-4; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 138-139; Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., p. 219. Per un’introduzione critica al falsificazionismo nella filosofia della scienza, vedi J. Ladyman, *Filosofia della scienza. Un’introduzione*, Carocci, Roma 2014, pp. 85-112.

base ad un'aspettativa". Di qui l'esigenza di criticità dell'informazione, cioè della libertà di competizione³⁶⁶.

Ne segue – secondo Robilant – che per la società e la persona il vero “bene comune” sia “costituito dalla libertà di operatività e dal fatto che vengano fatte osservare le regole generali di condotta che valgono per tutti i consociati”. Queste, appunto, devono consentire loro “di svolgere la loro operatività secondo principi di selezione critica e di uguaglianza”: insomma, deve potersi attuare una “piena libertà di competizione”. Così lo sintetizza Robilant: “Ogni limitazione della libertà di competizione impedisce alla competizione di svolgere il suo ruolo di strumento di conoscenza e di selezione e, di conseguenza, di sviluppo e di evoluzione. Le uniche regole che la competizione deve osservare sono le regole generali di condotta che valgono per tutti i consociati, vale a dire le regole generali che tutelano i diritti fondamentali della persona”³⁶⁷.

Robilant considera la competizione come lo “strumento più efficace di conoscenza e selezione che l'uomo abbia creato nel corso della storia”. L'interesse dello strumento non sta nel fatto di essere rivolto “a perseguire determinati obiettivi e determinati risultati storicamente individuati”; il suo interesse – dice ancora il filosofo – sta nel “fatto stesso d'essere un processo efficace e rapido di conoscenza e di selezione”. Il principio della selezione critica, infatti, “corrisponde all'esigenza della ricerca di tesi e soluzioni che si pongano nell'orizzonte della verità e che resistano meglio di altre alla critica condotta con onestà e rigore”. Questo – afferma Robilant – non garantisce ovviamente che “ogni risultato del processo di selezione critica sia perfetto”; tuttavia, garantisce che esso sia “meno censurabile di un risultato ottenuto al di fuori della selezione critica, con scelte e decisioni arbitrarie, o casuali, o meramente autoritative”³⁶⁸.

La persona è immaginata da Robilant “come *soggetto di valutazione* e come ‘produttrice di informazione normativa’”. Nell'ambito della competizione tra ordini nella società complessa, i consociati si trovano quindi nella posizione di giudizio operativo: esso è ovviamente relativo alle esigenze e agli obiettivi personali, ma la somma dei singoli ha un effetto di ritorno e correzione della direzione generale. Afferma Robilant: “I consociati, nella società complessa, possono e devono valutare l'ordine statico imposto dallo stato, alla luce della conoscenza di cui dispongono e alla luce di altri ordini in cui abbiano fiducia”. Questa esigenza di criticità si rivela – per Robilant – caratterizzante la persona. La selezione critica “non ha carattere meramente tecnico o economicistico; allude, infatti, implicitamente, all'esigenza di procedere in direzione dell'*orizzonte della verità* e della *pienezza della vita*, il che implica il rispetto dell'uomo come portatore di libertà

³⁶⁶ Id., *Informazione e competizione*, cit., pp. 6-8;

³⁶⁷ Ivi, pp. 10-11; Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 231-234; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 146-147.

³⁶⁸ Id., *Informazione e competizione*, cit., pp. 12-13; Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 232-233.

e di dignità”. Il principio della selezione critica – conclude Robilant – “ha una valenza etica”, cioè deve essere perseguito “con onestà e rigore” e tenendo fede a “quelle regole che tutelano la vita, la libertà e la dignità della persona nel rispetto della pari libertà e dignità delle altre persone”³⁶⁹.

La selezione critica, infatti, viene posta in atto in quanto si ritiene che essa contribuisca ad *avvicinarsi alla conoscenza autentica della realtà*, e ad avvicinarsi alla *situazione umana ottimale per l'uomo*. La selezione critica, quindi, è una traccia del percorso dell'uomo verso una realtà di *valore* a cui aspira, e che si propone al di là del *casuale*, del *contingente* e dell'*arbitrario*. Ciò, tuttavia, *non* significa che tutti gli esiti a cui perviene la selezione critica siano ottimali e definitivi. La selezione critica *mira a mettere da parte le soluzioni che non resistono alla critica* e formula *proposte* che, in quel momento, appaiono *più interessanti*. Proprio per ciò non può fare a meno di rinviare a un valore non contingente, da cui trae la propria ragion d'essere e il proprio orientamento.³⁷⁰

Applicando questo schematismo al diritto, Robilant ne ricava una critica forte al monismo statale e al suo “panlegislazionismo”: con “clausole di chiusura” a protezione del potere normativo dello stato, esso si pone fuori dalla competizione e impedisce così ai consociati di avvalersi dei vantaggi che essa porterebbe. “La tendenza dei grandi stati moderni a privilegiare il diritto statale, in nome dell'unità e sulla base di una superiorità conoscitiva dello stato stesso (ovviamente del tutto infondata e risibile), tuttavia, costituisce un freno all'utilizzazione dell'informazione critica che deriva dalla competizione e, quindi, un freno al processo di evoluzione della società”³⁷¹.

8.4. Conoscenze critiche e persona

Non tutte le conoscenze – dobbiamo dire, noi teorici e critici – sono critiche. Come abbiamo visto, Robilant si colloca nell'ambito della teoria falsificazionista della scienza, assunta quale modello di conoscenza efficace e progressiva, alla base del progresso tecnologico e dunque operativo della nostra società complessa e “avanzata”. Tuttavia, il filosofo del diritto nota che “la conoscenza scientifica, perseguita e prodotta dalle teorie, non è l'unica conoscenza possibile”. Essa,

³⁶⁹ Id., *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 231-235; Id., *Informazione e competizione*, cit., pp. 6-11; Id., *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici nella società complessa*, cit., pp. 146-148.

³⁷⁰ Id., *Aspetti del problema della normazione nella società complessa*, cit., p. 329.

³⁷¹ Id., *Informazione e competizione*, cit., p. 9.

semmai, si rivela “particolarmente adatta a procurare informazione su certe aree della realtà”³⁷². Vediamo dunque in che senso.

Ciò che “la conoscenza per mezzo di teorie mira a procurare, soprattutto, è una risposta a problemi che trovi fondamento nei fatti”: il che significa – come già abbiamo visto – che tale conoscenza è “suscettibile d’essere almeno parzialmente provabile”. Il punto interessante – precisa Robilant – è che “la conoscenza scientifica sia una conoscenza *problematizzante*. La conoscenza *problematizzante*, a sua volta, appare poter essere prodotta in modo particolarmente perspicuo dalle teorie, che pongono ipotesi e costruiscono un ordine nomico, sottoponendolo a prove”. La prova è appunto quella possibilità, per le figure realistiche della scienza, di essere urtate dall’esperienza: esse “non possono fare a meno di muovere dalla realtà”, cioè di “*tener conto* dei dati reali”. Con la precisazione, tuttavia, che “i dati reali sono selezionati e resi con schematismi teoretici e quindi, adoperando l’espressione di Popper, ‘impregnati di teoria’”. La scienza – dice Robilant – persegue così un “realismo critico”: essa “mira a rappresentare la realtà tenendo conto dei dati (ovviamente di quelli che alla cultura scientifica, in quel momento, appaiono tali), e soprattutto tenendo conto delle smentite e delle conferme sperimentali, ma senza pretendere – aggiunge il filosofo – di riprodurre la figura ‘naturale’ della realtà”³⁷³.

L’identificazione della realtà configurata dalle teorie con la realtà naturale o sociale, infatti, vale a dire l’asserzione che la realtà naturale o sociale è veramente quale appare dalle singole teorie, e quale esse la configurano, sembra andare al di là di quello che le teorie medesime possono criticamente affermare. Le teorie, infatti, per poter fare un’affermazione di questo genere, dovrebbero conoscere esaustivamente tutti gli elementi della realtà, in modo da poter escludere che in essa vi sia altro da ciò che esse hanno preso in considerazione o hanno scoperto; il che, come attesta la pluralità delle teorie, il loro contrapporsi l’una all’altra e il loro stesso mutare e svilupparsi, non sembra esse possano ragionevolmente pretendere.³⁷⁴

La conoscenza scientifica si pone dunque tra altre forme di conoscenza: ognuna – dice Robilant – “rivela determinati aspetti della realtà”. Si tratta dunque di compiere una scelta. In determinate “aree” – afferma il filosofo – “sono infatti possibili, interessanti e feconde altre forme di conoscenza”: per esempio quella poetica, quella mistica, quella artistica, quella “che si ha nella comunicazione diretta e partecipativa” etc. “Per rivelare gli aspetti *relazionali* della realtà naturale e sociale, per costruirla come realtà *ordinata* e per spiegarne la *struttura* e il *funzionamento*, la

³⁷² E. di Robilant, *Le teorie dall’informazione all’allusione*, in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. 4, *Problemi, metodi, prospettive*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 22.

³⁷³ Ivi, p. 23; Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, in U. Scarpelli (a cura di), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, pp. 62-63.

³⁷⁴ Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., p. 64.

conoscenza problematizzante, fornita dalle teorie, appare più interessante e feconda, ma ciò non vale a proclamarla, in assoluto, *migliore*". Tuttavia – nota Robilant – proprio “per il fatto di rivelare insiemi di relazioni fra elementi della realtà e di costruire un ordine fondato della realtà”, la conoscenza teorico-scientifica ha carattere “*modulare*, nel senso che può inserirsi in un più vasto quadro di conoscenze prodotte da altre teorie”. Questo “sviluppo integrato” fornisce la base “su cui si possono costruire e sviluppare le *tecnologie*. Ciò conferisce alla conoscenza problematizzante, ordinante e nomica, prodotta dalle teorie, una collocazione particolare nell’operatività umana”. Tale conoscenza, dunque, si pone come “condizione dell’operatività”, la quale infatti – dice Robilant – “ha avuto un grande sviluppo parallelamente alla conoscenza scientifica”³⁷⁵.

Fatte queste considerazioni sulla conoscenza critica scientifica, Robilant afferma che è bensì possibile “una conoscenza non problematizzante della realtà naturale e sociale”. Si tratta, cioè, di forme di conoscenza che “non pongono problemi, non individuano correlazioni e non costruiscono un ordine nomico”. Robilant afferma che la realtà naturale e quella sociale sono, per esempio, “suscettibili di conoscenza poetica ed anche di conoscenza artistica”. E aggiunge che non è “accettabile l’asserzione che la conoscenza non problematizzante sia, sotto tutti gli aspetti, inferiore a quella problematizzante. La conoscenza poetica e quella artistica, infatti, rivelano o possono rivelare aspetti estetici e di significato che la conoscenza problematizzante non rivela”. Insomma – come predetto – a ciascuna forma di conoscenza è riconosciuta la capacità di rivelare “determinati aspetti della realtà”³⁷⁶.

Da queste possibilità conoscitive dell’attività umana, ne discende una considerazione della persona. Anche in questo caso, Robilant sceglie come suo metodo il realismo critico scientifico: la “scelta del punto di partenza costituito dalla persona nella società tecnologica, quindi, è una scelta *realista*, nel senso che tiene conto della realtà e, in particolare, di quella realtà che suscita *più interrogativi*, pone *più problemi* e dà luogo a *sviluppi più complessi*”. L’alternativa è – secondo Robilant – non prendere in considerazione la persona, “bensì una figura depotenziata di individuo”. La scelta realista, insomma, è per Robilant implicita nella stessa scelta di fare ricerca. “Nell’ambito della ricerca, che è sempre e non può non essere ricerca sulla realtà, la scelta di tenere conto della realtà più articolata e complessa appare più interessante e feconda della scelta che di essa non tenga conto”. Detto ciò, è inevitabile che la rappresentazione dell’oggetto di ricerca sia opera – diremmo noi – di una prospettiva. Robilant chiarisce che “la persona, come ogni realtà del mondo naturale e del mondo sociale, non viene resa con una riproduzione diretta, immediata e completa, ma soltanto con un processo di rappresentazione che dà luogo a una *configurazione*”. Tuttavia, affinché sia

³⁷⁵ Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit., pp. 23-24.

³⁷⁶ Ivi, pp. 22-23.

fondata e goda quindi di “garanzie” critiche (cioè regga alla prova e alle confutazioni), la figura della persona deve essere obiettiva. “Ciò a cui la figura della persona può e deve connettersi, per trovare un fondamento e un riscontro nella realtà, sono dei *rivelatori fattuali* della persona e delle sue esigenze”. La persona – precisa Robilant – “si trova collocata nella realtà, che ha sempre caratteristiche determinate e concrete”³⁷⁷.

Nell'affrontare il problema nell'ambito realistico della società complessa, dunque, Robilant preferisce parlare della persona come “fascio di potenzialità e di esigenze”, precisando che questa figura costituisce “una rappresentazione schematica e indicativa di una realtà complessa”. Il filosofo ricorda così alcune “potenzialità primarie” della persona: “la capacità potenziale di conoscenza e di invenzione teoretica e tecnologica, la capacità potenziale di creazione artistica, la capacità potenziale di compiere il bene e il male, la capacità potenziale di dedizione e di impegno”. Allo stesso modo, tra le “esigenze che appaiono primarie” Robilant ricorda: “l'esigenza di libertà in tutte le sue forme, l'esigenza di intraprendere, e l'esigenza di costruire una vita significativa”. Queste esigenze – dice ancora il filosofo – “possono avere sviluppi molteplici e diversi”; pertanto, esse “non possono venire bloccate una volta per tutte in una loro determinata attuazione, poiché le singole situazioni storiche generano determinate esigenze secondarie e assumono contenuti concreti che mutano con i tempi”. In conclusione, la persona, “nella società tecnologica in particolare, è soggetto potenziale di conoscenza scientifica, di invenzione tecnologica e di operatività economica”³⁷⁸.

8.5. L'informazione teoretica

Il riferimento all'esperienza e all'oggettività non deve far pensare ad una sorta di apprensione diretta. Al contrario, “l'oggettività si configura come tale alla luce di tutta una serie di premesse teoretiche, e non può venir appresa se non valendosi di categorie, schematismi e procedure”. Ciò che avviene nell'esperienza – secondo Robilant – è una “traduzione di un insieme di elementi disparati in una certa figura unitaria, espressa in termini diversi da quelli che sussistono nella realtà”. Robilant usa l'immagine del “filtro” per esprimere tale traduzione inevitabile, nel rapporto col reale, verso una sua configurazione. Nel pensiero scientifico – come abbiamo visto – il filtro consiste nel fatto che i dati sono sempre “impregnati di teoria”; e questo ha influenza altresì sul

³⁷⁷ Id., *Libertà reale e figure di giustizia*, in S. Ricossa, E. di Robilant (a cura di) *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 73-81; Id., *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1998-1999*, Giappichelli, Torino 1999, pp. 133-139.

³⁷⁸ *Ibidem*.

concetto di prova. “Osservazione e descrizione non possono aver luogo, infatti, se non alla luce di premesse che non appartengono alla realtà che si osserva e si descrive, e per mezzo di categorie e schematismi che sono di carattere spiccatamente teoretico”. Precisa Robilant: “La scelta degli elementi che si osservano, e ciò che in essi si vede, dipendono in larga misura dal programma di ricerca che ci si è proposti, e dalle categorie e dagli schematismi di cui ci si vale”. Inoltre, proprio la prova, che “costituisce il fulcro del ricorso all’esperienza nel processo di conoscenza della realtà, vale a dire l’elemento centrale del filtro dell’esperienza”, è essa stessa “permeata di elementi teoretici, e dal rifiuto di altri elementi teoretici”³⁷⁹.

Il filtro della teoria si inserisce, così, nel filtro dell’esperienza: esso opera come un paio di “occhiali teoretici” – dice Robilant – che collocano l’esperienza all’interno di un contesto. Non si può, cioè, occupare una posizione neutrale; Robilant lo dice in maniera efficace: “Il punto di partenza delle teorie è teoretico”. La stessa formulazione di un problema “è compiuta in funzione di una linea di ricerca e collocata in un quadro unificante”. Essa, inoltre, “presuppone un’aspettativa di risultati e un significato del porre il problema stesso”: tiene conto, cioè, “dei mezzi teoretici a disposizione” e delle loro possibilità, e mira altresì ad essere significativa, sia in termini scientifici sia nel “più ampio quadro della vita e della ricerca umana”. Robilant parla dunque di “premesse teoretiche” inevitabili nel costituirsi di ogni teoria. Secondo il filosofo, inoltre, è inaggirabile anche un momento di “scelta” e “invenzione” personale, in cui si esprime la “personalità” del ricercatore e la sua “libertà”: ciò che rende l’operare teorico non solo impregnato di teoria, “ma anche d’iniziativa, di creatività, di rischio e di significato”³⁸⁰.

Il filtro della teoria è costituito innanzitutto da “paradigmi”: Robilant prende il termine dalla filosofia della scienza di Kuhn, ma lo declina in modo da intendere i “*modi di flessione* del discorso scientifico. Con il termine ‘paradigmi’ vengono indicati, perciò, i tipi di problemi, di schematismi e di procedure di cui la scienza, o la cultura scientifica, si vale in un determinato momento della sua evoluzione storica”. Ai paradigmi si aggiungono poi “apparati concettuali, schemi esplicativi e risultati di precedenti teorie”. Da queste considerazioni, appare – dice Robilant – “quante siano, e quanto rilevanti, le scelte che, fino dall’inizio, condizionano le teorie medesime. Ciò vale a mostrare che le teorie, come procedure di conoscenza, sono costruzioni, strumenti artificiali per procurare conoscenza, che comportano tutta una serie di problemi costruttivi”. Il filosofo del diritto inserisce

³⁷⁹ Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., pp. 65-68.

³⁸⁰ Ivi, pp. 68-78; Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit., pp. 25-26; Id., *Scelte e figure nelle teorie*, in G. Derossi, M.M. Olivetti, A. Poma, G. Riconda (a cura di), *Trascendenza trascendentale esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Cedam, Padova 1995, pp. 543-546.

qui un concetto importante: le teorie – dice – sono “modi di conoscere che tengono conto di una consuetudine affermatasi nella scienza o nella cultura scientifica”³⁸¹.

Occorre ora chiedersi quale sia la conoscenza che le teorie producono. Robilant lo sintetizza in una formula efficace: “le teorie, per produrre conoscenza della realtà, cercano di *rappresentare-ridurre a unità-spiegare* la realtà stessa”. Bisogna immaginarsi un unico processo a più aspetti, piuttosto che una scansione di fasi: le teorie, cioè, “rappresentano la realtà riducendola ad unità e spiegandola”. Da una pluralità di elementi – dice Robilant –, esse pongono “l’accento su alcuni elementi e non su altri” e li riuniscono “in un unico schema”, ossia in una “forma unificante”. A ciò si aggiunge che la rappresentazione “avviene in termini *astratti*, vale a dire per mezzo di categorie e schematismi che non sussistono nella realtà naturale e sociale”. Gli schematismi si rivelano una “maniera abbreviata o per lo più simbolica” di configurare alcuni elementi della realtà. Il prodotto della teoria è dunque un’astrazione: è “una *configurazione* che è diversa dalla realtà stessa, anche se rende, in termini teoretici, qualche cosa che è presente nella realtà”. Del resto, è precisamente questa “diversità, dovuta al carattere astratto delle categorie e degli schematismi impiegati, a rendere interessante e feconda la rappresentazione-riduzione a unità operata dalle teorie”³⁸².

La spiegazione teorica – dice Robilant – “è sempre costituita dal chiarimento e dall’indicazione di rapporti di connessione e di correlazione fra una realtà ed altre realtà”, ovvero “fra elementi o tra fenomeni”. La teoria, cioè, dispone gli elementi selezionati in un certo “ordine nomico”, che organizza razionalmente la loro relazione e fornisce così una spiegazione della realtà. Questa è l’informazione prodotta dalla teoria: un’informazione “almeno parzialmente falsificabile (per la parte in cui può venir smentita dalla realtà dei fatti)”. L’ordine nomico come spiegazione della realtà funziona dunque come uno schematismo “in cui essa può essere fatta rientrare”³⁸³.

L’individuazione e la costruzione di rapporti fra elementi della realtà, per le sue finalità, perciò, assume un ruolo particolarmente importante nelle teorie, poiché viene a costituire il modo in cui le teorie rappresentano la realtà; le teorie rappresentano per mezzo dell’istituzione di collegamenti, e quindi per mezzo dell’individuazione e della costruzione di rapporti. La rappresentazione della realtà, da parte delle teorie, pertanto, è sempre relazionale, vale a dire correlativa ad altri elementi della realtà.³⁸⁴

³⁸¹ Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit., p. 28; Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., p. 72. Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2006. Sul pensiero di Kuhn, vedi J. Ladyman, *Filosofia della scienza*, cit., pp. 113-138; C. Rovelli, *Che cos’è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano 2014, pp. 115-120.

³⁸² Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit., pp. 29-30; Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., pp. 69-80; Id., *Scelte e figure nelle teorie*, cit., pp. 546-551.

³⁸³ Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit.; Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit.

³⁸⁴ Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit., p. 32-33.

8.6. Figura e prefigura

Dopo questo breve percorso nella filosofia di Robilant, possiamo ora apprezzare la direzione generale, ovvero la bussola orientante del suo procedere teorico. “Il risultato del processo della rappresentazione è la *costruzione* di un *artefatto teoretico*, ossia di una *figura della realtà*”. Le figure, come risultato della costruzione teorica, sono pensate da Robilant sull’esempio di quelle pittoriche o più generalmente artistiche, cioè analogamente al loro “significato convenzionale”, quali “riproduzioni della realtà (qualsiasi singola realtà) come appare alla vista”. È questo un “senso tradizionale” di figura che – dice Robilant – “potremmo chiamare ‘figurativistico’”, secondo il quale la figura è costituita “da *elementi*, ritenuti *presenti in una determinata porzione della realtà*”. Rispetto a queste, nelle “figure teoretiche è presente la consapevolezza del loro essere *costruite in risposta a determinate domande* e sulla base di una serie di *premesse* e di *scelte*, e soprattutto è presente la *possibilità di autocorrezione e di nuovi sviluppi*”. In entrambi i casi, tuttavia, le figure sono costruzioni “a cui viene *attribuita la funzione di rappresentare la realtà*, ma costituiscono esse stesse *una nuova realtà*, nettamente distinta da quella ‘naturale’, o ‘artificiale’, che esse si propongono di rappresentare”³⁸⁵.

“L’uomo, soprattutto nella società tecnologica, ma già in quella primitiva – basterebbe pensare alle pitture nelle grotte e alle incisioni rupestri – vive in mezzo a figure, conosce in larga misura per figure, e costruisce figure”. La figura è per Robilant un’organizzazione relazionale di elementi, cioè una loro disposizione in un “quadro unificante”, secondo un certo “ordine nomico”, ossia appunto ordinatore e organizzativo del rapporto degli elementi stessi. “Le figure sono schematizzazioni di elementi della realtà, nelle quali alcuni elementi della realtà stessa, che il costruttore della figura ritiene particolarmente importanti, vengono rappresentati in maniera abbreviata o per lo più simbolica”³⁸⁶. Si intuisce, allora, il legame inscindibile tra figura e forma.

Le figure – non soltanto quelle materializzate in un disegno sulla carta o sulla tela, o nella creta, o nella pietra – in quanto figure costituiscono *forme*. Figure e forme costituiscono un binomio inscindibile. Creare figure comporta il creare *forme*, vale a dire entità le quali hanno una propria autonomia, che prescinde dai fini conoscitivi o pratici a cui possono essere rivolte, e che consiste nei rapporti in cui i loro singoli elementi costitutivi si pongono e nell’unità che essi producono. Le forme, e perciò le figure, sono contraddistinte dal

³⁸⁵ Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, cit., pp. 167-169; Id., *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1998-1999*, cit., pp. 13-22, 87-97.

³⁸⁶ Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., pp. 70-72; Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit., pp. 34-35, 39-41.

fatto di poter essere *valutate* per la loro struttura stessa, per il modo in cui sono costituite, vale a dire per i particolari rapporti istituiti fra le loro parti e per l'unità da essi generata.³⁸⁷

In questo senso, “la costruzione e la lettura” delle figure avvengono su due piani diversi. Il primo è quello del “conseguimento di un determinato risultato, come accade nel caso di figure che vengono costruite per produrre conoscenza, e nel caso di progettazione” di ogni tipo. Il secondo è quello della forma stessa della figura, cioè il piano estetico, “come accade nel caso dell'arte. I caratteri strutturali delle figure, tuttavia, indicano che i due ordini di costruzione e di lettura delle figure, vale a dire come mezzo e per se stesse, non sono radicalmente disgiunti”. Ogni figura, insomma, per il fatto di essere figura e dunque conformazione di elementi in un certo ordine apprezzabile, “consente una lettura anche per se stessa, e non soltanto per il fine conoscitivo o pratico per cui è stata costruita”³⁸⁸.

Le figure hanno dunque un contenuto informativo, ma anche – dice Robilant – qualche cosa di più, che supera la mera informazione (quella che, nelle figure teoretiche, è la rappresentazione-riduzione a unità-spiegazione). Per esempio, la teoria, “in quanto costruzione auto-espressiva, cioè ostensiva della propria struttura e della propria normatività interna, allude a qualcosa che va oltre il suo contenuto informativo”. Robilant parla di potenziale allusivo. “Il potenziale allusivo costituisce un elemento che accresce la forza e quello che si potrebbe indicare come il raggio di azione delle figure medesime”. Il filosofo qualifica il potenziale allusivo delle figure come estetico, significante e teoretico: “*estetico*, in quanto alludono a forme della realtà suscettibili di una valutazione estetica; *significante*, in quanto alludono a significati che determinate realtà hanno per l'uomo e la sua esistenza; [...] *teoretico*, in quanto alludono a modi possibili di formulare, impostare e risolvere problemi”. Le figure, insomma, grazie al potenziale allusivo “esprimono più di ciò che viene indicato con la loro forma, intesa come insieme di elementi e di rapporti, che possono essere formulati con linguaggi formali assai diversi”³⁸⁹.

Se si tiene conto delle figure e del loro potenziale allusivo, appare meglio la loro portata nell'ambito della conoscenza. Le figure, generate dalle teorie, infatti, costituiscono gli elementi con cui viene costruito il quadro complessivo della realtà, al quale l'uomo mira, anche se non se ne rende conto, e di cui non può fare a meno per possedere conoscitivamente la realtà stessa. L'uomo è, costitutivamente, un creatore di figure e non può fare a meno di costruirsi figure della realtà; questa viene da lui compresa e posseduta nella misura in

³⁸⁷ Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., p. 73.

³⁸⁸ Ivi, p. 71.

³⁸⁹ Id., *Scelte e figure nelle teorie*, cit., pp. 550-551; Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, cit., p. 171; Id., *Le teorie dall'informazione all'allusione*, cit., pp. 39-43; Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., pp. 73, 79-80.

cui, sulla base di teorie corroborate, egli riesce a formarne delle figure. Le figure generate dalle teorie, tuttavia, sono astratte (in senso tecnico), in quanto espresse in termini diversi da quelli della realtà e basate su una selezione di pochi elementi della realtà stessa; non sono, quindi, mai esaustive, bensì incoative e prospettiche, ma proprio per questo carattere possono essere interessanti e feconde; per esempio, in quanto possono costituire prefigure per nuove teorie e possono orientare la ricerca in nuove direzioni. Le figure generate dalle teorie, perciò, con la loro allusività, che trascende l'informazione prodotta, costituiscono la prospettiva a cui conduce il processo di invenzione nelle teorie, e segnano un punto d'incontro fra informazione, contemplazione estetica e riflessione sul significato della realtà.³⁹⁰

Oltre alle figure teoretiche, Robilant individua altre possibili figure della realtà: “le *figure visive*, le *figure operative* e le *figure morali e spirituali*”. Le visive attengono alla sfera dell'arte, “intesa come creazione di figure percettibili con la visione”; ma sono visive anche “tutte le altre *forme* che costituiscono oggetto di visione (*il paesaggio, la città, i giochi, lo sport, la moda, ecc.*)”. Le operative, invece, sono figure “delle *strutture* e dei *processi dell'operatività*, vale a dire degli *istituti e dei modi* in cui l'uomo opera nella sfera della *tecnologia*, dell'*economia* e del *diritto*”. Proprio rispetto alle visive e alle operative, Robilant nota un ruolo importante delle figure nell'influenza e nell'orientamento della persona nella società complessa. Le figure visive hanno ricevuto, dallo sviluppo tecnologico, una spinta massiva alla produzione e alla diffusione, “con un forte impatto di mutamento e di sviluppi ramificati imprevedibili”. La sfera delle figure operative, poi, “*incide fortemente sulle iniziative dei consociati e sullo sviluppo delle società, favorendo o frenando il processo della selezione critica e dell'evoluzione*”³⁹¹.

La figura si pone sempre in una tradizione di figure. Robilant fa l'esempio delle figure teoretiche: il processo che porta alla rappresentazione della realtà non parte dal nulla, ma da una prima approssimazione di essa, da un abbozzo. È questa una prima figura, cioè – dice Robilant – una “*prefigura* della realtà”. Essa è “provvisoria e destinata a essere modificata, o addirittura sostituita dalla figura che verrà prodotta dalla teoria che ci si accinge a costruire”. Come o da dove, infatti, potrebbe cominciare l'operazione teoretica, se non ci fosse una prima immagine, da una prima visione? Tuttavia – nota il filosofo – anche le prefigure non nascono da sé, bensì provengono esse stesse “da precedenti teorie e precedenti figure”. Afferma Robilant: “Anche la realtà di prima individuazione, da cui la ricerca prende le mosse, comporta una prefigura”. Queste anticipazioni della teoria a venire sono scelte “in funzione degli interrogativi che la ricerca si pone”: sono infatti gli interrogativi e i problemi – dice il filosofo – che “innescano il processo della teorizzazione”. Tuttavia, ancora una volta, essi non emergono da sé dalla realtà. Interrogativi, problemi, e prefigure

³⁹⁰ Id., *Le teorie dall'informazione all'allusione*, cit., p. 43.

³⁹¹ Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, cit., p. 174-176.

“sono spesso condizionati da interrogativi, problemi, teorie e figure precedenti”. Le stesse aspettative di ottenere un certo risultato, senza le quali il processo di teorizzazione “non avrebbe senso e non potrebbe prendere avvio”, non sono imposte dalla realtà ma sono – dice Robilant – “frutto d’invenzione e di scelta. Gli interrogativi, i problemi e le aspettative, d’altra parte, si pongono soltanto in un quadro di significato”: devono, cioè, corrispondere alle sue “esigenze di configurazione e di comprensione della realtà”³⁹².

8.7. Autocritica figurale e critica epistemologica del diritto

La tradizione di figure e prefigure descritta da Robilant somiglia all’intreccio di pratiche descritto da Sini. La domanda sull’origine sembrerebbe destinata a ripercorrere a ritroso le anticipazioni figurali, ottenendo una schematizzazione semplificante della complessità dell’intreccio. Il che significa che si produrrebbe una figura delle figure, disponendole in un ordine nomico e ottenendone una rappresentazione esplicativa, cioè una figura del reale (o almeno di ciò che a noi appare tale), che verrebbe presa – come dice Robilant – come “modello della realtà” in oggetto. In questo senso, tale figura non sarebbe una imitazione della realtà, bensì una sua astrazione, pur avendo – per via della nomicità del suo ordine – un potere persuasivo e allusivo, mai del tutto scindibile dall’effetto informativo. Sarebbe, invero, molto difficile individuare e valutare l’intreccio di prefigure visive, operative, morali e teoretiche (per limitarci a questa lista che – memori di Goody – sappiamo essere già una schematizzazione), le quali influenzano la nostra attuale figura.

Robilant piega innanzitutto sulla propria filosofia la critica figurale. Egli dichiara che la sua è una possibile figura della realtà: figura teoretica, dunque votata a rappresentare-ridurre a unità-spiegare la realtà. Egli si propone di scegliere una raffigurazione che sia interessante e feconda a tali fini conoscitivi, cosa che lo porta a perseguire – come abbiamo visto – un indirizzo di realismo critico. Occorre – secondo il filosofo – esporsi alla prova falsificante, dunque allo scontro con i dati reali (o, almeno, con quelli che sono creduti tali dalla comunità scientifica) e alla confutazione interessata, per valutare la resistenza della proposta teorica. Occorre, insomma, applicare il metodo critico scientifico con rigore. La società complessa, caratterizzata dalla pluralità di ordini informativo-normativi in competizione, è la figura teorica che Robilant propone come rappresentazione del reale. Un’astrazione, cioè una selezione di alcuni elementi e una loro

³⁹² Id., *Le teorie dall’informazione all’allusione*, cit., pp. 25-29; Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, cit., pp. 65-73; ., *Scelte e figure nelle teorie*, cit., pp. 545-546.

disposizione ordinata, da cui emerge un modello di spiegazione. Applicare il modello alla realtà – nota Robilant – è una scelta: essa comporta un certo rischio di inefficacia o di errore, ma anche alcune possibilità di riduzione della complessità e dunque di semplificazione del rapporto con essa. Ciò che apre a possibilità operative, vale a dire tecnologiche sul reale: traccia cioè un metodo per muoversi e interpretare il mondo.

“Se si vuole corrispondere a esigenze di criticità e fecondità scientifica”: questa frase ritorna spesso e quasi identica in molti lavori di Robilant. È per noi visualizzabile come una soglia, cioè come il momento di ingresso in una macrofigura della realtà: più specificamente, della operatività del filosofo sulla realtà. La scelta della ricerca filosofico-scientifica, cioè la scelta per la teoria, è qui esplicitata. Gran parte del lavoro di Robilant è dunque investito nel rendere conto della scelta e nel tentativo di esporre le implicazioni procedurali, cioè metodologiche, e di indagarne gli effetti. Robilant sembra invitare ad esercitare quel lavoro di esegesi figurale alla sua stessa attività di configurazione: un esercizio critico e potenzialmente infinito, in cui egli prefigura un progresso conoscitivo e operativo.

La figura, per Robilant, ha una forte implicazione normativa. Gli ordini informativo-normativi, quali la scienza, la tecnologia, il mercato e il diritto, sono a loro volta configurazioni di figure, cioè reti di figure in un quadro coerente e operativo. L’operatività dell’ordine è normativa, nel senso che la loro produzione di informazione è – come abbiamo visto – “finalizzata a guidare comportamenti e a produrre conseguenze nella realtà”. E il diritto – come abbiamo visto – è uno dei poteri in gioco, e non necessariamente il più influente dal punto di vista normativo. Su questo livello, dunque, muove la critica di Robilant ad una teoria del diritto monista di stampo positivista, cioè fondata sul diritto come legge prodotta dallo stato. Essa è – dice il filosofo – non realistica e non regge al confronto col reale: il divario informativo tra Stato e conoscenza generalizzata è enorme, e il metodo statico di produzione informativa non tiene testa alla rapidità evolutiva della società complessa. Lo dimostrano la proliferazione normativa e la continua reinterpretazione finzionale del testo legale, perché sia riconosciuto adatto alla nuova situazione, cioè alla prova del reale.

Per ciò che qui interessa, appare più feconda la critica epistemologica che Robilant pone alla teoria del diritto. Egli afferma che la figura teoretica è una figura di figure, cioè proviene da una tradizione di pre-figure e pre-teorie che orientano la teoria stessa. Inoltre, proprio rileggendola attraverso la lente figurale, Robilant individua nella stessa forma della figura un elemento nomico. La conformazione teoretica è un’astrazione che pretende di rappresentare la realtà, inquadrandola in una prospettiva unificante: questa nuova “creazione” – come si esprime il filosofo – si pone da spiegazione del funzionamento degli elementi della realtà, dunque come suo modello. L’ordine nomico della figura è quindi letto come modello dell’ordine della realtà. A questo primo prodotto

informativo, si aggiunge il potere allusivo della figura. Ricordiamo la frase di Robilant: la figura teoretica è “costruzione auto-espressiva, cioè ostensiva della propria struttura e della propria normatività interna”. Essa allude a qualcosa che la sorpassa e che si rivelerà – per così dire – solo nelle figurazioni future, quali sue proiezioni e sostituti (traduttori e traditori, avrebbe detto Remotti).

La critica epistemologica che Robilant muove nell’ambito della filosofia del diritto è dunque una critica alla normatività della teoria come figura. È su questa stessa strada, allora, che si muove la nostra analisi sulla scrittura della filosofia del diritto come scrittura normativa: cioè come *logos* di verità. Ma prima di affrontare direttamente il tema, appare utile un esercizio di distanziamento prospettico dal pensiero figurale di Robilant: uno scarto verso un’altra figura della figura, da cui guardare a quella di Robilant con una nuova misura critica.

9. Uno scarto prospettico. L’aura della figura in Carlo Sini

9.1. La figura come traccia

Anche Sini, in un testo dedicato al segno e ai suoi saperi – dunque al tema della conoscenza, attorno al quale si muove Robilant –, parte dalla figura. E anch’egli, come Robilant, non è interessato al significato “ovvio” del dire comune, bensì cerca di “cogliere il processo di ‘configurazione’ alla radice”. Cerchiamo allora di presentare brevemente la sua prospettiva sulla figura, senza poterci peraltro addentrare oltre nel ricco testo siniano³⁹³.

La figura ha per Sini un’affinità con la traccia, la quale a sua volta rimanda ai concetti di segno, di confine e di supporto. Si intende per traccia il “termine” di qualcosa, che ha impresso cioè segnato la traccia: “ma la cosa non c’è più, ha solo lasciato traccia di sé, come si dice”. Qui notiamo lo stretto legame col supporto: la traccia è “anzitutto qualcosa di empirico, nel senso che una traccia abbisogna di un supporto materiale che ne incarni la configurazione”. Dalla traccia, cioè dal corpo segnato, noi possiamo rintracciare la cosa che ha l’ha impressa. Sini fa l’esempio del ciottolo preistorico: l’esercizio archeologico consiste nel rievocare il tempo che l’ha deteriorato, il gesto che l’ha modellato, il mondo che l’ha richiesto. Di questo tracciare abissale, il ciottolo è il precipitato: esso porta traccia del mondo che l’ha segnato, cioè si pone con il mondo in una relazione segnica. “Il ciottolo è qui, davanti ai nostri occhi, ma la mano che l’ha tracciato non c’è più, di essa non ne è più *niente*”³⁹⁴.

³⁹³ C. Sini, *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2020.

³⁹⁴ Ivi, p. 11.

Sini fa sua e rielabora la distinzione kantiana tra limite e confine, così com'è presentata nei *Prolegomeni*³⁹⁵. “Il limite, dice, è una soglia che scandisce il di qua e il di là. Il confine invece concerne solo ciò che in esso è contenuto”. Sini ricorda l'esempio di Kant intorno alla differenza tra la disciplina scientifica, come la matematica e la fisica, e la metafisica: la prima ha confini; la seconda, invece, “ha veri e propri limiti, perché le idee concernenti l'incondizionato le sono costitutive, riguardando la sua esigenza insopprimibile”. Per fare un altro esempio, il confine tra due stati – dice Sini – non è un limite: “l'esistenza della Francia non può determinare l'esistenza dell'Italia e viceversa”. Il confine chiarisce l'estensione del territorio italiano o francese, e la sua possibile espansione o riduzione, ma non stabilisce un'interdipendenza, “qualcosa, a suo modo, di trascendentale, qualcosa di costitutivo per entrambi i poli”. Il limite, poi, non è tracciabile. “Se il limite lo tracci, se lo raffiguri, ne fai subito un confine, sicché devi chiederti: *dove* sta propriamente il limite?”. Il limite, infatti, non è una cosa – dice Sini –, ma è “la soglia in cui e per cui due ‘cose’ entrano in relazione di reciprocità”. Il limite è una relazione. “Una cosa ha dunque l'altra *al limite*, ma il limite non è un'altra cosa, è *tessere in relazione* della cosa”³⁹⁶.

Se riprendiamo l'esempio del ciottolo, possiamo dire che esso reca traccia su di sé del mondo. La mano che ha lavorato non è più niente. “Essa – dice Sini – sta *al limite* della cosa”. La traccia mostra e nasconde ciò di cui e traccia: il suo limite, cioè, “si rende inapparente per il suo stesso apparire”. Parliamo di limite, perché quel mondo, quella “vita operante” sono costitutivi della cosa: essa ne è segno perché ne è stata segnata. Eppure, quel mondo è ormai “un'assenza irrecuperabile nello spazio e nel segno. In tal modo il ciottolo *configura* la sua assenza costitutiva”³⁹⁷.

Possiamo ora capire che cosa intende Sini quando dice: “Ogni figura è un precipitato di mondo. Ogni figura è l'evento del mondo nei segni di un corpo. Ogni figura è un corpo segnato”. La figura ha dunque il mondo al suo limite, ne porta traccia. L'evento del mondo, il suo accadere e transitare, è evocato dal suo resto. “Figura – dice Sini – è dunque ogni punto o tratto inciso su un supporto, che è qualsivoglia materia ‘segnata’. In questo senso figura è *ogni cosa*”. Ogni cosa può essere riconosciuta nel suo figurare: ecco di nuovo la figura, ecco il ciottolo, ecco il gesto, ecco il tuo sorriso. “‘Cosa’ è questo ciottolo scheggiato, ma ‘cosa’ è anche il sorriso che è balenato sul tuo volto: ‘confinati’ nella pietra e nel contorno di un viso umano, recano al limite la traccia di un evento vivente già scomparso, da un milione di anni o da un secondo”. Nel riconoscere la cosa, noi rievochiamo il suo configurarsi e, così facendo, la sfiguriamo. La figura, infatti, si è determinata “entro precisi confini, cioè in tracce ‘materiali’, ovvero in quei supporti che costituiscono la

³⁹⁵ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari-Roma 1996, § 57, pp. 227 e ss.

³⁹⁶ Ivi, pp. 9-11.

³⁹⁷ Ivi, pp. 11-12.

‘materia segnata’ delle cose”; ma quel confine materiale è il termine o la determinazione di un evento, a cui la figura è ogni volta rimandata. Come dice Sini, “il limite sta evidentemente nel movimento infinito del confine, nel suo ‘terminarsi’ determinandosi, o nel suo configurarsi a partire e per differenza da un ‘di là’ che non è niente, per il fatto che qui oscuramente lo chiamiamo ‘precipitato di mondo’”. Così la cosa precipita nel suo continuo figurarsi e sfigurarsi, cioè nel suo rimando infinito al precipitare del mondo, che passa nei suoi “resti”. “L’aspetto della figura reca traccia di ciò che l’ha determinata a essere com’è: precipizio di eventi e di supporti che ne configurano appunto l’aura”³⁹⁸.

9.2. L’aura come nulla

L’aura della figura è, in un primo senso, l’intreccio di vicende e supporti che sono evocati dalla figura e di cui la figura è traccia. L’aura è dunque – dice Sini – “il suo s-fondo e il suo s-profondo”. Ovviamente, non si tratta qui di ciò che è raffigurato sullo sfondo rispetto al primo piano della figura: tutto ciò è ancora parte della figura. Sini intende qui il rinvio della figura al “*sens*o profondo del suo significato. Il senso è ciò che implicitamente dà un significato alla figura, che proprio così sprofonda nel suo sprofondo”. L’aura – dice Sini – “sta dunque al limite della figura, segnandone la relazione al profondo, cioè alla sua provenienza, innanzitutto, ma anche alla sua destinazione”. In questo senso, l’aura è il limite o la soglia della figura: essa permette alla figura di “figurarsi e sfigurarsi”, nel continuo transitare dell’evento del mondo “in figura delle cose”³⁹⁹.

L’aura della figura è – come abbiamo detto – evocata dalla materialità della traccia, cioè dal corpo segnato. “Questa incarnazione o materializzazione al limite è appunto ciò che chiamiamo supporto”. Possiamo ora comprendere la doppia natura del supporto. In quanto empirico, esso è la cosa o il corpo “nel quale o sul quale si iscrive la figura. Per esempio è quello che i linguisti chiamano significante del significato”. Ma affinché la relazione sia possibile, cioè abbia senso riconoscere la figura, occorre “qualcosa di invisibile e in questo senso di ‘trascendentale’”, che apra la possibilità della relazione segnica stessa. Il supporto è allora qui l’insieme di “pratiche di vita, di parola e di scrittura che racchiudono il *sens*o fondatore della relazione, per esempio tra significante e significato”. Questo intreccio di pratiche è appunto il “precipitare” del mondo come aura della figura⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Ivi, pp. 12-13.

³⁹⁹ Ivi, p. 14.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

L'aura è un "nulla incarnato". Di essa non è possibile fare altro che evocarla, cioè dirla o scriverla, e dunque figurarla come origine e destino della figura. Lo esprime così Sini, anticipando un'immagine che noi incontreremo solo più avanti: "Interpretare una figura, dispiegarla e svilupparla, estenderla e concentrarla, svolgerne e penetrarne l'aura disvelando i suoi supporti non è che un percorso di figurazioni, di segni incisi su un altro supporto provvisorio, nella prospettiva infinita di ciò che sono solito chiamare 'foglio-mondo'". Si tratta di trasferire "la vita nel sapere", cioè di trascriverla in nuovi supporti (la voce, l'immagine, la scrittura), cioè operando una nuova pratica. È questo – dice Sini, rievocando un lessico a noi già noto – un lavoro, cioè un trasferimento che produce resti. Nelle protesi materiali "la vita si *confina*", cioè si iscrive e si riscrive; il rimbalzo o riflesso della protesi è il sapere della cosa: riconoscere la cosa nella figura di quest'altra, cioè quest'altra ancora. "Possiamo appunto *dire* che significato aveva la parola" o il disegno o il ciottolo. "Vediamo allora che questo 'lavoro', ricondotto alla consapevolezza del suo esercizio, è propriamente auto-bio-grafico: dice di 'loro' dicendo di 'noi', scrive la nostra vita nel sapere e si iscrive in esso"⁴⁰¹.

9.3. L'esercizio auto-bio-grafico

Sini rievoca qui l'abissale emergenza della scrittura, dalle raffigurazioni del paleolitico e del neolitico ai segni alfabetici: da un'originaria espressione "visuale, gestuale e sonora" alla nostra intellettualistica divisione in tre momenti distinti "(la traccia gestuale, la traccia sonora e quella scritta)". Questa nostra situazione prospettica ci impedisce di recuperare "l'unità in un'esperienza vivente", dacché noi partiremmo dall'idea di riunire ciò che abbiamo separato, informati da una sterminata tradizione di stacchi e astrazioni attraverso i supporti, in cui la vita vivente si trasferisce e rimbalza come nostro sapere. Noi non possiamo qui ripercorrere il cammino di Sini, perché ci porterebbe troppo lontani dal nostro scopo; tuttavia, ci interessa la riflessione filosofica dell'Autore sulla scrittura come "traccia dell'umano".

"Già 'umano' è un 'termine', una traccia": in quanto tale, non spiega nulla, ma al contrario si tratta di spiegarlo, cioè di coglierlo "nei suoi limiti e confini". Noi cerchiamo di tracciare la sua emergenza, ripercorrendo gli stacchi di riflessione del sapere: "del saper dire e del saper scrivere, propriamente il sapere 'umano'". Esso si differenzia e si distanzia "dal misterioso e per noi incomprensibile sapere, o meglio saper fare, globale e inarticolato, intrascrivibile 'in sé' (ma solo 'in noi', nel *nostro* sapere), del mondo animale": quello che avevamo già chiamato "vita vivente in

⁴⁰¹ Ivi, pp. 12, 15.

azione”. Eppure, nel compiere questo esercizio genealogico, noi che rintracciamo il precipitare di mondo nella figura dell’umano siamo “un prodotto interno di questo cammino”. Il nostro sapere non lo contempla da fuori e panoramicamente, “ma lo ‘riscrive’ al limite come propria figura e come termine in cammino”. Conclude Sini: “Il limite della figura come segno dell’umano è così un termine al quale possiamo avvicinarci indefinitamente, senza mai poterlo raggiungere, senza mai poterlo tracciare, poiché già tracciandolo, come facciamo, lo spostiamo automaticamente un po’ più in là”⁴⁰².

Avviene così la “duplicazione del mondo nella raffigurazione del sapere”: dire e scrivere il mondo nei suoi significati, “dove la raffigurazione è la ripetizione analogica del suo evento”. Noi ripetiamo l’origine della figura, la spieghiamo – come diceva Robilant –, e così ne provochiamo la ri-figurazione e la s-figurazione continua, ossia la sua catastrofe. Noi frequentiamo certo la “verità dell’evento” nei suoi significati; ma l’evento (l’evento del significato) non può essere figurato. Esso si rende noto nella figura, cioè è “colto nella figura del suo essere costantemente in ‘errore’, secondo l’immobile gioco e movimento dell’eterno, o della ‘vita eterna’, in cui già siamo”. Noi grafisti non possiamo che replicare e ripiegare il gioco della figurazione, a partire dalle nostre incarnazioni o strozzature di abiti corporei. “La consapevolezza fenomenologica della nostra figura è così un cammino genealogico il cui senso, come già osservammo, è autobiografico: dice di noi dicendo di ‘loro’”⁴⁰³.

9.4. Il fantasma

L’apparire della figura è l’aprirsi della relazione segnica. La figura è “qualcosa che si staglia tra limite e confine”. La vita vivente in azione è sospesa: qualcosa è visto “in figura di”, cioè riflette qualcos’altro. Sini porta l’esempio delle costellazioni, in cui “i nostri antenati ancestrali, sdraiati nella buia notte a contemplare il cielo”, videro le prime figure. Questo “fantasticare” – come lo chiama Sini – richiede di “*sospendere l’azione del mondo per contemplarla*”. La sospensione è ancora un’azione: “radice prima della riflessione, sino a quella sospensione del giudizio, o *epoche*, che in Occidente è il gesto filosofico per eccellenza”. Sospendere l’azione del mondo significa tagliarla, rinchiuderla in una dimensione controllata, per poterla ammirare: qualcosa di molto diverso dall’inazione. “Mentre l’inazione è inerte, la sospensione dell’azione equivale invece ad ‘appendere l’azione entro una sorta di ideale cornice’, cioè a confinarla su un supporto

⁴⁰² Ivi, pp. 15-16, 35-36.

⁴⁰³ Ivi, pp. 36-37.

immaginario, ossia supportarla con la fantasia e farne appunto un *fantasma*, termine che va ricondotto alla radice *fan-*, comune a ‘fenomeno’⁴⁰⁴.

Sini vede nel fantasma qualcosa di *fictus*, cioè fatto, riprodotto, ma altresì simulato: alla stessa radice di *fingere* appartiene, come si sa, *figura*. Ma il luogo del fantasma è altresì il *templum*: luogo sacro, cioè messo da parte, in cui “sta infatti l’immagine o fantasma del Dio”. L’azione del mondo è sospesa, assegnata a “un confine che la delimita in figura e questo è appunto *fingere*: plasmare, figurare, immaginare, sognare, simulare, imitare, ecc. In questo senso *fingere* richiama fortemente *contemplare*, che viene da *temnere*, cioè ritagliare, delimitare la zona del *templum*”⁴⁰⁵.

La figura è dunque il fantasma: la presenza – dice Sini – si delimita in figura, nella contemplazione fantastica dell’uomo. Eppure, “la presenza è per sua natura inoggettivabile: essa sfugge continuamente alla presa e trascorre come sfondo e sprofondo di ogni cosa o oggetto; è così che la presenza, resa in certo modo oggetto dell’attenzione e dell’interesse, *partorisce il fantasma*”. Si pensi, ancora una volta, alle immagini viste nel cielo notturno: le stelle si configurano, cioè – dice Sini – si assegnano dei confini. “La presenza viene ora incontro in figura di fantasma, cioè, in una parola, come figura: *fenomeno della fantasia*”. È così che la figura prende corpo, e in tal modo “relega nello sfondo e nello sprofondo la sua stessa origine. Questa origine, come sappiamo, è la sua aura”. La presenza, come vita vivente in azione, presa ad oggetto della contemplazione si distanzia e si rende irraggiungibile, proprio perché è sempre raggiunta nei suoi fantasmi. “Ora possiamo così definirla: la onnipresente *impresenza* (della presenza)”⁴⁰⁶.

Le figure rimandano alla loro origine, hanno la loro aura al limite, come un nulla da cui provengono e in cui trapassano continuamente. L’aura è immaginata, nella sua “impresenza” provocante, nel lavoro di rappresentazione – come diceva Robilant – della “realtà” della figura. Il figurarsi – afferma Sini – è dunque “l’evento che iscrive la provenienza ‘confinandola’ in un sapere; essenzialmente nella parola e nella scrittura, che ne recano ‘traccia’. Il saper fare del soggetto è ora abitato dalle sue ‘fantasie’ sia nell’azione, sia nella sua sospensione immaginativa”. Così l’azione si allontana sempre più dal vivente essere-in-azione. “Ora l’azione *ha*, e non semplicemente *è*, i suoi fini trascendenti e proprio per ciò diventa ‘umana’”⁴⁰⁷.

9.5. La catastrofe della figura

⁴⁰⁴ Ivi, p. 59-60.

⁴⁰⁵ Ivi, pp. 61.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ Ivi, pp. 61-62.

La figura “non può *trattenersi* sulla soglia del presente, perché la presenza è un precipizio, è assoluta mobilità”. Detto altrimenti, l’evento né precipita né non precipita, né si muove né non si muove; sono semmai le sue figure a sfigurarsi di continuo, nell’inarristabile decadere in errore. “La figura precipita ed è già sempre, come sappiamo, un ‘precipitato’. Nella soglia e nella verità del suo evento non vi è nulla che la trattenga; muoversi è il suo ‘errore’ e il suo venir meno”. Così, la figura ridefinisce continuamente – dice Sini – i suoi confini; “ridefinizione che la relaziona all’altro, cioè, in sostanza, al suo sfondo e al suo sprofondo”. Nel continuo movimento del confine – come già sappiamo – sta il limite della figura⁴⁰⁸.

La figura fa astrazione da tutte le altre possibili figure e “dall’infinito possibile”. La figura è l’evento del mondo in figura: esso si annuncia sulla soglia, come “universo della vita infinita” che si incarna e materializza nel “vivente, che lo spazializza e lo temporalizza a partire da sé”. La figura emerge per negazione da tutto il possibile: per esempio, un “dove” come “via da tutti i dove”. La figura ha – come dicevamo – il mondo al limite. “Proprio questa *negazione determinata* produce l’effetto di confinare la figura nel suo dove, cioè di assegnarla alla materialità del suo supporto; materialità non generica o astratta, ma sempre presa in una pratica di vita e di espressione, in un aver da essere che ha il ‘resto’ come altro dal suo essere”⁴⁰⁹.

Allo stesso modo, come la figura si localizza in un qui per negazione e relazione da tutti gli altri qui, così anche si temporalizza. Il tempo della figura si misura e si iscrive a partire da essa. Nel suo figurarsi, la figura “si dà un passato e l’unità per misurarlo (per iscriverlo). Cioè si assegna a un passato come interpretazione della continuità della sua differenza e come differenza della sua continuità; questo è ciò che chiamiamo anche auto-bio-grafia, iscriversi del vivente in una storia”. Così, il tempo si enumera nelle protesi mnestiche in cui si tiene conto del suo passaggio: solo scrivendo, cioè trasferendo la vita vivente nelle figure del sapere, il tempo emerge. Esso è il “prodotto della ‘tempografia’, cioè di una qualche pratica di calcolo, di registrazione e di scrittura”⁴¹⁰.

La figura, quindi, si delimita come qui e ora, per negazione da tutti i qui e da tutti gli ora. Questa negazione è “una relazione al limite”: consiste nel “delimitare il tutto assegnandogli un’origine a partire da sé, intendendosi come sua conseguenza. Il che accade in un *continuo* cadere, secondo la dinamica inarristabile del confine della presenza”. La figura riafferma di continuo la persistenza del suo aver luogo “via da tutti i luoghi”: essa – come dice Sini – “può solo *aver da essere* il suo qui”. Ma per farlo, per persistere e insistere, la figura deve mutare, “ri-definendo di continuo il suo rapporto con gli infiniti qui che la circondano e che la compenetrano”. Così la figura va incontro, in

⁴⁰⁸ Ivi, p. 63.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 64.

⁴¹⁰ Ivi, p. 65-67.

ogni istante, alla sua catastrofe, “suo ‘incenerirsi’ *interno* in ogni suo punto (poiché l’‘altro’ l’ha già sempre penetrata)”⁴¹¹.

Eppure – come avevamo già notato in altra occasione – “non c’è alcun ‘istante’ e non c’è mai nessun ‘qui’”. Dobbiamo invece dire che ogni volta la figura è tutta la figura e tutta la storia in presenza. “Ma non ci sono né volte né storie, ma quell’accadere *relativo* che per esempio è quella figura che ora dice qui ‘ogni volta’”. L’evento del mondo accade nel transitare delle sue figure. “È questo transitare che c’è, sullo sfondo immobile della impresenza della sua aura (ciò che talora chiamiamo anche ‘mondo’)”⁴¹².

9.6. Il ritmo del segno

Perché prenda corpo una figura, occorre che essa sia riconosciuta: ecco di nuovo il ciottolo scheggiato, ecco di nuovo il tuo volto. La figura ritorna, nel senso che è ricordata. “La figura – dice Sini – è la memoria (perduta) dell’aura. La figura si ripete nel fantasma che appare [...], cioè nella impresenza dell’aura, sicché ogni figura è il suo *ricordo smemorato*”. La vita umana sempre ricorda, “testimoniando in tal modo il costitutivo oblio di cui il ricordo è l’*analogon*”. In questa ripetizione e rievocazione dell’aura, rimando catastrofico ad un precipizio perduto, da un milione di anni o da un secondo, sta la verità della figura. “La figura, nel suo evento originario (in principio era la figura), non è raffigurazione di qualcosa o di un’altra cosa; è raffigurazione della sua provenienza, come fantasma prodotto dal riconoscimento del ricordo. Non c’è che figura, dunque, la cui natura è il rimando e il rinvio. La figura ‘significa’ ed è per definizione un segno”⁴¹³.

Il rimando della figura al suo *primum* ricordato ha in sé anche la possibilità del *tertium* a venire. Non è possibile – nota Sini – “avvertire qualcosa (una qualsiasi differenza) come se questo avvertire fosse una supposta ‘prima volta’ assoluta, perché ciò che ora è avvertito esige, per essere avvertito, riconoscimento: ‘eccolo di nuovo’”. L’apparire della figura è già “nel circolo o nel ritmo del ritorno”: il ricordo e l’oblio dell’origine e il pre-figurarsi dell’avvenire. Sini lo descrive come l’alternarsi del battere e del levare ritmici. “Il battere è il già stato che ritorna (il ‘di nuovo’, il ‘due’ in quanto immagine figurata dell’‘uno’); e il levare è la novità dello slancio: aver da essere il futuro del ritorno”⁴¹⁴.

⁴¹¹ Ivi, p. 66.

⁴¹² Ivi, pp. 66-67.

⁴¹³ Ivi, pp. 62, 65.

⁴¹⁴ Ivi, p. 110.

Nel ritorno, cioè nel riconoscimento del battere come un “eccolo di nuovo”, non è la cosa a tornare, ma semmai una “situazione emotiva”. Attorno al “corpo attivo percipiente” si apre – come dice Sini – una “zona in transito”, in cui si estende la presenza figurata della cosa: “accadere che diletta nel venir meno, conformando nel contempo la situazione alla eventuale occasione del ritorno”. Nel battere la zona si estende, ma già la figura “sfuma nel mondo-nulla da cui era emersa. Questo sfumare *diventa* intervallo per retroflessione, quando si verifici il ritorno e cioè il riconoscimento”⁴¹⁵.

Riconosciamo oramai nella figura il funzionamento del segno, cioè del rimando a qualcos’altro, transito o varco significativo. “La figura della soglia è sempre un *due*: segno del ritorno dell’*uno* nella immagine del *tre*; cioè l’*uno* ‘significato’ nella figura del fine (*telos*) dell’azione, di cui l’*uno*, supposto dalla figura, sarebbe il principio (l’*arche*)”. Ma l’*uno* è a sua volta un rimando; la sua figurazione porterebbe ad una “semiosi infinita” in nuovi *due* significativi dell’origine, come prefigure del *tre* a venire. “Il ritmo dunque consiste nell’avvertire nella presenza che accade il segno (ciò che chiamiamo *due*) della ritornante esteriorizzazione dell’origine (l’*uno* immemorabile)”⁴¹⁶.

Se per esempio assumi questo attivo delinearci della figura in transito come il battere di una zona di presenza eventuale, devi nel contempo presupporre il levare dell’intervallo e dell’aura di mondo che lo prepara. Se poi questo delinearci sfuma, il suo stesso sfumare fa segno a un possibile levare che prefigura nell’intervallo intervenuto l’aura del battere successivo e, in un certo senso, la sua meta nascosta, l’occasione del suo ritorno.⁴¹⁷

In questo partecipare emotivo alla rivelazione del mondo nelle sue figure non c’è ancora il dominio o controllo del ritmo. Esso emerge solo nel riconoscimento della fase. Il ritmo, infatti, ha tre componenti principali: la fase, il periodo e la frequenza. La fase è propriamente “la figura del ritorno”: essa – dice Sini – “comporta la *fides*, l’attesa e la fiducia del ritorno”. Il periodo è “l’unità operativa e di senso della pratica” (cioè, della pratica in cui emerge la figura, dacché la figura “è sempre una prassi concreta: è *questa* pratica che sfuma” e ritorna). Il periodo, perciò, è “il ritaglio, il *témenos*, il *templum*”, ovvero “l’unità di senso, totalità” che ha un inizio e una fine ed è dunque conclusa. La frequenza, infine, è “la misurazione del periodo, l’unità come misura”: essa tiene conto del ritorno della fase nel periodo. Facciamo un esempio: nel giorno come periodo, c’è una

⁴¹⁵ Ivi, p. 111.

⁴¹⁶ Ivi, pp. 112-113. Sulle fasi del ritmo, vedi Sini in F. Cambria (a cura di), *Dal ritmo alla legge*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 85 e ss. È forse possibile vedere una corrispondenza delle fasi ritmiche con le tre categorie faneroscopiche di Peirce, per le quali vedi C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., pp. 228-235. Sull’importanza del ritmo come sapienza pratica fondamentale per la sintonizzazione umana, vedi anche C. Sini, *Il gioco del silenzio*, in *Opere*, vol. I, tomo II, Jaca Book, Milano 2019, pp. 246-253.

⁴¹⁷ Ivi, p. 112.

frequenza di ventiquattro rispetto all'ora come fase. O ancora, l'alternanza di luce e tenebra come fase ha una frequenza di due nel giorno come periodo⁴¹⁸.

Il corpo umano, come sappiamo, colto come strumento nel rimbalzo dalle sue azioni finalizzate (il piede per camminare, la mano per prendere, il dito per indicare), fornisce la misura dell'azione, cioè dà un metodo (la distanza è tanti piedi, la quantità è poche manciate, la direzione prolunga il mio dito). Il corpo è passibile di prolungamenti esosomatici, in cui l'azione si rispecchia e si misura: la protesi "lascia segno e questo segno incarna l'unità sottesa al contare, ovvero il suo principio e strumento". Quante volte si ripete la protesi? In quale ordine si dispongono i suoi ritorni? Nella scrittura del corpo, delle cose, della voce e nella scrittura in senso stretto, è allora possibile tener traccia del ripetersi della medesima figura, come fase nell'unità operativa del periodo. "Ora possiamo finalmente vedere che se il ritmo (*rythmos*) è il circolo del ritorno, l'*arythmos* è appunto il numero, il numero del ritorno. Nel termine *arythmos* bisogna considerare l'*ari* come prefisso inseparabile della parola, indicante forza, superiorità, numerosità. Il numero è pertanto la forza del ritmo, la sua visibilità evidente e manifesta, la sua replicabilità innumerevole o infinita"⁴¹⁹.

Il numero è allora il controllo del ritmo e dunque il controllo del ritorno atteso della fase: esso è ora contato nella sua trascrizione aritmetica e ridotto alla sua procedura tecnica, ripetibile e dunque trasferibile all'infinito. Con la stilizzazione del segno nella scrittura, si crea un mero algoritmo, in cui il limite della figura si riduce al suo uso pratico, cioè alla sua funzionalità operativa. Non occorre più rievocare l'aura: nel segno il senso cosmico si è dissolto ed è precipitato in un mero segnale esecutivo.

Notiamo che la scrittura alfabetica segue la stessa stilizzazione. Essa – ricorda Herrenschildt – può essere letta senza pensare e senza capire, ma appunto usando le lettere come segnali esecutivi: "come fossero – dice Sini – una sorta di partitura musicale: cantare questa nota della scala, pronunciare questa vocale o consonante dell'alfabeto. La scrittura alfabetica è così la prima 'tecnica' in senso performativo 'moderno': un mero strumento per l'uso". La scrittura atomizza il gesto vocale, riconfigurando la sua aura in una tecnicità segnaletica cioè meccanica. "Mera trasmissione del significato attraverso rivestimenti convenzionali e computazionali; l'alfabeto è infatti un algoritmo: suddivisione analitica del nastro fonico trasposto nel corpo linearizzato delle lettere". Anticipando alcuni risultati del percorso successivo, leggiamo un'ultima frase di Sini: "Si comprende allora come la nuova aura alfabetica dia vita infine a una onto-logia, o per dir meglio a una onto-grafia, dell'essere e a una semantica degli enti. Cioè alla scrittura di significati 'puri' (purificati e astratti dal contesto operativo concreto) per un soggetto 'universale' (in quanto soggetto

⁴¹⁸ Sini in F. Cambria (a cura di), *Dal ritmo alla legge*, cit., p. 86.

⁴¹⁹ Ivi, p. 112-113.

scritto alfabeticamente, ovvero soggetto in generale, esattamente come le lettere: la A in generale, ecc.)”⁴²⁰.

9.7. Una critica figurale alla figura teoretica

Robilant sostiene che la competizione tra figure di realtà sia altresì una competizione tra figure di informazione, “e ciò costituisce un dato di fatto che segna in modo nuovo la situazione dell’informazione nell’attuale configurazione della società complessa”⁴²¹. Un’affermazione, questa, rivelativa della prospettiva di Robilant, dacché tutta la sua filosofia è basata sulla figura dell’informazione. È altresì un fatto per Robilant – come si ricorderà – che l’informazione, “per il solo suo proporsi come informazione”, comporti alcune esigenze: come la criticità, il confronto con altra informazione e la competizione. Competizione che è divenuta la “forma di informazione universale”⁴²². Universalità informatica che è altresì un’universalità antropologica: la libertà di informazione e di scelta è “un’esigenza fondamentale della persona in quanto tale”. La persona, del resto, è soggetto di valutazione critica e produttore di informazione. Si delinea così un’evidente circolarità della realtà tutta attorno alla figura dell’informazione, vero schematismo riduzionistico della complessità⁴²³.

La scienza – dice Robilant – non è l’unica forma di conoscenza possibile; bensì essa è “particolarmente adatta a procurare informazione su certe aree della realtà”. Non si potrebbe dire meglio, dacché è proprio la prospettiva panoramica della filosofia come scienza universale a produrre l’informazione: non un particolare tipo di informazione, bensì il concetto stesso di informazione, al quale tutto può essere ridotto in una globale infosfera. “Ciascuna forma di conoscenza rivela determinati aspetti della realtà”: si aprono qui i vari campi del sapere: la conoscenza poetica rivela l’aspetto poetico, quella artistica l’aspetto artistico; la conoscenza scientifica – come abbiamo visto – rivela gli aspetti relazionali tra elementi, al fine di ordinare e spiegare il reale. È forse questa una spiegazione della realtà *sub specie* disciplinare? E da dove questo aspetto è visto?

L’apertura del mondo nella pratica vivente (dalla sua figurazione nelle pitture e nelle incisioni rupestri – come ricordava Robilant – alla navigazione online) è ricondotta alla categoria astratta di “conoscenza della realtà”, passibile di differenti sezioni o selezioni di elementi e di un loro

⁴²⁰ Ivi, pp. 38-39.

⁴²¹ E. di Robilant, *Informazione e competizione*, cit., p. 7.

⁴²² Sul concetto di infosfera, vedi L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit.

⁴²³ Per una critica alla riduzione informativa (e alla sua possibile deriva informatica) della visione di Robilant, vedi P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, cit., p. 254.

ordinamento nomico. In questo modo, la singolarità dell'esperienza operativa col mondo, la sua esplosione relazionale nell'apertura simbolica, è ricondotta al concetto di conoscenza universale informativa. Rispetto a questo concetto, il soggetto è coerentemente inquadrato come titolare di diritti fondamentali, vero nucleo informativo di umanità: una grammaticalizzazione universale dei veri elementi di realtà umana, selezionati nella libertà della competizione evolutiva.

L'esigenza di criticità dell'informazione, che "i consociati possono e devono valutare", mira ad un'idea di progresso informativo perfettamente coerente dal punto di vista scientifico. La persona che non valuti in modo comparativo e secondo criteri di interesse e fecondità l'informazione non compie una scelta realista, e subisce passivamente la normatività degli ordini informativi. Tale coerenza è, tuttavia, interna alla scelta iniziale: "se ci si vuole porre su un piano di criticità" – come si esprime a più riprese Robilant – allora queste sono le stringenti conseguenze. Ma – chiediamo – come farebbe la persona a fare questa scelta? Forse valutando le offerte possibili, cioè le altre figure di conoscenza? E questa valutazione comparativa sarebbe a sua volta passibile di essere definita realistica o non realistica?

La scelta, nella sua pretesa libertà, è in effetti problematica nella filosofia di Robilant. Essa compare nella selezione di elementi, ma ancor prima nella formulazione di problemi, e prima ancora nella proposizione di aspettative; una scelta interviene poi nella valutazione critica delle informazioni e nell'applicazione delle figure alla realtà, con il conseguente rischio. Tuttavia, queste scelte – dice Robilant – devono potersi porre all'interno di un "quadro di significato", cioè devono poter essere non solo significative e interessanti, ma anche sensate. Ma chi decide del senso nel quadro? Si nota qui la prospettiva panoramica in cui Robilant è già inquadrato: egli presenta l'attività conoscitiva – e quella scientifica in particolare – come esterna alla realtà, cioè di fronte o di contro, ossia secondo una tipica predilezione visuale. Le figure della realtà non sono la realtà, ci informa Robilant; esse potranno essere messe alla prova nella loro applicazione al reale. Da dove, allora, la persona prende le sue libere decisioni, se non dalla realtà? Ma se vi è immerso, qual è la sua realtà di senso e come essa si è aperta al suo operare efficace e significativo?

Robilant propone un abbozzo di genealogia di figure e prefigure: esse rimandano l'una all'altra, nel senso che la prefigura apre alla possibilità della figura, che a sua volta prefigura una figura successiva. L'azione umana si dispone sempre a partire da premesse e nel contesto coerente di un quadro di significato. Per esempio, la concezione di Robilant di informazione, quella di conoscenza universale, di persona in quanto tale, di criticità e di evoluzione non sono scelte a caso, bensì sono possibili all'interno di un quadro di significato. Con Sini diremmo: all'interno di un mondo cosmistorico. La scrittura – per rievocare Ong – è un'attività appropriativa e imperialistica che riduce a sé, cioè rilegge il mondo a partire dalla sua forma. Come infatti Robilant avrebbe potuto formulare

il problema dell'informazione, se non frequentando la ragione grafica della scrittura filosofica? Non si tratta qui di un mero problema quantitativo, di estensione o di precisione dell'analisi. Si tratta invece della possibilità stessa di un'analisi concettuale universalizzante: cioè di una rappresentazione come riduzione a unità e spiegazione.

L'eticità della ricerca scientifica – afferma Robilant – consiste nel porsi nell'orizzonte della verità e della pienezza della vita, selezionando quelle soluzioni che “resistano meglio di altre alla critica condotta con onestà e rigore”. La selezione critica non ha dunque carattere meramente tecnico, ma è anzi legata al rispetto della dignità e della libertà dell'uomo. L'onestà è difficilmente valutabile fuori dal rigore critico, dacché la critica stessa appare etica. La selezione migliora l'informazione, e tale miglioramento è valutabile sempre *ex post*, a partire dalla nuova situazione informativa, che è più accurata, più precisa, più sofisticata, più estesa della precedente, e permette dunque una più efficace operatività, cioè un più efficace controllo del reale. L'onestà significa applicare rigorosamente il metodo critico, in vista dell'evoluzione conoscitiva e tecnologica.

Eppure, appare difficile valutare il miglioramento della conoscenza, dal cacciatore del paleolitico, al monaco amanuense del medioevo, allo scienziato che fantastica l'ammartaggio nel prossimo futuro. L'esperienza di lettura della pergamena medievale, percorso orale-aurale e ritmico attraverso le righe in *scriptiocontinua* come per filari di viti da cui raccogliere e masticare, borbottando, i frutti di una Parola eterna e imm modificabile: quella esperienza è perduta. In che *sensu* – da intendersi come direzione, come fine del percorso – quella esperienza è stata arricchita dal testo informatico? L'esperienza della morte, che provoca l'uomo primitivo a costruire le prime tombe e a praticare riti sacrificali per placare il dio terribile, in una cosmologia mitica vivida e totale, in che senso è arricchita dalla diagnosi e dalla cura della medicina? L'esperienza del villaggio di *abakondi* nella foresta impenetrabile e pericolosa, o l'esperienza del cerchio nella prateria, come formazione in cui mangiare assieme il pasto per poter controllare in ogni direzione: in che senso quel microcosmo sarebbe migliorato dalla colonizzazione marziana?

In che senso, cioè in quale direzione e in quale dimensione. Se noi oggi fossimo trasportati nel mondo del cacciatore del paleolitico o dell'agricoltore del neolitico non sopravvivremmo molto. I nostri antenati, nel loro “commercio col mondo” – come lo chiamerebbe Sini –, si dimostrerebbero ben più ricchi e avanzati. Il ragionamento di ante-vertere il mondo e i criteri del passato per valutare il presente suona assurdo; eppure, è solo l'opposto della retro-versione del nostro mondo e dei nostri criteri per valutare il passato come, tautologicamente, meno progredito. L'idea che ogni nuova apertura di mondo sia la realizzazione e assieme il superamento dell'apertura precedente sceglie di retrovertere anziché antevertere. Ma quale fondamento di tale scelta, se non la *circularità* dell'idea stessa di *linearità* del progresso? Valutiamo la storia e la scienza con sguardo storico e scientifico. È

qui in gioco precisamente la normatività del quadro di significato, aperto dalla pratica teoretica di Robilant: tale normatività si nasconde, cioè si rende inapparente, proprio nel suo stesso apparire come “consuetudine” operativa – come dice il filosofo – dell’esperienza di mondo.

Robilant afferma che le teorie della realtà non sono la realtà, ma sue astrazioni. L’identificazione della teoria alla realtà è frutto di una scelta, ma va oltre “quello che le teorie medesime possono criticamente affermare”. Egli aggiunge – come ricordiamo – che, per affermare l’identificazione, le teorie “dovrebbero conoscere esaustivamente tutti gli elementi della realtà, in modo da poter escludere che vi sia altro”. Dobbiamo però chiederci se sia questo il punto, cioè una difficoltà quantitativa, di estensione e precisione; o se invece sia un problema di distanza: cioè di distanza segnica. Robilant lo dice in effetti a più riprese: non possediamo altri dati del reale se non quelli che noi crediamo essere tali. Del reale, cioè, non abbiamo che figure, a cominciare da quella figura tipicamente concettuale che è “la realtà”. La figura rimanda, rinvia, significa sempre qualcos’altro, che è assente e che si presenta o rappresenta nella sua figura. L’idea di sorvolare la distanza figurale per attenzionare la “cosa in sé” – la realtà pura, nella sua verità evidente – è il tipico fantasma ontologico e onto-grafico della filosofia. Non è allora un problema di complessità orizzontale della ricerca teorica, bensì di verticalità della semiosi infinita: il problema del nulla che sempre si apre, come una fessura, in ogni figurazione e sfigurazione del reale.

10. La scrittura della verità

10.1. Stacco e retrospezione

La cosiddetta scuola degli oralisti, di cui Ong, Havelock e Goody sono espressione e, per noi, esempio, ha il merito di aver imposto all’attenzione scientifica e filosofica il ruolo decisivo che la scrittura gioca nel mondo umano. Tema antico e in un certo senso originario per la filosofia, la scrittura e i suoi prodotti hanno presto assunto un carattere strumentale e ovvio: quello di una tecnologia che – per funzionare perfettamente – si nega nel suo stesso utilizzo, lasciandosi per così dire trapassare⁴²⁴.

Invero, la metafora tecnologica è quella usata anche dagli autori qui studiati. Ong definisce la scrittura una tecnologia, esplicitamente seguito da Illich, che applica la definizione all’alfabeto; Havelock individua la causa della differenza intellettuale dei greci in un fattore tecnico; Goody

⁴²⁴ Sulla tecnologia come strumento d’uso, tanto più efficace quanto meno percepito, vedi P. Dumouchel, L. Damiano, *Vivere con i robot. Saggio sull’empatia artificiale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 43-46.

qualifica alcuni prodotti scritti, quali la lista e la tabella, come tecnologie dell'intelletto; Auroux indaga la rivoluzione della grammatizzazione come rivoluzione tecnolinguistica, e il dizionario monolingue è per lui un oggetto tecnico.

La tesi di fondo è che la tecnologia della scrittura – ognuna con la propria efficacia, ma sommamente l'alfabeto – comporti un potenziamento di capacità e uno sviluppo di nuove mentalità. La parola viene trascritta in sistemi prima rudimentali, poi sempre più precisi, facili e diffusi. L'informazione disponibile nella cultura accresce, perché si memorizza più facilmente: ciò che porta anche ad una sua specializzazione. Il soggetto umano prende maggiore consapevolezza di sé e del suo pensiero, potendosi distaccare dal mezzo acustico del linguaggio (prima invisibile) e riflettere su di esso (ora fatto oggetto). Si sviluppa la logica e ciò permette una progettazione e un'operatività più efficaci sulla realtà. L'umanità accede così, a poco a poco ma in modo irreversibile, alla cultura universale e al progresso critico-scientifico, strumenti di democratizzazione e di realizzazione.

Ora, questa tesi, per come è qui sommariamente presentata, è criticata da Carlo Sini e – dopo di lui – da Rocco Ronchi. Essa sarebbe, infatti, affetta da un errore prospettico, e precisamente da una retrospezione: la tesi, insomma, retrocede proprio quello sguardo panoramico universale, che è originato dalla pratica alfabetica. Così facendo, essa “presuppone quello che dovrebbe spiegare”, dacché – dice Ronchi – “ristruttura e legge il passato orale alla luce di una serie di categorie che solo la pratica alfabetica ha liberato. La mente, l'informazione, la memoria come facoltà di ritenere il passato, il linguaggio come mezzo di comunicazione, non preesistono alla scrittura come virtualità che la scrittura libererebbe”⁴²⁵.

Nell'oralità – dice Sini – non c'è un “mezzo acustico” da riconoscere (queste sono nozioni della mente logica, cioè della scrittura). Non è l'invisibilità del linguaggio, il fatto che scorra inafferrabile nel tempo anziché star fermo nello spazio, la ragione per cui non se ne parla ed esso resta inavvertito. Non è che *prima* ci sia il linguaggio, ma solo *poi* venga riconosciuto in quanto viene scritto. A un uomo dell'oralità non ha senso chiedere di riflettere sul “linguaggio” e di dirci che cosa ne pensa (i greci, come si sa, non possedevano un termine equivalente a “linguaggio”). La pratica di parola dell'oralità primaria è qualcosa di complesso che non sopporta le nostre analitiche disquisizioni. Nominare, indicare, rivelare, esprimere, e anche ascoltare e insieme vedere (segnare e disegnare) qui si intrecciano in un'unità di senso, in un orizzonte di mondo, che non ha niente a che fare con l'oggetto analitico “linguaggio” (così evidente per noi che scriviamo), “comunicazione” e simili.⁴²⁶

⁴²⁵ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., p. 50.

⁴²⁶ C. Sini, *Etica della scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016, p. 49.

La stessa idea di progresso tecnologico applicata alla scrittura, che ritroviamo in Ong e in Havelock, sulla linea di Gelb (e di Hegel)⁴²⁷, è fuorviante. Essa colloca tutte le scritture in una scala evolutiva verso la fonetizzazione: perfezione e inveroamento dei tentativi precedenti. Sicché – nota Sini – l’unico scopo delle scritture pre-greche “sarebbe quello (che esse non sapevano di avere) di approssimarsi agli scopi della scrittura alfabetica (per esempio la ‘democratizzazione’ della cultura)”⁴²⁸. In questa prospettiva, l’altro è compreso come negazione di sé, ovvero come primitivo: orale, nel senso di non (ancora) scritto. “E si deve anche sospettare – aggiunge Ronchi – che la cosiddetta oralità primaria, non affetta cioè dalle relazioni di tipo indicale indotte dalla scrittura, non sia che un mito retrospettivo prodotto dalla scrittura stessa. Un’oralità ‘pura’ è il rovescio di quel *recto* costituito da una cultura integralmente alfabetizzata”⁴²⁹. Mito a cui l’allargamento del concetto di scrittura e di grafema, proposto da Sini e qui seguito, vuol essere una critica.

Si tratta allora di concepire lo stacco della scrittura, cioè lo stacco della sua pratica come apertura di mondo: ciò che la metafora della tecnologia tende a velare. Del resto, l’idea del semplice mezzo tecnico è un’idea scritta: idea distaccata dal contesto operativo, dalla pratica vivente e partecipativa, cioè non mediata dalla fredda riflessione razionale bensì proiettata verso il suo scopo concreto. Un esempio a questo titolo può essere utile.

Ong e Havelock riportano i lavori di Aleksandr Romanovič Luria, che negli anni 1931-1932 eseguì una ricerca in Uzbekistan e Kirghizia, nell’allora Unione Sovietica, su illetterati e persone a bassa alfabetizzazione. Ovviamente, si intende qui l’alfabeto cirillico. L’opera fu pubblicata solo quarantadue anni dopo in russo e tradotta quasi subito in inglese, nel 1976⁴³⁰. “Nessuno studioso successivo – dice Havelock – eguagliò in profondità le conclusioni che Luria fu in grado di trarre, dato soprattutto che si preoccupò di fare confronti con persone alfabetizzate della stessa comunità”.

Luria poneva ai suoi intervistati alcuni giochi logici, come per esempio dividere oggetti sparsi in categorie, o completare un sillogismo avendo le due premesse date, oppure rispondere a domande definitorie. In uno di questi giochi, che consisteva nell’identificare delle figure geometriche, gli illetterati davano loro nomi di oggetti comuni: il cerchio era allora piatto, secchio, setaccio, orologio; il quadrato era specchio, porta, casa, “asse per far seccare le albicocche”. Commenta Ong: “I soggetti presi in esame da Luria identificavano i disegni come rappresentazioni delle cose reali che essi conoscevano; non ritenevano di avere a che fare con cerchi o quadrati astratti, ma con oggetti concreti”. Al contrario, gli studenti di scuola, anche quelli a livello di alfabetizzazione moderata, davano – dice Ong – le “risposte insegnate loro a scuola, e non legate all’esperienza

⁴²⁷ Cfr. R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., pp. 59-62.

⁴²⁸ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 50.

⁴²⁹ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., p. 50.

⁴³⁰ A.R. Luria, *La storia sociale dei progressi cognitivi*, Jouvens, Milano 2022. Per i riferimenti che seguono, vedi W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 96-101; E. Havelock, *La musa impara a scrivere*, cit., pp. 50-53.

concreta”; vale a dire – precisa Havelock, con un commento che conferma la sua prospettiva evolutiva da noi testé criticata – “identificavano le figure geometriche mediante le loro categorie appropriate”.

In un altro gioco, venivano mostrati disegni di quattro oggetti, chiedendo di raggruppare “quelli che erano simili fra loro, o che potevano essere riuniti assieme o definiti da una stessa parola”. Una serie, per esempio, aveva come oggetti un martello, una sega, un ceppo di legno, un’ accetta. Un contadino illetterato venticinquenne diede questa risposta: “Sono tutti simili, la sega segherà il ceppo e l’ accetta lo romperà in piccole parti. Se bisogna buttar via qualcosa, butto via l’ accetta che serve meno della sega”. Incalzato dall’ osservazione che tutti gli oggetti meno uno erano strumenti, egli respinse la classificazione categoriale: “Sì, ma anche se abbiamo gli strumenti ci vuole il legno, senza di esso non si costruisce niente”. Ong commenta notando che il pensiero orale è un “pensiero situazionale”: gli attrezzi sono fatti per essere usati e lavorare, “non per essere tenuti lontani in un misterioso gioco intellettuale”. Luria tentò anche di insegnare alcuni rudimenti di classificazione astratta; ma gli illetterati giudicavano il procedimento “senza interesse né significato”, e comunque non erano in grado di applicarlo analogicamente a casi diversi.

Luria propose altresì, in un gioco diverso, alcuni sillogismi incompleti della conclusione, formulando quest’ ultima in forma di domanda. Per esempio: “*All’ estremo nord, dove c’ è neve, tutti gli orsi sono bianchi. La Terranova sta all’ estremo nord e lì c’ è sempre la neve. Di che colore sono gli orsi?*”. La risposta degli illetterati era per lo più una risposta esperienziale, cioè legata alla propria conoscenza personale, indipendentemente dunque dalla logica tutta interna del sillogismo. Per esempio: “Non so, io ho visto un orso nero, altri non ne ho visti... ogni località ha i suoi animali”. Una medesima incomprendibilità del gioco, per come esso è pensato dalla scrittura, si otteneva con richieste definitorie, del tipo: “Spiegate che cos’ è un albero”. Una risposta fu: “Perché dovrei, tutti sanno che cos’ è un albero, non c’ è bisogno che glielo dica io”.

Si potrebbe obiettare – commenta Ong – che le risposte non erano ottimali poiché agli interrogati mancava l’ abitudine a questo tipo di domande, indipendentemente dall’ abilità con cui Luria le trasformava in indovinelli. Ma il punto è proprio questa mancanza di familiarità: una cultura orale semplicemente non riesce a pensare in termini di figure geometriche, categorie astratte, logica formale, definizioni, o anche descrizioni inclusive o autoanalisi articolate che derivano tutte non semplicemente dal pensiero in sé ma dal pensiero condizionato dalla scrittura.⁴³¹

⁴³¹ W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 101.

Gli esiti degli studi di Luria sono commentati in modo ben più radicale da Havelock. Egli si domanda: “ogni pensiero logico qual è comunemente inteso non sarà un prodotto dell’alfabetizzazione greca?”. In effetti, il contadino analfabeta che riporta gli oggetti disegnati ad una narrazione abituale, qual è procurarsi la legna per costruire qualcosa o accendere il fuoco, “non può comprendere – dice Sini – il senso ‘socratico’ di una domanda definitoria. Ciò che per lui ha senso è un mondo incontrato e praticato alla luce del senso integrale delle azioni, in cui non ci sono ‘cose in sé’ *definite*, isolate o isolabili”. C’è insomma una “congrua unità di senso di una pratica”, non ci sono “*aspetti* isolabili in discorsi definitori”. Credere – aggiunge Sini – che esistano per tutti gli uomini le “cose stesse” è dogmatico: significa “restare ciechi all’evento della pratica che produce le ‘cose stesse’ e i soggetti atteggiati ‘teoreticamente’ a vederle e definirle. Il che equivale a restar superstiziosamente giocati dal gioco della filosofia”⁴³².

Occorre rintracciare l’umano – come dice Sini – nelle sue figure: il ciottolo scheggiato, il disegno sulla pietra, il rito Olusumba, il mito del Bagre, l’ipertesto elettronico. Rintracciare significa qui, in chiave antropopoietica, partire dal “fare e disfare” – come dice Remotti – della cultura: dalle abitudini, dai costumi, dagli strumenti e dagli abiti di risposta comuni. L’esercizio, se vuole essere filosofico (qui ritorna la frase di Robilant come soglia etica: se si vuole essere critici e scientifici), deve domandare anche di se stesso. Proprio per l’effetto speculare o ricorsivo, l’antropopoesi è filosoficamente interessante: *homo anthropologicus* è tanto figura dell’uomo universale quanto modello particolare dell’antropologia; dicendo di “loro”, esso dice di “noi”. E noi siamo influenzati profondamente da una pratica di parola e di pensiero, che è informata dalla scrittura alfabetica. Si tratta, allora, di comprendere qual è il contenuto della forma, e che cosa ci differenzia dalle altre pratiche. Senza dimenticare – come dice Robilant – che la nostra teoria è una figura: essa ha valore e significato interno alla nostra pratica, e non mira alla verità della cosa in sé della pratica, alla pratica in sé.

Rifacendosi in più di un’occasione agli studi sulla simbolica di Friedrich Creuzer, Sini si serve di due espressioni dello studioso come possibili figure del linguaggio originario, o semplicemente più antico⁴³³. Bisogna innanzitutto immaginare un linguaggio figurativo, usato da sacerdoti per ammaestrare i compagni alla comprensione e all’espressione del mondo in aspetto di Dei. “Creuzer parla piuttosto di ‘gesti’: il sacerdote indica, accenna, mostra, fa apparire; e insieme interpreta segni, come ‘sacro esegeta’”. Nella parola rivelativa (dove già “parola” è troppo e allo stesso tempo troppo poco, essendo ormai in forma stilizzata), “i *symbola phonetikà* e i *symbola aphonya* non sono ancora

⁴³² C. Sini, *Filosofia e scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016, p. 239.

⁴³³ F. Creuzer, *Simbolica e mitologia*, Aesthetica, Palermo 2020. Per i riferimenti che seguono, vedi C. Sini, *Il simbolo e l’uomo*, EGEA, Milano 1991, pp. 91-141; Id., *Etica della scrittura*, cit., pp. 29-33; Id., *Filosofia e scrittura*, cit., pp. 213-217.

distinti”. Occhio e orecchio concorrono in un complesso atto gestuale. “Il corpo percettivo ed espressivo, la voce e le situazioni circostanti sono fusi in unitarie formazioni di senso: il fulmine come manifestazione del Dio e rivelazione sibilante del suo nome (Zeus) che è immagine acustica della sua stessa immagine visiva”. Questo linguaggio figurativo è “più una scrittura che non un discorso”: esso è costituito da “immagini di senso”, che fanno vedere e udire assieme. Creuzer usa il termine *éndeixis*, cioè “ostensione (mostrazione intuitiva, indicazione)”. Il termine significa anche “veste, o ciò che riveste”. Così, la *paideia* dei primi sacerdoti è un gesto rivelativo, una “parola endeictica” emozionale e partecipativa. “Potremmo parlare – dice Sini – di una mente sensuale e partecipativa (sebbene il termine ‘mente’ non sia qui appropriato, se si considera l’uso astratto e appunto ‘logico’ che noi comunemente ne facciamo)”.

In seguito a progressivi arricchimenti di “articolarioni qualitative e di cellule discorsive”, dobbiamo immaginare che questa pratica di parola sia via via mutata in una nuova pratica. Creuzer usa il termine *diéxodos*, “discorso corrente (che corre nel tempo), parola narrativa (*mythos*)”. La parola nomina altresì “la deduzione, quella deduzione conseguente che porta chi ascolta alla convinzione”. Si tratta dunque di una “mente discorsiva di tipo affabulatorio. Mente che racconta fiabe e leggende, ma la cui pratica del linguaggio è ancora ignara di lettera e scrittura”. Il discorso compie oramai un cammino orientato, l’argomentazione mette le cose in fila. “La semplice nominazione del Dio diviene la narrazione mimica delle sue imprese. Queste poi fanno da sfondo alle leggende, in cui l’uomo stesso assume veste di protagonista”. A questo stadio, segue la “leggenda storica (per esempio la guerra di Troia), in cui motivi puramente simbolici si intrecciano con vicende della quotidianità vissuta, vero e proprio preambolo della storia propriamente detta e dell’età degli uomini”.

Letteralmente, *diéxodos* è la via o l’uscita diritta; e perciò la direzione, il fine, lo scopo, il punto di arrivo di un progetto, la meta di un pensiero che riflette al fine di... Dall’originario senso spaziale della strada (che la parola *diéxodos* significava dapprima in modo mostrativo, indicativo o endeictico) si passa al senso temporale della “esposizione discorsiva mediante concetti”, cioè al senso logico-definitorio della “deduzione che genera convinzione”. In altri termini: il sacerdote-educatore dell’umanità dapprima indica, *mostra* e fa apparire il Dio, evocato nelle immagini di senso sacrali e culturali che fanno tutt’uno con le parole o i nomi suscitatori di presenze e di visioni; poi narra, racconta, argomenta, definisce e *dimostra*.⁴³⁴

Questi passaggi, qui appena accennati, devono servire a problematizzare il concetto di tecnologia della parola e della scrittura. Il mondo che è aperto dalla nuova pratica di parola a sua volta chiude il mondo precedente, nel senso che questo è riletto alla luce di quello. Dalla *éndeixis* alla *diéxodos*

⁴³⁴ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 29-30.

dobbiamo immaginare come “l’espressione del discorso si svincoli sempre più dal gesto e dall’occhio e si specializzi nel suo parlare all’udito”. A sua volta, la narrazione deve compiere un lungo cammino per arrivare all’argomentazione come la intendiamo noi: per ricordare un esempio su tutti, occorre abbandonare “l’è’ rivelativo per un ‘è’ copulativo”. Nel mondo orale, come abbiamo visto, le “forme espressive pubbliche coincidono col canto e con la scansione metrica”; la prosa come “mezzo pubblico di trasmissione delle idee e di contenuti nozionali” è invece estranea. Così come è estraneo “l’uso di giudizi copulativi (‘A è B’) e l’impiego di termini astratti, di participi sostantivati ecc.”.

Questo significa che i nostri concetti di pensiero, soggetto, informazione, cultura sono troppo ingombranti quando li si attribuisca, in modo aporetico, all’umano universale, spiegazione di tutto. L’umano invece – ricorda Sini – è proprio ciò che è più bisognoso di spiegazione. Se per noi pensare significa farsi un’opinione personale su un tema, cioè ragionare in modo critico e distaccato, volti alla formulazione di un giudizio copulativo, consapevoli della nostra individualità e padroni della nostra volontà indipendente e generatrice di idee originali: se questa è l’idea di pensiero, siamo lontani dal comprendere il mondo dell’oralità. Dice Sini: “gli uomini della memoria orale, oltre a essere condizionati dalla forma patetico-poetica, hanno sì una memoria (involontariamente) creativa, ma non hanno spazio per la creazione consapevole di enunciati originali. E in questo senso non sono, o non appaiono a noi, come soggetti e individui”⁴³⁵.

La memoria orale e la sua creatività sono fenomeni collettivi, il cui tratto costante è la fedeltà alla tradizione (che pure rinnovano). Un uomo della memoria orale non è un uomo che “ha le sue idee”, come noi diciamo. Questa, che è vissuta da noi prevalentemente come una virtù (in fatto di politica, di morale e persino di religione spesso molti di noi si fanno un vanto e un punto d’onore di avere le proprie idee), in una società orale non è invece una capacità immaginabile e neppure augurabile o ben vista. La trasformazione del messaggio dipende più dalla trasmissione di bocca in bocca, per il tramite incerto dell’orecchio (del “sentito dire”), che non da una volontà consapevole trasformatrice. E il messaggio ha il suo principale valore per il fatto che è trasmesso e che è stato trasmesso, sicché, quanto più è antico (o si suppone che lo sia), tanto più è importante, venerabile e “vero”. Motivi che a noi non sembrano, in sé, molto convincenti.⁴³⁶

La domanda è, allora, perché a noi appaiono poco convincenti la favola e la leggenda, mentre consideriamo razionali e veridiche le tesi sostenute da argomentazioni critiche e – come dice Robilant – resistenti alla prova. Qual è il nuovo abito, il nuovo *ethos* che ci dispone ad un rapporto

⁴³⁵ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 219

⁴³⁶ *Ibidem*.

dialettico con la parola? Perché ragioniamo opponendo la “criticità” del *logos* alla “artisticità” del *mythos*?

Si tratta di una domanda antropopoietica, nel senso che chiede dell’occhio che guarda, cioè chiede del suo stesso guardare, della sua prospettiva. Essa è quella forma, che si rivela costitutiva dello sguardo stesso. Si tratta, altresì, di una domanda normativa, nel senso che quella forma determina la nostra configurazione, e dunque – nei i termini di Robilant – l’ordine nomico della figura. Ma si tratta, altresì, di una domanda propriamente giuridica e filosofico-giuridica, dacché il nostro diritto – come colgono Garapon e Lassègue – e la nostra filosofia del diritto – come in un certo senso coglie Robilant, nella figura teoretica – sono immersi in quella forma, ne sono cioè informati. Proponiamo qui di esprimere questi plurimi sensi col termine “nomopoiesi”: il fare nomico, dunque formativo, dove il diritto è ora un fatto plastico passivo, come istituzione e come filosofia del diritto, e un fare plastico attivo, come normatività interna alla pratica umana (ivi compresa la pratica strettamente giuridica).

10.2. L’*ethos* della teoria

La retrospezione della propria prospettiva è inevitabile: in questo senso, l’apertura di mondo dischiusa dalla pratica è normativa. Immaginare, anzi, di poter disfarsi dei propri schematismi e paradigmi – nel senso in cui li definisce Robilant – significa già frequentare una singolare prospettiva: significa aspirare proprio alla visione panoramica della filosofia come scienza della verità universale (*episteme tes aletheias*). Il soggetto epistemico – dice Sini – vuole guardare il mondo così come potrebbe guardarlo Dio: in questo senso, è un “soggetto teologico”. La soglia della filosofia è la soglia dell’onto-logia come onto-teo-logia: “pretesa di dire la verità delle cose guardandole *sub specie aeternitatis*, così come potrebbe vederle e conoscerle Dio”⁴³⁷.

Questo nuovo abito del soggetto filosofico, di cui noi stessi scienziati ci vestiamo, deriva da un gesto storico ed eventuale, che ha tuttavia segnato irreversibilmente la storia successiva (a partire – come abbiamo visto – dall’idea di passato storico irreversibile e oggettivo, nella linearità unidirezionale del tempo). Rocco Ronchi, in un libro dedicato alla genealogia della teoria, intesa come scrittura della verità, indaga l’emergere della filosofia come pratica sapienziale in conflitto con la parola poetica. Il nuovo *ethos* si caratterizza per un rigore nel dire, un *methodos*, che sappia farsi testimone di “quella *aletheia* nella quale sono collocate per natura tutte le sapienze umane”. Sapienze ancora rivelate (si pensi al proemio di Parmenide) e fondate sulla memoria (*Mnemosyne*); sapere “storico” nel senso di essere testimone (*histor*) e dunque avere visto (la radice *id* significa

⁴³⁷ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 254.

“vedere”, da cui appunto *historie*). “Rispetto a queste, la testimonianza filosofica ha però il vantaggio di saper rendere ragione del proprio detto. Essa, cioè, può fare appello all’universalità degli uomini – ad una comunità virtuale definita dalla comune partecipazione alla luce della verità cui è impossibile nascondersi – ed è in grado di richiedere un assenso non emotivo, patico, e dunque momentaneo, ma freddo e definitivo”⁴³⁸.

Rendere ragione vuol dire abbandonare il luogo privilegiato ed eccentrico in cui era installato il poeta e fare, per così dire, un bagno di umiltà. Sostanzialmente significa accettare la nuova costituzione democratica ed assembleare della città stato greca: scendere in piazza, accettare la prova dell’*agora* che la *polis* democratica ha posto al centro (*meson*) della città a simboleggiare il campo politico, “ciò che è comune a tutti” (*ta koina*) opposto al piano privato familiare (quel che i greci chiamano *oikonomia*). In questo centro, erede dell’antica assemblea dei guerrieri, regna infatti sovrana l’uguaglianza (*homoiotetes*) tra i parlanti e il loro reciproco diritto alla parola (*isegoria*).⁴³⁹

Il poeta è un veggente ispirato. La sua autorità indiscutibile discende dal “luogo privilegiato che egli occupa in quanto portavoce delle Muse”. Rispetto a questa pratica sapienziale, la filosofia oppone un nuovo luogo e un nuovo metodo: rendere ragione (*logon didonai*), esponendosi alla disciplina argomentativa della pubblica piazza, cioè portando la verità (*aletheia*) al centro. “La verità ‘in piazza’ è così l’oggetto di una *ricerca* in comune basata sul dialogo”. Il *logos*, ossia quel discorso che si costruisce dialetticamente, in modo confutatorio e pubblico, come ragionamento, è “ultimo e decisivo tribunale di ciò che può dirsi reale”. Ciò è evidente proprio nel proemio di Parmenide. Come si sa, in esso il filosofo è portato su di un carro al cospetto di una dea, che lo accoglie e gli affida un vasto programma di conoscenza. Nel frammento 1 si legge: “È necessario che tu apprenda ogni cosa, / sia il fondo immutabile della verità senza contraddizione, / sia le esperienze degli uomini, nelle quali non è vera certezza”. Di estrema importanza, per noi, è un’esortazione che si trova nel frammento 7: “ma giudica con la ragione [*krinai de logoi*] le prove piene di argomentazioni polemiche da me addotte”⁴⁴⁰. Commenta Ronchi: “La *aletheia* divina e il sapere umano si dispongono in questi versi sullo stesso piano, non differiscono per natura ma per grado: ciò che la dea rivela deve essere liberamente giudicato, previo dibattito e confutazione, da colui che ascolta la rivelazione”⁴⁴¹.

⁴³⁸ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., pp. 29-31.

⁴³⁹ Ivi, p. 31.

⁴⁴⁰ G. Casertano, *I presocratici*, Carocci, Roma 2009, pp. 85-87; G. Reale (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2016, pp. 479-489.

⁴⁴¹ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., pp. 31-32.

Si apre così, propriamente, la via della ricerca, come “*medio della rivelazione*. È in quanto ‘ricerca’, in quanto ‘congettura’ che l’uomo partecipa della rivelazione divina, rende testimonianza dell’*aletheia*”. La ricerca è – dice ancora Ronchi – la “nuova *techne* che il filosofo pone al servizio della rivelazione”. Dice infatti nel frammento 2 la dea a Parmenide: “Ebbene, io t’esporrò – e tu fai tesoro del discorso che odi [ascolta e ricevi la mia parola, *komisai de sy mython akousas*] – / quali siano le sole vie di ricerca pensabili”. Occorre – commenta Ronchi – pensare “l’*agora* dialettica come luogo di elaborazione del mistero, come il nuovo altare eretto dall’uomo greco, dall’uomo cioè alfabetizzato e democratico, alla verità divina”. E nel poema parmenideo si coglie, appunto, “l’intrinseca unità del momento rivelativo e di quello logico, del *mythos* e del *logos*”. Il filosofo è così chiamato a ragionare, in modo freddo e distaccato, della rivelazione, per farsi giudice – nel metodo come nuova via sapienziale – della sua verità⁴⁴².

La ragione dialettica non si sostituisce semplicemente alla parola autoritativa del poeta o del sacerdote. La ragione dialettica si costituisce certamente sullo sfondo del *mythos*, ma non perché semplicemente lo abbandoni, ma in quanto inedita ermeneutica di quella stessa rivelazione, di cui il cosiddetto “mito” era, a sua volta, un’interpretazione. La *episteme theoretike* nasce come delucidazione di una rivelazione, *ma di una rivelazione che ha trovato un nuovo supporto manifestativo*, nuovi “segni” la cui “lettura” e “divinazione” richiedono un altro tipo di *sophos*, un altro *histor*. Ora vi può essere autentica conoscenza delle cose divine soltanto quando un filosofo parla.⁴⁴³

Diviene fondamentale il modo in cui procedere nel discorso, ossia la forma del *logos*. “Il *methodos* che definisce il nuovo *sophos* rispetto a quello tradizionale è dunque un *methodos* linguistico; la sua competenza concerne il come dire, la *buona* dizione dell’*unica* rivelazione”. Il nuovo *logos* costituisce dunque il criterio guida del giudizio (*krisis*). Indicativo è il frammento 50 di Eraclito: “Ascoltando non me, ma il *logos*, è saggio convenire che tutto è uno”. L’autorità di chi parla è esplicitamente esclusa con quel *ouk emou*, “non a me”, posto a inizio sentenza: divieto indicativo – nota Ronchi – perché testimonia “la naturale predisposizione dell’orecchio epico a lasciarsi affascinare dalla voce narrante”. Nel frammento 2, ancora, Eraclito scrive: “Bisogna dunque seguire l’intelligenza [*toi xynoi*], ossia ciò che è comune [*toi koinoi*]. Ma pur essendo questo *logos* comune [*koinòs*], la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una propria e particolare saggezza [*phrònesis*]”. In questo frammento – come nota Giovanni Casertano – “Eraclito gioca sull’ambiguità linguistica di un termine, *xynòs*, che nel suo dialetto equivale a *koinòs*, che significa ‘comune’, ma che egli carica di un significato più profondo, collegandolo al

⁴⁴² Ivi, p. 34; G. Casertano, *I presocratici*, cit., p. 86; G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit., p. 483.

⁴⁴³ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit. pp. 34-35.

nòos, cioè appunto all'“intelligenza””. Si assiste qui all'atto di fondazione della nuova conoscenza, sulla base del criterio logico: esso appare localizzato in uno spazio comune, omologante, nel cui centro deporre la verità. “Il criterio – commenta Ronchi – deve essere condiviso (*xynon*, comune) da chi parla e da chi ascolta, in una perfetta uguaglianza democratica tra *homoioi*. Esso è dato dalla comune partecipazione al *nous*”. Prima del significato tecnico che questa parola assumerà, il *nous* è qui “l'agora nella quale l'*aletheia* è stata deposta. Il *nous* è il *meson* equidistante da tutti i particolarismi”⁴⁴⁴.

Si definisce, così, un “nuovo tipo umano” – dice Ronchi – che esercita una nuova pratica, cioè un nuovo *ethos*. Esso è “l'uomo della *theoria*, l'uomo, cioè, che avendo sospeso la propria partecipazione irriflessa alla molteplicità di ‘sapienze’ in cui è gettato, le ha dinanzi al proprio puro sguardo come oggetto di un sapere disinteressato e critico”. Egli non partecipa più del ritmo poetico e della sua apertura estatica e delirante. Lo spettatore *theoros* ha ora davanti a sé lo spettacolo dell'essere e lo osserva con “uno sguardo non coinvolto, neutrale”, e perciò obiettivo e universale. Idealmente, egli si sente “partecipe di una comunità i cui confini non sono geografici ma spirituali. È la comunità di coloro che accettano come solo criterio di verità ciò che è conforme all'intelletto giudicante”, vale a dire al metodo critico⁴⁴⁵.

Occorre allora chiedersi: che cosa la filosofia ha aggiunto al dire poetico per vivere la rivelazione divina con tutt'altro *ethos*, qual è quello teorico? Quale nuova pratica essa frequenta, per formulare il problema del *logos* e della sua verità? Quale forma acquista il linguaggio, per far vedere le “cose in sé” come spettacolo panoramico universale? È questa la domanda sulla forma o, meglio, sul contenuto della forma logica che si pone Sini. Domanda destabilizzante per la filosofia, perché mette in questione lo stesso domandare. Se ci chiediamo “che cos'è la filosofia?” siamo ancora nel metodo logico aperto dalla sua pratica: cioè siamo ancora informati della sua forma, con il contenuto nomico che essa implica. In questo senso, la domanda sulla domanda non può mirare ad una risposta vera, nel senso di universalmente valida. Lo scarto che si è aperto con la domanda non deve essere superstiziosamente inteso come un luogo privilegiato, ipercritico e *dunque* più vero. La domanda sulla domanda, invece, si propone come esercizio: si tratta, cioè, di insistere sulla domanda come *nostra* apertura al mondo, di imparare ad abitarla. In questo senso, Sini lo definisce come esercizio etico.

⁴⁴⁴ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit. p. 35-37; G. Casertano, *I presocratici*, cit., pp. 104-105; G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit., pp. 340-353. Così Sini spiega il passo di Eraclito: “Ciò che è comune si dice in greco *koinos*. Eraclito usa però la forma ionica, *xunos*, nella quale, a quanto pare, egli sente prevalere ciò che ritiene essere il suo etimo: *xun nooi*, cioè ‘nel pensiero’. Ciò che è comune è dunque pensato da Eraclito come l'essere *nel pensiero*. [...] Gli uomini che non comprendono il *logos* (e che perciò non sono ben desti) sono dunque gli uomini *a-xunetoi*, che non stanno nel pensiero, nel *nous*, nel *noein* di cui parla anche Parmenide”, in C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, in *Opere*, vol. I, tomo II, Jaca Book, Milano 2019, p. 115.

⁴⁴⁵ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., pp. 38-39.

10.3. Il contenuto della forma

Torniamo per un attimo al gioco della sega, dell'accetta e del ceppo, proposto al contadino analfabeta da Luria. Esso mostra tutta la sua portata filosofica quando lo si paragoni ad un altro "gioco" in cui compaiono tre oggetti famosi in punto di definizione: il pesce, la lenza e l'amo. Sini parte proprio dal Platone del *Sofista*, il quale "definisce" la pesca con la lenza, fornendo il prototipo di tutte le definizioni e gettando la base della mente e del pensiero logici. Cioè operando una delle più profonde rivoluzioni nel dominio della verità e della coscienza umana"⁴⁴⁶.

Come si sa, nel dialogo platonico si presenta il problema di definire il sofista; prima di poter darne ragione, infatti, i dialoganti – come dice l'Ospite a Teeteto – hanno in comune solo il nome [218c]. Tuttavia, cominciare da un oggetto tanto difficile come il sofista è sconveniente; perciò, l'Ospite suggerisce di fare un modello di ragionamento, cioè del metodo definitorio, operando su un oggetto più semplice e riconoscibile da tutti: il pescatore [218e]. Questo modello potrà poi essere usato per il tema principale, cioè per definire il sofista; ma, idealmente, esso potrà essere replicato per qualsiasi oggetto. Il metodo procede per successive biforcazioni, ogni volta scegliendo la classe che conviene ed escludendo l'altra, fino a raggiungere l'oggetto voluto: in questo caso, la pesca alla lenza. A fine percorso, per ottenere la definizione, basterà ripercorrere in ordine le classi scelte, cioè le "metà" – come dice Platone – che contengono l'oggetto. La pesca alla lenza prevede così questo percorso: non-arte/arte, produzione/acquisizione, scambio/impossessamento, lotta/caccia, non-viventi/viventi, terrestri/non-terrestri, aeree/marine, avvolgimento/percussione, torce/amo, dall'alto in basso/dal basso in alto [221b]⁴⁴⁷.

Con questo discorso definitorio (*logos tes ousias*), si vede la forma intelligibile dell'oggetto: non questo o quest'altro pescatore, intenti al loro lavoro quotidiano di pesca; bensì l'aspetto universale e valido per ognuno di essi: appunto, l'idea. "Siamo di fronte – dice Sini – all'avvento di un discorso che sopravanza il *pathos* della parola partecipativa ed endeictica, nominante e affabulante". La nuova via discorsiva (la nuova *diexodos*) deve essere immaginata dapprima come "concreto dipartirsi di un bivio, di una coppia di sentieri, uno dei quali 'dice che è', l'altro 'che non è': questa è la contraddittorietà originaria. "Il bivio si schematizza poi in un semplice snodo di linee, tracciato su un ideale piano di scrittura. Questo snodo appare allora come una 'Y' rovesciata (Λ). La

⁴⁴⁶ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit. p. 40.

⁴⁴⁷ Platone, *Sofista*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 266-268. Per un'analisi filosofico-giuridica del pensiero di Platone, come pensiero della differenza e aperto ad un ordine dinamico, rispetto ad una sua riduzione neoplatonica e poi moderna ad un pensiero dell'identità chiuso in un ordine statico (da cui l'idea logica di sistema), vedi M. Manzin, *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Franco Angeli, Milano 2008.

contraddizione, colta come un biforcarsi di vie, si traduce in uno schema di scrittura il cui procedere è pertanto ‘analitico’, ovvero ‘critico’ e ‘dicotomico’”. Si tratta – dice Sini – di “una nuova *odòs*, una nuova via sapienziale”, che si precisa in “un metodo (*methodos*) della parola”. Una parola che non nomina, né evoca, né narra l’azione o l’accompagna; bensì “analizza e giudica (*krinein*)”. L’immagine che questa parola mira a creare delle cose è una figura logica: un diagramma – dice Sini –, uno snodo di linee entro un grafo: “questa, letteralmente, è la definizione”⁴⁴⁸.

Sini ricorda che la definizione non è una necessità o un fine insito nella pratica del linguaggio. “La parola patica intramata con l’azione non si preoccupa ad esempio della contraddizione. Tale parola si concentra unicamente sul *sensò*, il quale è intimamente connesso al *pathos* e ai *pathemata* (alle ‘passioni’, togliendo però alla parola le nostre connotazioni psicologistiche)”. Il punto, dunque, è come faccia “il discorso (*logos*) ad assumere il senso dell’enunciato logico, o la funzione dell’immagine logica”. Logica in cui il problema principale diviene quello della verità: ma non nel senso di esortare o narrare o denotare, ma nemmeno nel senso di dire o non dire la verità (essere sinceri o menzogneri). Si tratta invece della “questione generale, o universale, della verità”: essa – dice Sini – “emerge solo quando si afferma il *problema* della definizione socratico-platonica”. La famosa domanda socratica, nella forma del “che cos’è” (*ti esti*), non mira ad ottenere esempi o aneddoti: non chiede come si presenta la cosa, bensì che cos’è la “cosa in sé”. Non interessa che cosa è bello, è giusto, è buono; interessa il bello in sé, il giusto in sé, il bene in sé. Dice Sini: “il ‘salto’ è qualcosa che accade al *logos* e nel *logos*”. L’enunciato si fa universale e puro, ossia logico. “Ma la schematizzazione (e meglio si direbbe ‘stilizzazione’), per la quale si procede verso un pensare ‘elementare’ e analitico, è il tratto caratteristico di una pratica che è connessa all’introduzione dell’alfabeto e della scrittura alfabetica”⁴⁴⁹.

Fatte queste precisazioni, vediamo dunque la forma specifica di tale pratica.

La scrittura alfabetica si sviluppa su una “linea omogenea”. La linea è costituita da punti in successione astratta: “relazione più spaziale che temporale, e in ogni caso statica, cristallizzata, anziché ermeneutica”. I punti, infatti, sono omogenei, e nulla “accade al punto per il fatto di trovarsi prima o dopo un altro”. Questa linearizzazione comporta una specifica temporalizzazione: il *logos* iscritto si temporalizza “analiticamente (aritmico-geometricamente) nella linea”. Linea e tempo

⁴⁴⁸ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 26, 33.

⁴⁴⁹ Ivi, pp. 35-37. Cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002: in particolare il capitolo 12, “La formazione dei concetti scientifici nella lingua greca”, dove si marca il ruolo dell’articolo determinativo greco nello sviluppo del pensiero astratto. Snell marca l’*unicum* del pensiero greco. “Il rapporto fra la lingua e la formazione dei concetti scientifici [...] può essere studiato, propriamente parlando, solo nella lingua greca, la sola in cui i concetti si sono sviluppati dalla lingua in modo organico: soltanto in Grecia la coscienza teoretica è sorta in forma indipendente, soltanto qui troviamo un concetto scientifico che si sviluppa in forma autoctona. [...] In Grecia, fin dai tempi più remoti, cominciano a svilupparsi le premesse linguistiche (e cioè insieme spirituali) per l’elaborazione di concetti scientifici. Non sarebbero sorte in Grecia scienza naturale e filosofia se non ci fosse stato in greco l’articolo determinato” (ivi, pp. 313-314).

lineare sono lo stesso. “I suoi elementi sono: $1 + 1 + 1 + n$. Scorrimento unidirezionale di un’unità atomica (‘numero del movimento’). La direzione unica del *cursus* logico è “la ragione ultima del principio che da sempre governa la logica (principio di non contraddizione): non si può affermare e negare la stessa cosa; non si può dire ‘A’ e ‘non A’ nello stesso *tempo* e nello stesso *sensu*”. Aggiunge Sini: “Questa legge universale del *logos* ‘logico’ è un principio formale il cui contenuto è la linearità crono-logica della scrittura alfabetica”. Possiamo così dare una prima risposta alla nostra domanda: proprio il “carattere puntuale della linea che è comune sia alla scrittura alfabetica sia alla definizione potrebbe indicarsi già come il *contenuto della forma logica*. La temporalità lineare spazializzata sarebbe allora il tratto essenziale del *logos* logico”⁴⁵⁰.

Per esempio, io scrivo: “Socrate è ateniese”. La linea qui idealmente si sdoppia nelle alternative della Y: Socrate “ateniese”, “non spartano”. Questo luogo complessivo (“l’ateniese + spartano”) si sdoppia a sua volta: “greco”, “non persiano”. Questo luogo complessivo si sdoppia ancora: “uomo”, “non animale”. “Uomo-animale” si biforca nell’alternativa “essere organico”, “non essere organico”, e così via. In ogni punto della linea qualcosa “è” (è trascritto) in relazione topologica con ciò che “non è” trascritto (per il fatto appunto che quello è trascritto). Il punto della linea di scrittura illumina un punto della topologia complessiva dell’essere e del non essere; e nel momento che illumina quello (trascrivendolo sulla linea di scrittura), non illumina il suo contrario.⁴⁵¹

Ciò che è opposto alla “linea topologica di contemporaneità” (la linea che idealmente procede in senso univoco, “essere organico”, “uomo”, “greco”, “ateniese”) non può esser detto nello stesso *tempo*: non posso voler dire “spartano” o “persiano” o “animale” o “non organico”. “Il senso ‘logico’ di un’asserzione è il suo poter essere collocata in un punto definito della linea grafica: punto definito dalla sua univocità crono-logica: *ora* dico (ho scritto) che x è ateniese. Oppure che x è un mendicante. Dare a intendere che invece è, nello stesso tempo, la Dea Atena, è affare dei poeti; cioè un dire da poeti”. Tempo e senso sono così corrispondenti. Il senso “rinvia alla omogeneità delle unità successive ($1 + 1 + 1 \dots$)”. I punti della linea – dice Sini – concernono l’“è” e il “non è”, “cioè sono concrezioni, o raffigurazioni grafiche dell’essere. Ma deve trattarsi *dello stesso essere*. Cioè: ciò che è scritto deve essere collocabile dalla stessa parte dello schema topografico”. È la “puntualità dell’è che ora è asserito” ad implicare la sua univocità di senso. “Se infatti l’essere asserito fosse equivoco, andrebbe sciolto in una catena di asserzioni (di ‘è’) successivi”⁴⁵².

⁴⁵⁰ Ivi, pp. 91-92.

⁴⁵¹ Ivi, p. 93.

⁴⁵² Ivi, pp. 93-94.

Perciò, se dici che di “a” non si può predicare “b” e “non b” nello stesso tempo, hai già implicitamente detto “e nello stesso senso”. La seconda condizione discende infatti dalla prima, se si considera che il tempo (la linearizzazione crono-logica e crono-grafica) non è un mero contenente dell’asserzione; esso è invece la condizione, materiale e poi formale, della definizione logica e cioè della topologica disposizione dei significati logici delle parole nella loro sfera d’essere: nel giusto e appropriato snodo dell’“è” e del “non è”. L’univocità crono-grafica e topologica comporta in sé l’omogeneità del senso di ciò che è assertito; anzi, è l’istituzione di questa omogeneità stessa, cioè del valore crono-logico e topo-logico delle parole in quanto esse dicono *la verità* [...]. Confondere i “sensi” significa non avere presenti i luoghi di appartenenza “ontologica” (topologica) delle parole, cioè in quale punto o snodo successivo della linea esse vanno collocate.⁴⁵³

La linea trascrive la voce in una successione crono-grafica di punti. Il punto è un *qui e ora* idealizzato, che scorpora la parola parlata dal contesto gestuale e dal ritmo ermeneutico vissuto. “Il punto, determinato dalle coordinate astratte (geometriche) della mera presenza e della semplice successione, è così per sua natura *ubiquo*: vale per tutto e per tutti identicamente a ogni altro”. Il punto universalizza, cioè spiritualizza la voce: essa è ora colta nella “sua purezza, cioè desomatizzata e trascritta”. La voce spirituale della scrittura è senza tempo e senza luogo: essa è perciò “sempre *altrove*”, ossia nel luogo del puro significato. La linea assegna alla voce la sua invisibilità: ciò che prima, nell’esperienza partecipativa e complessa del mondo in figura visivo-uditiva, “non è avvertita come tale. Solo la linea consente l’oggettivarsi di quel tratto o carattere universale che è implicito nella voce: essa lo fa vedere *come* invisibile, cioè ‘soprasensibile’, definendosi essa stessa per converso come ‘sensibile’, come *significante*”. Accade così un doppio gioco, da intendere come prodotto dello stesso movimento. Da un lato, la trascrizione spoglia la voce dal corpo della parola: si ha dunque una scorporazione, che astrae da ogni possibile idiosincrasia e personalismo. Dall’altro lato, la voce pura e priva di sonorità viene restituita ad una veste artificiale: si ha così una reincorporazione nella lettera come atomo universale⁴⁵⁴.

La “voce pura e panoramica (che risuona in ogni luogo o altrove)” deriva dalla puntualità della linea alfabetica la sua “pubblicità universale”: il punto è per definizione irraffigurabile e identico per tutto e per tutti. “Il punto è la presentificazione ‘ora’ del presente eterno della voce panoramica. Il significato è topologico (è uno schema universale); il significante invece è cronologico: successione ‘sensibile’ di punti-ora”. Emerge allora il concetto come cosa in sé, universale, cioè astratto dal contingente e reincorporato in una forma pura artificiale. “E proprio questo, e nient’altro, è concepire (acquisire un’anima razionale)”. La voce panoramica spirituale si fa voce

⁴⁵³ Ivi, p. 95.

⁴⁵⁴ Ivi, pp. 95-97; C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., pp. 236-237.

interiore (si ricordi l'interiorizzazione della lettura silenziosa: pratica possibile solo con l'alfabeto). Così si pone dunque il problema della verità, cioè della corrispondenza del giudizio logico alla cosa: corrispondenza della costruzione "aritmo-geometrica", fatta di punti omogenei in una linearità di senso, alla realtà in sé. "La verità del giudizio è pertanto solo l'ultimo stadio di questa costruzione. Il significato linearizzato del *logos* 'si adegua' al carattere 'logico' ('in sé') delle cose. Beninteso delle cose preliminarmente *ridotte* entro lo schema lineare della definizione, cioè ridotte ai suoi elementi puntuali e geometrici". La verità acquisisce, finalmente, il suo carattere oggettivo impersonale⁴⁵⁵.

10.4. Noi, grafisti

La scrittura alfabetica – dice Sini – appare oramai a noi come un mezzo, o un "medio", indifferente. "L'occhio *usa* la scrittura alfabetica, questo 'mezzo tecnico' esemplare, tenendola a distanza, fuori dal fuoco dell'attenzione. Di qui la particolare 'posizione' del lettore (la 'separatezza discorsiva') e la connessa funzione *dell'essere soggetto* di questa e per questa pratica". Disposto "*di contro* al manufatto", il lettore assume appunto quella separatezza che interrompe il correre del discorso orale. "Nell'oralità, il discorso (come dice la parola) scorre come un fiume e il parlante fa corpo con esso. La scrittura invece separa il linguaggio dalla persona parlante e lo traduce in un oggetto, in una cosa visibile e fissa". È così possibile sezionare e ripercorrere il proprio pensiero, fare ragionamenti obiettivi e analitici, cioè razionali⁴⁵⁶.

Questo riflettere sulle proprie parole fatte oggetto – dice Sini – rende i parlanti "consapevoli di padroneggiare il linguaggio e di usarlo come un mezzo espressivo delle proprie idee, e infine consapevoli di avere idee, cioè visioni teoriche e universalmente vere che denotano e spiegano l'esperienza". Emergono allora propriamente gli individui, come soggetti delle proprie idee originali cioè, come si dice, personali. Emerge il soggetto "riflessivo, critico e autonomo", la cui libertà di pensiero critico e razionale significa "pensare 'idee', cioè enunciati scritti universali". Una libertà ambigua, qual è del resto la libertà operativa concessa da ogni strumento. Questo il senso forte dell'espressione "tecnologie dell'intelletto" proposta da Goody; questa altresì l'estrema conseguenza dell'esigenza di "rivedere l'identità umana" sentita da Ong. "Ci appropriamo dello strumento – dice Sini – e diveniamo liberi di usarlo a nostro talento: la scrittura (la lettura) è al nostro servizio in ogni istante e noi siamo soggetti *di* essa". Tuttavia, è proprio la pratica alfabetica

⁴⁵⁵ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 91, 97.

⁴⁵⁶ Ivi, pp. 30, 44, 54-55.

che ci ha reso “quei soggetti alfabetici che siamo, condannati alla passione della verità della scrittura, e quindi assai prima e assai più soggetti a essa”⁴⁵⁷.

La scrittura alfabetica – come dice Havelock – è l’unica che crea un popolo di lettori e, nel medesimo movimento, il lettore universale (ricordiamoci l’“uomo medio” come utente della cosmotecnologia dei nonluoghi in Augé). Essa, infatti, genera quel particolare connubio o sinonimia tra alfabetizzazione e cultura. Nel processo universale di alfabetizzazione, “l’essere colto e l’essere letterato fanno tutt’uno”⁴⁵⁸. Al tempo stesso, essa automatizza il processo di lettura, separandolo – come nota Herrenschildt – dalla comprensione. Con un testo alfabetico, è possibile leggere tutto e non capire nulla. Ma allora non importa chi legge: propriamente, non legge nessuno, ma *si* legge. La scorporazione dal senso vivente della parola, come sappiamo, corrisponde ad una reincorporazione nei segni pretesi convenzionali dell’alfabeto, usati come meri segnali per un’ideale emissione sonora. Da questo atto meccanico di scorrimento lungo i punti della linea, il significato è astratto. Esso è, cioè, spiritualizzato nel concetto come cosa in sé, preteso appunto indipendente dal mero significante. Siamo agli antipodi dell’immagine di senso del gesto endeictico. Altresì, siamo lontani dalla lettura interpretante e rammemorativa dei sillabari. La scrittura pre-greca – come la definisce Havelock – era una pratica da specialisti; essa non avrebbe mai potuto mettere in moto quel processo di rivoluzioni grafiche che hanno portato alla stampa e alla grammatizzazione del mondo. Rivoluzioni la cui portata culturale, politica e giuridica è difficile da esagerare.

Ci si domandi, infatti, con semplicità: “chi” legge quando “si” legge un qualsiasi testo? Il senso di questa domanda equivale a chiedere: “chi” calcola in un calcolo? Ed è risaputo come la scrittura matematica rappresenti al suo sorgere qualcosa di inestricabilmente connesso con la scrittura alfabetica. Ora, l’interpretare dei segni alfabetici (come dei segni numerici) non è il mio io empirico. Questo, semmai, è una applicazione inessenziale di quell’interpretante pubblico, di quell’anonimo lettore al quale tutti gli alfabetizzati partecipano nell’atto di lettura. Il processo di scolarizzazione elementare, che non a caso con metafora alfabetica è indicato nella formula dell’apprendimento dell’ABC, serve proprio a spogliarci delle nostre idiosincrasie e a farci diventare cittadini della repubblica delle “lettere”; scrittori e lettori *homoioi* agli altri scrittori e lettori, con i loro medesimi diritti. In un certo senso, si dovrebbe dire che non “io leggo”, ma “si legge” sotto dettatura, ascoltando questo anonimo lettore che è in noi, appartenendo costitutivamente, nella lettura e grazie alla lettura, ad una comunità virtuale.⁴⁵⁹

L’idea di una “*paideia* umana” come accesso universale alla cultura è – nota Sini – “principio stesso fondatore della democrazia”. Scrittura, democrazia e cultura si mostrano così strettamente

⁴⁵⁷ Ivi, p. 55; C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 226.

⁴⁵⁸ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 45.

⁴⁵⁹ R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., pp. 108-109.

legate. “Democrazia è dare a tutti la cultura, tramite la scrittura (come altrimenti?). Ma la cultura è un effetto interno di questa circolazione triadica, ovvero un effetto specifico di questa pratica della scrittura alfabetica. Prima di questa non c’è nessuna cultura, non ne esistono né la nozione né la cosa”. Parlare di cultura egiziana antica, per esempio, è per Sini inappropriato: “è un effetto retroattivo del nostro sguardo alfabetizzante e perciò storicizzante”. Tale creazione greca impiega alcuni secoli ad imporsi, sicché solo nel mondo romano – ricorda Havelock – si giunge all’idea di uomo colto come uomo letterato. Equivalenza che si eclissa – dice Sini – di nuovo nel medio evo, ma torna a imporsi con l’età moderna, “sino ad apparire dogmaticamente ai nostri occhi come ovvia e indiscutibile”⁴⁶⁰.

Non è un caso se l’antropologia culturale ritorna continuamente sul concetto di cultura, per definirlo e dunque distinguerlo da possibili altri significati (usando, cioè, il metodo definitorio del bivio “è”, “non è”). Remotti, al principio del testo *Cultura*, distingue tra una nozione “classica e tradizionale” e un’altra, invece, “moderna e scientifica”. La prima esprime l’ideale della *paideia* greca e poi della *cultura animi* romana; essa – nota Remotti – “immette l’individuo in una società diversa da quella locale, in una comunità di dotti, in una repubblica delle scienze e delle lettere caratterizzata da valori di ordine universale”. Essa, dunque, mira a “realizzare la vera *humanitas*, il senso più autentico ed elevato dell’essere umano”. La seconda nozione di cultura, che è definita appunto scientifica (e invero – dobbiamo notare noi – è dotta e universale, cioè mira ad essere universalizzante), considera invece la cultura come insieme di costumi, usanze, abitudini dell’uomo in quanto tale, cioè dell’umanità tutta (e non solo di quella “coltivata” dalle lettere). Questa visione ragionevole e condivisa – dacché appunto noi tutti vi siamo immersi – è tuttavia, come già notavamo con Sini e come conferma Remotti, la specifica visione scientifica. Essa, dunque, dice di “loro” almeno quanto dice di “noi”. Pretendere che tale concetto ideale di cultura sia una visione universale è precisamente la nostra particolarità⁴⁶¹.

Proprio il fantasma (nel senso ormai appreso) della “verità pubblica”, come *theorein* infinitamente in cammino, dà avvio in Grecia a quegli abiti mentali che noi, grafisti, vestiamo senza accorgercene. La filosofia, la storia e la scienza mettono in atto e specializzano lo sguardo panoramico ed “esterno”, rivolto alla verità della cosa. Progetto letteralmente enciclopedico per una civiltà o società planetaria. Un “nuovo mondo” – come lo definisce Sini – quello aperto dall’alfabeto, con “nuovi uomini”. Da questa prospettiva, diviene allora ovvio parlare di civiltà orale e di civiltà della scrittura; allo stesso modo, possiamo “nominare preistoria e storia”. La logica si impone come procedimento veritativo universale; il concetto scientifico definisce il fatto in

⁴⁶⁰ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 223-224.

⁴⁶¹ F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento*, Laterza, Bari-Roma 2011, pp. 3-7. Cfr. U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano 2015, cap. 2.

termini obiettivi. Eppure, “tutte queste nozioni non sono che prodotti dell’uomo che scrive. Dell’uomo che cerca e che dice *la verità*, la verità oggettiva in sé e per sé”⁴⁶².

Ed ecco che allora ci balza agli occhi il paradosso e l’inganno della filosofia. E con essi l’enigma della nostra società planetaria in cammino, incentrata sulla insensatezza di pensare, e di non poter altrimenti pensare, la sua verità scritta se non come verità universale di tutti. Paradosso incredibilmente ambiguo e intrecciato: noi pensiamo come universalmente vero ciò che è il prodotto veritativo della nostra particolare pratica di scrittura; la quale però è produttrice proprio dell’universale e della verità universale. Chi può negare che dica la verità quando essa dice: vedete, questa è la “A”? E infatti l’ha prodotta, l’ha scritta e l’ha pensata, insegnandola via via a tutti, o accingendosi a farlo. Chi può dubitare che siano vere queste cose: l’oralità, la scrittura, il linguaggio, la parola e infine l’uomo, l’uomo stesso? Ecco la superstizione di una pratica diviene di fatto l’unica verità frequentabile e possibile e quella particolarità o peculiarità che è la produzione dell’universale diviene universalmente vera. Vera alla lettera. Sicché tranquillamente contrabbandiamo la finitezza della nostra scrittura per la verità di tutti.⁴⁶³

Come abbiamo già avuto modo di notare, questa deriva retrospiciente della nostra pratica è inevitabile. La trascrizione e ricontestualizzazione del mondo nella pratica alfabetica e, nel caso specifico, nella figura teoretica, è la nostra apertura al mondo. Criticare la critica per ottenere qualcosa di meglio significa frequentare ancora l’ideale progressivo e perfettibile della conoscenza universale. Si tratta, allora, di compiere un altro tipo di esercizio.

10.5. L’etica della scrittura come esercizio nomografico

La proposta di Sini è, nei nostri termini, una proposta antropopoietica. Essa, infatti, domanda della *pratica* filosofica, cioè domanda che cosa si fa quando si fa filosofia. Battendo questa via, Sini giunge alla questione della scrittura come questione che “concerne lo stile stesso del pensiero”. Non si interessa degli oggetti della pratica filosofica, bensì della “apertura di questa pratica stessa, mirando a ricollocarci nel suo evento”. Si tratta di un esercizio che può “far luce sul suo senso filosofico in quanto non si lascia catturare dalla pratica che esercita nel mentre la esercita”. Non si lascia, cioè, trascinare da oggetti e fini supposti, né dalla apparente mera utilità dei suoi strumenti: la parola, la disposizione di corpi e oggetti usuali, fino ovviamente alla scrittura. In questo esercizio, si tratta – dice Sini – di “abitare questa soglia, restituirci consapevolmente al suo evento”. Il che non

⁴⁶² C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 44; Id., *Filosofia e scrittura*, cit., pp. 228-229.

⁴⁶³ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 229.

significa disporsi all'osservazione sensibile di un luogo empiricamente definibile. "L'apertura non può essere 'vista', non può essere resa oggetto di una considerazione 'teoretica'". Questo significherebbe ancora frequentare ciecamente la pratica e la sua apertura di senso⁴⁶⁴.

Abitare la soglia significa invece assumere l'abito e la consapevolezza della sterminata complessità e irrisolvibilità 'teoretica' delle pratiche. Perché il gesto che mira all'"abitare" è a sua volta una pratica complessa, già debitrice del suo senso e della sua possibilità concreta nei confronti di altre innumerevoli pratiche; e questa stessa riflessione è ancora una pratica che non può vedere o tematizzare, nel mentre la si esercita, il punto cieco del suo occhio.⁴⁶⁵

Questo esercizio, tuttavia, non può prendere la forma della ricerca e della teoria storiografiche. "Non possiamo farlo nella ingenua convinzione che la verità storiografica sia la mera registrazione strumentale e 'oggettiva' di ciò che facciamo in verità". Eppure, noi non abbiamo "altro sapere possibile che non si configuri storiograficamente". Questa è infatti la stringente e informante "logica della scrittura", il cui effetto nomico è inevitabile (a cominciare dal fatto che ogni ipotetica esigenza di libertà vi nasce dentro, per differenza cioè negazione). Si tratta, invece, di esercitarsi ad abitare la soglia degli oggetti storiografici, "in quanto evento in cui siamo presi noi stessi". Invece di immaginare nuove operazioni veritative più vere di queste, Sini invita a "esporsi alla questione del senso di queste operazioni stesse, di ciò che è implicito nel loro essersi aperte e aver condotto l'intera nostra tradizione a questo esito destinato"⁴⁶⁶.

La portata antropopoietica dell'esercizio proposto da Sini risulta evidente. "Abitare la soglia, abitare l'evento. [...] Di che si tratta infine? Risponderei così – dice Sini –: si tratta di porre la questione del soggetto". Abitare l'evento della pratica in cui siamo iscritti, ossia la soglia o apertura di mondo, significa infine portare la domanda – socraticamente – sul soggetto. In concreto, è "la questione del nostro essere *divenuti soggetti*. E soggetti, propriamente, nella forma del soggetto *a*: soggetti alle pratiche del sapere razionale dell'Occidente, soggetti alla pratica filosofica, soggetti all'enciclopedia del sapere che ancora domina nelle nostre università". Si tratta di esercitare la pratica, ma di mutare il proprio interesse interno: non più rivolti all'oggetto della pratica, nella superstizione o cecità della sua apertura di mondo; bensì, interessati al soggetto come soggetto *a* quella pratica, per rivolgerci alla figura del soggetto *di*. "Dall'interesse comunemente rivolto all'oggetto, ai prodotti delle pratiche, a noi stessi in quanto prodotti entro le pratiche, siamo invitati

⁴⁶⁴ Ivi, pp. 257-260, 267-268.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 268.

⁴⁶⁶ Ivi, p. 269.

a rivolgere l'interesse all'apertura di senso, alla soglia e all'evento che noi stessi siamo e siamo divenuti”⁴⁶⁷.

Questo esercizio comporta “una trasformazione profonda della figura dell'esser soggetto. Essa è una vera e propria ‘rivoluzione etica’”. Sini spiega questo esercizio interessato attraverso la domanda e il dubbio, quali “abiti fondamentali e originari della pratica filosofica”. Dice Sini: “il filosofo che domanda e che dubita non domanda e non dubita abbastanza”. Da un lato, infatti, egli “non domanda e non dubita su quella pratica di domanda e di dubbio che di fatto esercita e alla quale si trova inconsapevolmente soggetto”. Dall'altro lato, egli, “non domandando sino in fondo, neppure vede tutte quelle pratiche che sono già implicite affinché egli possa domandare così come domanda”. E in questo precipitato di pratiche è fondamentale, come abbiamo visto, la scrittura alfabetica. “La rivoluzione etica di cui parliamo – dice Sini – ci conduce a vedere, in una trasmutazione degli interessi, questa soglia inesa dei nostri saperi”. Infatti, non si domanda più per sapere e non si dubita più per ottenere una risposta. “La trasmutazione coglie proprio l'abito stesso nel suo stesso esercizio, poiché ora l'interesse non è rivolto al sapere e alla risposta, a questi ‘oggetti’ già ‘decisi’, ma al soggetto che domanda e che si tiene sospeso nella domanda e per la domanda; cioè al soggetto che è soggetto alla domanda e che così finalmente si vede e si abita in uno spazio, in un frammezzo, in un transito di libertà”. Nella figura proposta da Sini questo esercizio o questa posizione sospesa al *fare* pratico è un “luogo di formazione del soggetto, è un'etica del soggetto in quanto costantemente soggetto alle infinite pratiche dei suoi saperi”⁴⁶⁸. In questo senso, appare a noi un esercizio antropopoietico.

Ci sembra che l'esercizio etico proposto da Sini sia un continuo sforzo di apertura dello scarto, se non altro dello scarto di interesse, nel tentativo di rendersi consapevoli della posizione di soggezione alle pratiche (al fare) e alle loro aperture di mondo. Questa consapevolezza e questa attenzione alla propria operatività possono oramai essere da noi rilette alla luce della forma della figura, così com'è presentata da Robilant. Intendiamo dire che l'apertura del mondo nella prospettiva della pratica ha una sua forma astratta (nel senso di astratta da tutte le altre forme possibili) e decisiva; allo stesso modo, la figura schematizza il mondo nella sua forma astratta, nel senso che conferisce al mondo il suo ordine nomico.

Questa lettura ci spinge a fare due passi importanti nel nostro discorrere teorico (nella nostra *diexodos* argomentativa). Il primo passo porta all'identificazione della figurazione con la pratica, in una diade. Ogni figura – dice Sini – si apre in una pratica concreta: ogni figura è dunque sempre un concreto figurare pratico. In questo senso, allora, le differenti figure viste da Robilant – quali quelle

⁴⁶⁷ Ivi, pp. 270-271.

⁴⁶⁸ Ivi, pp. 271-272.

visive, quelle morali-spirituali, quelle teoretiche – sono tutte interpretabili come figure operative, cioè come “modi” – dice il filosofo del diritto – di operare. Ogni figura, insomma, si configura sempre nella sua operatività pratica: è questa pratica, nella sua particolare forma operativa, a informare la figura.

Tale forma è oramai visibile, per noi, come portatrice di un suo contenuto: questo, anzi, è precisamente il portato nomico della forma. La forma della pratica informa i soggetti che in essa si trovano ad operare. Nei termini di Sini, essa li costituisce come soggetti *alla* pratica. La pratica come figura operativa rivela, così, il suo contenuto informativo-normativo. In definitiva, questo primo passo ci porta ad affermare la normatività della diade figura-pratica: in particolare, questo nostro percorso esemplifica la normatività della figura-pratica teoretica, cioè la *normatività della teoria*.

Noi proponiamo qui, dunque, un esempio, vale a dire un modello o uno schematismo, potenzialmente reiterabile in via analogica su ogni pratica. Un metodo genealogico – così com'è presentato ed esercitato da Sini – qui reinterpretato in chiave normativa. In questo senso, tuttavia, il metodo genealogico-normativo non si differenzia dal metodo definitorio nel suo punto essenziale: esso stesso è una teoria. Si tratta allora – come esorta Sini – di esercitarlo eticamente, portando l'attenzione al nostro farci soggetti interni a questa pratica. In questa consapevolezza continuamente ricercata e continuamente perduta, ritroviamo – ci sembra – quella libertà di scelta affermata da Robilant per il soggetto umano.

Il secondo passo ci porta dalla figura dell'antropopoiesi a quella della nomopoiesi. Abbiamo già avuto modo di argomentare la fecondità della metafora grafica rispetto all'in-formare operativo delle pratiche. Abbiamo, cioè, affermato l'opportunità d'intendere l'antropopoiesi come grafia. Giunti al termine del nostro percorso attraverso la normatività della teoria, questa figura ci appare ora in tutta la sua portata esplicativa. Il nostro commercio col mondo è un commercio colto, nel senso di inscritto nell'istituzione dell'ABC democratico e universale. Questa prospettiva è a noi indisponibile, vale a dire che non ne possiamo disporre in un'ideale piena libertà operativa: semmai, è proprio il concetto di libertà soggettiva ad esserne informato.

Elaborando la metafora della figura, possiamo immaginarci come spettatori (*theoroi*) disposti in una particolare prospettiva figurale, che de-cide la figura stessa, nel senso che la in-cide in una forma. Una forma nomica, cioè ordinante. In questo senso, allora, il nostro operare pratico, il nostro fare, è sempre un prender luogo concreto, come soggetti di e soggetti a una pratica. In essa, il mondo accade in figura astratta: astratta, cioè, da tutte le altre figure possibili. L'accadere del mondo, infatti, è sempre un'astrazione del mondo “in figura di”.

Possiamo allora propriamente vedere il portato normativo dell'antropopoiesi. Ciò che qui si propone di chiamare "nomopoiesi". Questa nuova figura concettuale indica, in un suo primo aspetto, la nomicità dell'in-formazione del soggetto umano come soggetto operativo. S'intende, cioè, che l'emergenza del soggetto è sempre una configurazione interna a una pratica. Non esistono infatti soggetti in sé, assoluti da ogni pratica. Il soggetto umano, semmai, è una figura, la cui aura è da rintracciare nel precipitato di figure e prefigure che l'hanno segnata. In questo senso, l'essere umano – come dice Peirce – è un segno. Il fare dell'uomo sull'uomo è dunque un fare informativo-normativo: è un'antropopoiesi nomica, cioè una nomopoiesi. Tra le pratiche nomopoietiche, quella teoretica riveste per noi occidentali un ruolo determinante.

In un secondo aspetto, più specifico, la figura della nomopoiesi rinvia però propriamente al *nomos* come diritto. Essa si propone allora come figura di quel particolare fare normativo che è oggetto della filosofia del diritto, cioè l'operare giuridico. In questo significato, la nomopoiesi indica ciò che per Robilant è la figura operativa del diritto statale: meglio, la rete o figura di figure, cioè l'ordine informativo-normativo. La specificità di questa pratica nomopoietica, rispetto alle altre, è quella che Robilant definisce come pretesa o finzione di superiorità: il diritto, cioè, è un ordine a normatività esplicita. Intendiamo dire che l'ordine giuridico espone la propria funzione nomopoietica, come *proprium* del suo operare, preteso finzionalmente superiore ad ogni altro potere normativo.

In un suo terzo aspetto, per così dire comune ai primi due, la nomopoiesi è figura della filosofia del diritto, vale a dire della *scientia iuris*. La filosofia del diritto si pone nel precipitato o tradizione di pratiche teoretiche che originano dalla rivoluzione grafica dell'Occidente. Essa frequenta la definizione, la non contraddizione, il dialogo confutatorio, la linearità temporale e la causalità logica, la prova scientifica, il ragionamento astratto. La filosofia del diritto partecipa, dunque, dell'universo di senso aperto dall'abc democratico universale. Per usare l'espressione di Illich, essa è perfettamente interna alla "società del testo", il cui uso abitudinario ci impedisce di porre il testo stesso a problema, come stile del nostro pensiero.

Il riferimento all'abitudine d'uso, ossia d'operatività interna alla pratica, ci permette di compiere oramai un terzo e decisivo passo. Proprio Robilant ci indirizza, parlando di "consuetudine" rispetto alla pratica e alla cultura scientifiche. L'operatività conforme, ripetitiva della forma nomica, configura un mondo "in misura di". Si ricordi l'effetto pro-gettuale cioè pre-figurativo della protesi: essa crea la distanza poiché si es-pone come sua misura, come metodo per attraversarla. Quante lune alla nascita del bambino? Quante miglia alla meta? Quanti colpi d'accetta – si figurerà il contadino intervistato da Luria – perché si spacchi il ceppo? Il bastone – per riprendere un esempio usato – divide il mondo in bastonabile e non bastonabile: bivio grossolano ma potente, poiché

infinitamente ripetibile e già allusivo a nuovi bisogni, dunque nuovi fini e nuovi mezzi. Questo ordinamento del mondo in figura è dunque un misurare operativo, cioè pratico col mondo.

Per rimbalzo dalle sue protesi, il soggetto si riconosce come soggetto *di* un'azione finalizzata: ciò che gli permette di controllare *pro futuro* l'azione stessa, ripetendo cioè variando (traducendo e tradendo) la sua misura. In questa progettualità o prefigurazione del futuro, nella e-mozione e protensione della distanza, il soggetto opera e adopera, dunque, un sapere. Esso è il riflesso dell'inerzia regolativa della protesi: un sapere che permette di riconoscere il mondo, nella regolarità misurata dalla protesi. In questo senso, non è possibile – come dice Sini – conoscere qualcosa *ex nihilo*: ogni conoscenza è infatti un riconoscimento del ritorno. È il medesimo che si riconosce, nel suo ritmico apparire e scomparire, in una zona emotiva di disposizione del soggetto alla relazione segnica con la cosa. Retrospettivamente, compare l'attesa come esperienza di intervallo: attesa, cioè, del battere ritmico, in quell'intervallo che ora appare il suo levare.

Proprio nella messa in opera del sapere, il soggetto adopera la protesi e la sua inerzia ordinante. Il mondo gli si rivela nella figura della sua pratica metodologica. È in cammino – dice Sini – il lavoro della conoscenza: il trasferimento o traduzione della vita vivente nelle protesi. Ciò che noi abbiamo anche chiamato “scrittura di mondo”. Al saper fare, si affianca e si intreccia così un saper dire e un saper scrivere. Questo lavoro di trasferimento ha come resto la cultura. La cultura tutta – avevamo detto – è l'intreccio dei saperi che si muovono e muovono al loro interno i soggetti umani, immersi nel mondo “colto” (il mondo umano per l'antropologia culturale). È questa la figura siniana dell'automa della cultura. In essa, il soggetto umano è soggetto *a* una tradizione di pratiche.

Possiamo allora figurarci la normatività della pratica e della cultura tutta come una *consuetudine*⁴⁶⁹. La figura del diritto spontaneo, proposta da Robilant come critica realistica al diritto statuale e al suo monismo legalista, è allora per noi una prima rappresentazione-riduzione a unità-spiegazione dell'operare nomico delle pratiche. Esse in-formano il mondo e i soggetti, con effetto normativo. Da ciò, deriva che la stessa pratica teoretica ha un effetto consuetudinario sul soggetto: ciò che lo rende propriamente un *theoros*.

Questa consapevolezza, qui raggiunta attraverso il trasferimento normativo dell'esercizio genealogico proposto da Sini, rivela allora il paradosso di quella particolare *theoria* che è la filosofia del diritto. Essa, infatti, prende ad oggetto il diritto e la sua normatività, cioè si propone di corrispondere teoreticamente alla norma. Proprio questo fine teorico della filosofia del diritto, tuttavia, la espone – più di altre “filosofie di” – all'aporia: il fine progettato è anche il metodo progettante, nel senso che volendo corrispondere criticamente alla norma la filosofia del diritto frequenta già la normatività del discorso teorico.

⁴⁶⁹ Sulla consuetudine, vedi *infra*: § 11.5.

Questo paradosso è da intendere, anziché come un difetto, come il privilegio filosofico della *scientia iuris*. Proprio l'attenzione precipua della filosofia del diritto alla nomicità della pratica e della sua figura – alla normatività della figurazione operata nella pratica – ha portato a comprendere il contenuto della forma come informativo-normativo. La circolarità paradossale del procedere filosofico-giuridico è allora indicativa di un nodo costitutivo della pratica filosofica: la domanda sulla domanda è una domanda sulla sua forma normativa: nessuna risposta può essere data e – prima ancora – nessuna domanda può essere posta, fuori dalla sua forma normativa. Il domandare e il dubitare – come mostra Sini – sono anzi gli abiti fondamentali e originari della pratica filosofica.

L'esercizio etico che Sini propone è allora interpretabile, nella nostra rilettura, come esercizio di scrittura nomopoietica. S'intende, cioè, una pratica di scrittura che porti l'interesse al suo stesso fare operante, come formativo-normativo della sua apertura di senso. Se si vuole, è un esercizio di scrittura della normatività della *pratica come scrittura di mondo*. Propriamente, è un esercizio nomografico. In esso, il soggetto è in un continuo sforzo di scarto, di riposizionamento, per prendere consapevolezza della normatività della pratica esercitata nel suo "quasi-presente". L'esercizio, cioè, cerca di segnare e disegnare (*graphein*) l'ordine nomico della sua stessa figura, per prenderne consapevolezza e così liberarsene.

Tuttavia, questa nuova *pratica grafico-poietica della forma come norma*, che qui chiamiamo "nomopoiesi", si scopre sempre troppo tardi (ma anche sempre e solo quando può) già giocata dalla sua nuova apertura di mondo, all'interno del quale ritrova il suo senso veritativo coerente. In ciò consiste, appunto, l'etica della scrittura proposta da Sini: un esercizio mai concluso, un *ethos* filosofico, con cui imparare ad abitare il paradosso.

IV. Diritto come nomopoiesi

11. La storicità del diritto in Paolo Grossi

Per entrare nella parte conclusiva del nostro percorso, ci facciamo guidare dallo storico del diritto Paolo Grossi. Lo sguardo del giurista fiorentino ha il merito di pretendere dalla disciplina storica un impegno educativo e politico sul presente: l'indagine storica non mira alla sterile erudizione; al contrario, essa ha un "ruolo culturalmente più rilevante: acuire la coscienza critica del cultore di un diritto vigente"⁴⁷⁰. E Grossi esercita attivamente questo ruolo, facendo del passato giuridico una lente, a partire dal quale rileggere il presente in una chiave critica, anzi esplicitamente controcorrente.

Come vedremo, la linea che Grossi prende rispetto al diritto e alla teoria del diritto può incrociare – pur avendo origine e direzione diverse – quella di Robilant. Nella specificità dei loro *methodoi*, infatti, i due autori riescono ad aprire uno scarto rispetto al diritto vigente, così da non restare ciechi alla sua prospettiva. Questo scarto prospettico, per Robilant, è aperto dalla figura artistica e istrada, così, verso una critica estetica dell'epistemologia giuridica; per Grossi, invece, è aperto dalla storia del diritto medievale, nel cui ordine viene criticata l'età giuridica moderna e viene riletta l'età post-moderna in cui siamo⁴⁷¹.

Anche Grossi, come Robilant, prende in carico la complessità dell'esperienza giuridica in una società in rapida trasformazione: in essa, il mercato e l'operatività sociale sviluppano sempre nuove esigenze, mentre la tecnologia modifica anche radicalmente le possibilità di azione. Rispetto a questo scenario storico, ossia vivo e dinamico, la risposta giuridica statale appare a Grossi – come già a Robilant – inadatta: irrealistica o anacronistica, essa dimostra la sua staticità, nonché la sua distanza dal brulicare operativo del tessuto sociale.

La critica mossa da Grossi ad un diritto di stampo positivistico, caratteristico del potere statale e risolto nella forma della legge, è per noi preziosa per le specifiche argomentazioni su cui essa si basa. Per Robilant – ricordiamo – l'elemento determinante è la competizione informativa e, di conseguenza, il primato conoscitivo del diritto spontaneo, esposto al criterio di selezione critica, rispetto al monismo statualista che si auto-esclude dalla competizione, opponendo il dogma della superiorità. Per Grossi, invece, l'obiettivo polemico è l'astrattezza del diritto ridotto alla legge: egli

⁴⁷⁰ P. Grossi, *Oltre la legalità*, Laterza, 2020 Bari-Roma, p. 39.

⁴⁷¹ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari-Roma 2017; Id., *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2009.

lamenta, cioè, la perdita della dimensione viva del fare sociale, della sua concreta coordinazione operativa come dimensione prima e ultima del diritto.

Nei termini usati dal giurista e che impareremo a frequentare, la legge opera un riduzionismo e uno svuotamento di ciò che è “incarnato” nella società: ciò che fa del diritto una realtà storica, ossia vitale, e non un semplice testo o un insieme di testi. Un sistema testuale – dice Grossi – “galleggia” al di sopra della fattualità e del concreto sentire giuridico, proponendo un ordine che astrae e generalizza, cioè innanzitutto spersonalizza il diritto. Proprio la forma della norma legale – precisa l’Autore – genera la distanza straniante e l’appiattimento al modello unico⁴⁷².

Come potremo apprezzare meglio in seguito, emerge nelle argomentazioni critiche di Grossi un problema a noi familiare, benché esso non venga tematizzato come tale, ma semmai lasciato trasparire. Potremmo definirlo – usando il lessico di Robilant – il significato allusivo della figura del diritto incarnato disegnata da Grossi: allusione – beninteso – da noi interpretata e quindi decisa, figurata a partire dalla nostra prospettiva e dunque astratta rispetto ai significati possibili; già esposta ad un destino allusivo che non possiamo controllare. La separatezza obiettiva e uniformante della forma testuale della legge criticata da Grossi è qui riletta in chiave grafica: essa è un effetto della scrittura alfabetica del diritto positivo, cioè un effetto normativo della sua forma logica.

Ci disponiamo, così, ad un’interpretazione “nomografica” del pensiero critico di Grossi: ci interessa, cioè, illuminare il portato normativo della scrittura del diritto, come dispositivo di formazione e informazione che ha come esito la riduzione del diritto a legge, lamentata dall’Autore. Attraverso l’acuta polemica dello storico del diritto fiorentino, dunque, possiamo mostrare l’aspetto più propriamente giuridico delle rivoluzioni grafiche (che qui sono state esemplificate come scrittura, alfabeto, testo, grammatizzazione, ma che alludono tra l’altro alla stampa e al digitale). È, la nostra, una visione della normatività che – sull’insegnamento di Robilant – s’intreccia con la forma e dunque con l’ordine nomico della figura.

Nella nostra rilettura della filosofia di Sini, la normatività esprime il contenuto della forma: dal filosofo milanese, tale contenuto è primariamente ricercato (ed esercitato) nella forma logica della pratica di scrittura alfabetica; tuttavia, Sini invita ad operare l’esercizio genealogico rispetto ad ogni pratica, così da rendersi consapevoli dell’effetto di soggezione. Noi intendiamo, dunque, la normatività della pratica come grafia della figura: la normatività, cioè, della figurazione del mondo nell’apertura della pratica.

⁴⁷² Sulla storicità del diritto, vedi P. Grossi, *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano 2006, cap. I: *Storicità del diritto*; A. Ballarini (a cura di), *La storicità del diritto. Esistenza materiale, filosofia, ermeneutica*, Giappichelli, Torino 2018: in particolare, con attenzione al pensiero di Grossi, vedi ivi C. Faralli, *Introduzione*, pp. 1-10; T. Greco, *Storicità del diritto. La bandiera di una battaglia*, pp. 143-159; G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, Laterza, Roma-Bar 2011, pp. IX e ss.

Questa prospettiva, da noi adottata, ci permetterà infine di rileggere la critica di Grossi come, appunto, una critica teorica, che ha nella scienza storica il suo fondamento. Del resto, è lo stesso giurista a suggerire – per così dire – uno scarto prospettico. Come vedremo più diffusamente, infatti, egli adotta in chiave polemica l'espressione “mitologie giuridiche” per riferirsi al diritto positivista, dunque statualista e legalista. Tale informazione del diritto – nella lettura che ne dà Grossi – finge dogmaticamente che la realtà corrisponda al suo sistema: ma ciò presuppone – dice l'Autore – una credenza piuttosto che una valutazione critica. Si tratta, dunque, di un mito, e le teorie che lo affermano sono “mitologiche” e non critiche.

Ora, proprio l'accento posto sulla mitologia, come discorso finzionale e irrealistico, rispetto alla teoria, che sa rispondere alla verità della storia, espone il punto prospettico di Grossi. Si rende, cioè, esplicita la forma logica dello sguardo storico: vale a dire, la normatività del *logos* teorico-critico in cui si esprime la verità del diritto. Il paragone con Robilant, ancora una volta, è illuminante: proprio la criticità della ricerca, infatti, permette di opporsi al formalismo testuale (e in questo senso *logico*) visto come dispositivo finzionale (e in questo senso *mitico*), rivendicando una scelta di realismo.

11.1. La storia come impegno magistrale

Al principio del suo libro più manifestamente polemico contro le fallacie positivistiche della cultura giuridica, Grossi rivendica per lo storico del diritto un ruolo di “coscienza critica” nei confronti dei colleghi giuristi. Lo studioso di storia, infatti, sembra occupare – nell'immagine data da Grossi – una posizione privilegiata, da cui può vedere il presente senza restarne, per così dire, incantato. La distanza prospettica, anzi, evita l'effetto di immersione nel presente (un'operazione che ricorda l'apertura del varco come esercizio filosofico in Sini, per disporsi a guardare il “quasi-presente”). Potendo dunque osservare la profondità del passato, lo storico del diritto educa il “cultore del diritto positivo” alla visione (*theoria*) critica: “disvelandogli come complesso ciò che nella sua visione unilineare poteva apparirgli come semplice, incrinando sue convinzioni acritiche, relativizzando certezze troppo assolute, insinuando dubbi su luoghi comuni ricevuti senza una adeguata verifica culturale”⁴⁷³.

⁴⁷³ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007, p. 3. Greco coglie l'effetto propriamente prospettico della storia sul diritto: “Si può pertanto guardare alla storicità del diritto come ad un paradigma; una maniera di impostare il discorso sul diritto che investe tutti gli aspetti che lo riguardano: un modo di guardare al diritto e, al contempo, alla sua teoria e alla sua storia”, T. Greco, *Storicità del diritto*, cit., p. 144. Tale sguardo privilegiato, che può rivolgersi alla realtà giuridica non immerso nel “punto” dell'attualità ma in modo prospettico verso la “linea” della sua evoluzione storica, dà allo storico del diritto una responsabilità propriamente magistrale: “Una sola cosa lo storico può e deve fare, preziosissima per il giurista di diritto positivo, e per questa insostituibile funzione deve essergli costantemente accanto. Indicargli un senso, una direzione di marcia. [...] il giurista di diritto positivo coltiva un punto,

Il compito davvero elevato della scienza storica – rispetto alla mera erudizione, che è riconosciuta dall'autore come sì nobilissima, ma rinunciataria – è dunque quello pedagogico rivolto all'esercizio del dubbio. Grossi si propone di fornire “strumenti di demitizzazione culturale”, con cui insegnare ai giuristi a relativizzare le “certezze assiomatiche” e passare così dalla credenza supina alla conoscenza. La storia del diritto opera – dice l'Autore – per evocazione e comparazione del diverso, rispetto a cui il presente viene riletto e il futuro prospettato. Contrariamente al passato, che testimonia di modifiche continue e vitali, il presente rischia di dar mostra di un “innaturale immobilismo” a chi non ne conosca la storia⁴⁷⁴.

Grossi suggerisce un'immagine evocativa e più volte ripresa: quella del punto e della linea. Il “cultore d'un diritto positivo” è incline – forse più di altri professionisti – a immobilizzare i “dati della natura sociale” che egli incontra. Così facendo – dice Grossi – egli si fissa su un singolo punto, lo isola e lo rende assoluto, annullandone le possibilità di variazione. Allo storico, allora, va il compito di dare “il senso della linea” e della sua profondità, “nel cui alveo si colloca e si giustifica” il punto del diritto vigente. Il giurista è forse maggiormente esposto a questa sorta di miopia storica, che lo porta a privilegiare il presente fino ad assolutizzarlo, a causa di un suo tropismo per l'ordine. “Il giurista – dice Grossi – è un cercatore d'ordine, un tessitore d'ordine, perché il diritto è essenzialmente scienza ordinante, egli si sforza di individuare e segnare la ragnatela dell'ordine che soggiace, invisibile ma reale, al di sotto della incomposta rissa delle cose”. Occorre allora la relativizzazione comparativa della storia, per sfuggire a tale disposizione disciplinare⁴⁷⁵.

L'immagine della linea, ossia del corso o percorso, della via che procede come accumulo di punti (di “e poi... e poi...” infiniti, come direbbe Sini), non impedisce a Grossi di affermare le “indubie autonomie” e le specificità di singoli momenti storici. Esse, tuttavia, sono da comprendere nella “concatenazione di assestamenti” e nelle connessioni reciproche, che giustificano “i caratteri tipici di un'epoca”. Grossi nota, in particolare, il processo di “radicazione e di sviluppo molto lunghi” di una tipicità storica, che “viene a incarnare una mentalità”. La scienza storica intende allora recuperare al presente il senso del progressivo assestamento di una complessa vita sociale in azione, come una scoperta delle proprie radici. “Soltanto in questa unione fra dati del passato e attenzione dell'uomo del presente noi abbiamo quel miracolo che è la storia”⁴⁷⁶.

ha coscienza di un punto, ad esso e su di esso si arresta, perché è quello il campo della sua competenza. Questo punto deve però essere inserito in una linea che nasce prima e continua dopo, una linea vitale entro la quale il punto si situa, si compie, assume pienezza di significato”, P. Grossi, *Società, diritto, stato*, cit., p. 6. Sulle immagini del punto e della linea in Grossi, vedi G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, cit., pp. 9 e ss.

⁴⁷⁴ Ivi, pp. 4, 39.

⁴⁷⁵ Ivi, pp. 127-128; P. Grossi, *Oltre la legalità*, cit., p. 39-40. Cfr. M. Timoteo, *Grammatiche del diritto. In dialogo con Paolo Grossi*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 15-18.

⁴⁷⁶ M. Timoteo, *Grammatiche del diritto*, cit., pp. 15, 28.

Proprio il tempo presente, difficile per le sfide giuridiche che comporta una realtà sempre più reticolare e globalizzata, rivela – nell’auspicio di Grossi – tutta la sua ricchezza. Ora che il sistema positivistico di stampo moderno, fondato sullo stato e sulla legge, manifesta i suoi punti deboli, si apre per il giurista una possibilità di scoperta, se non di “ritorno al diritto”: si tratta, cioè, di farsi carico della sua vitale dinamicità e della oramai inaggirabile pluralità di fonti normative, come già nota Robilant. Proprio oggi allora, “noi, attuali giuristi, dobbiamo sentirci investiti di un impegno culturale altissimo: quello di non smentire un preciso carattere del nostro tempo, contrassegnato da un manifesto ‘ritorno al diritto’, ritorno al diritto che ha recuperato tutta la sua latitudine di ordinamento della umana convivenza”. Così Grossi esorta, esplicitamente, ad assumere “l’impegno educativo” nei confronti delle nuove generazioni di teorici e pratici del diritto⁴⁷⁷.

Lo specifico sapere che la storia del diritto può insegnare è la “comprensione come atteggiamento metodico” rispetto alla “tipicità” del passato: il divenire storico rivela – dice Grossi – le “diverse *esperienze giuridiche* con tratti di forte e incisiva peculiarità”, che si tratta allora di “comparare e distinguere”. Storicizzare significa infatti – nella prospettiva dell’Autore – saper cogliere la discontinuità e la completezza del passato, cioè “arrivare a percepire e afferrare e far nostra la cifra dell’esperienza giuridica”. Con questa espressione, Grossi intende “quel reticolato non scritto ma presente e pressante che è il terreno delle mentalità giuridiche”: egli parla espressamente di costumi e valori storici, come sostrato invisibile dei segni visibili (ossia dei “mille istituti della organizzazione e della circolazione giuridica”). Una specifica “scelta tecnica nella costruzione di un istituto” – spiega l’Autore – è spesso “segno di una scelta più impegnativa avvenuta a livello del costume giuridico, ha una fondazione addirittura antropologica, attiene alla visione che un civiltà storica ha dei rapporti essenziali fra uomo, società, natura”⁴⁷⁸.

Si comprende allora l’importanza attribuita da Grossi al ruolo magistrale della storia del diritto. A maggior ragione “oggi, quando è in crisi proprio la statualità del diritto”, il sapere storico può recuperare e proporre una visione alternativa, che riporti il diritto alla sua “realtà *radicale*”: a quella “dimensione della vita quotidiana” in cui si radica il sentire giuridico della società. “La storia – quella autentica – non è mai né fuga né elusione né di-vertimento dall’oggi. È piuttosto ricerca di fondazioni più salde, ricerca di una identità essenziale al di là e al di sopra della episodicità, dove un ruolo spiccato gioca la comparazione, la comparazione verticale fra le diverse maturità dei tempi”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ P. Grossi, *Oltre la legalità*, cit., pp. 30-31. Cfr. Id., *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015. Sul concetto di “ritorno al diritto” (per cui vedi *infra*), cfr. B. Romano, “Riflessioni su Paolo Grossi, *Ritorno al diritto*”, Appendice a Id., *Dalla metropoli verso internet. Persona libertà diritto*, Giappichelli, Torino 2017, pp. 157-168.

⁴⁷⁸ Id., *L’ordine giuridico medievale*, cit., pp. 5-6, 9-12; Id., *L’Europa del diritto*, cit., pp. 7-8.

⁴⁷⁹ Id., *L’ordine giuridico medievale*, cit., p. 12; Id., *L’Europa del diritto*, cit., pp. 6-7.

Un compito delicato, quello dello storico del diritto, visto il rischio di forzare o addirittura falsare il passato dalla propria prospettiva, cioè innanzitutto – nota Grossi – dal proprio vocabolario. Infatti, “noi moderni usiamo correntemente concetti e termini come ‘Stato’, ‘sovranità’, ‘legge’, ‘legalità’, ‘interpretazione’, caricandoli di quei contenuti che la coscienza moderna vi ha grevemente sedimentato: concetti e termini compromessi inevitabilmente da quei contenuti”. La retroversione di quei termini verso il passato giuridico premoderno si risolverebbe in “una forzatura della realtà storica”⁴⁸⁰. Eppure, anche la loro anteversione verso il presente può generare un equivoco, se non addirittura un mito, che sta allo storico dunque rivelare come tale.

11.2. La mitologia giuridica come astrazione

“È superfluo rilevare che il mito non è verità o realtà, anzi l’opposto, e, quindi, la mitologia giuridica è da contrapporsi alla realtà giuridica”. Queste le parole del giurista Santi Romano, dal quale Grossi eredita la metafora mitologica, nonché – come vedremo – quella ordinamentale. Frutto di “immaginazione ‘favolosa’ (mito, infatti, originariamente, non significa che favola)”, il mito giuridico è caratterizzato – secondo Romano – da un “senso mistico” che ingenera una “credenza diffusa”, ossia collettiva: un fenomeno, dunque, non individuale, ma allargato alla dimensione sociale, ovvero almeno ad una comunità di studiosi. I “miti, per così dire, sapienti” hanno anzi maggior forza di espansione rispetto a quelle “concezioni mitiche che possono dirsi popolari”: se queste sono – dice Romano – “vaghe, imprecise, fluttuanti”, le forme “dottrinali invece hanno la rigidità dei dommi, assumono una certa forma logica”. Forti di tale “parvenza di verità”, questi miti dall’aspetto logico “meglio nascondono la contraddizione fra ciò che effettivamente sono, cioè errori, e ciò che vorrebbero essere, cioè verità”⁴⁸¹.

Ad ogni modo, a scanso di equivoci, gioverà ricordare e precisare che la verità o realtà giuridica è quella che è stata accolta o addirittura creata da un determinato diritto positivo, anche se diversa dalla realtà effettiva, o di fatto, o materiale, e, quindi, anche se esiste solo nella concezione di un ordinamento giuridico, purché esso sia vigente ed operante. Non sono dunque dei miti le astrazioni e neppure le finzioni di cui un ordinamento positivo si serve a vari fini, anche se esso esplicitamente o implicitamente le dichiara tali. E tanto meno può parlarsi di miti a proposito più o meno diretto di certe figure, quali le equiparazioni, le presunzioni, le apparenze e così via. In altri termini, quando il diritto, il diritto positivo, si è foggiate una sua realtà e in questa rimane senza sconfinare in semplici concezioni dottrinarie che non vincolano chi deve

⁴⁸⁰ Id., *L’ordine giuridico medievale*, cit., p. 11.

⁴⁸¹ S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 159-163.

osservare le sue posizioni, le sue norme, i suoi principi, mancano gli estremi del mito. Almeno dal punto di vista da cui deve porsi il giurista, giacché non è da escludersi che da altri punti di vista sia mito ciò che per il diritto e, quindi, per l'interprete di tale diritto, è realtà.⁴⁸²

Con queste precisazioni, Romano rivela tutta la problematicità di qualificare un complesso di concezioni e di operazioni, ovvero di posizioni teoriche e pratiche, come mitologia. La differenza tra la forma logica e quella mitica parrebbe qui dettata dal punto di vista prospettico: sarebbe, cioè, un'interpretazione soggettiva, più che un dato oggettivo. Siamo così subito invitati da Romano ad esercitare il dubbio sul fondamento del giudizio: sembra, cioè, che la possibilità di vedere il mito implichi una distanza, che ci pone per opposizione nella realtà. Ma quale garanzia per il "punto di vista in cui deve porsi il giurista" e, dunque, per la sua figura di realtà? "Non è nemmeno da escludere – dice infatti Romano – che artefici di miti possano essere dei giuristi, cioè coloro che pure dovrebbero essere in grado di giudicarli come tali e respingerli". E ricordiamo, certo, l'avvertimento di Grossi sulla disposizione all'ordine del giurista: una pre-disposizione disciplinare che può facilmente trasformarsi in un pre-giudizio. Prosegue infatti Romano: "non sono nemmeno infrequenti teorie che, formulate da giuristi che erroneamente credono di desumerle da un dato ordinamento giuridico come ad esso conformi, poi si diffondono, per la stessa autorità dei loro autori, acquistando i caratteri di veri e proprio miti"⁴⁸³.

Fatta questa premessa, possiamo allora entrare nella teoria di Grossi e disporci, anche noi, dal suo punto di vista. Per il giurista fiorentino, il tempo presente è caratterizzato da una forte crisi dell'assetto politico-giuridico che si era consolidato nell'epoca moderna. L'autorità centralizzata e totalizzante dello Stato, unico detentore del potere legislativo, e la rigida gerarchia delle fonti, monopolizzata dalla legge come più perfetta espressione del diritto, sono messi radicalmente in discussione a partire dal secolo XX. Ciò che si incrina è dunque il sistema ordinato, ma altresì assoluto, della unitarietà di potere e diritto: quel binomio di Stato e legge che fa dell'assetto moderno – nella critica opposta da Grossi – un "assolutismo giuridico". Il pericolo paventato dallo storico, e che giustifica il ricorso polemico alla metafora mitologica, è che il giurista di oggi non colga la distanza e la specificità dell'epoca post-moderna, e indulga a false credenze⁴⁸⁴.

Tra i "miti duri a morire" – come li definisce Grossi – quello della legalità è uno dei più potenti. L'eredità del moderno è l'idea di legge come "contenitore vuoto, perché – essendo per definizione assiomatica espressione della volontà generale – non ha dai diversi contenuti alcun contributo alla

⁴⁸² Ivi, p. 160.

⁴⁸³ Ivi, p. 161.

⁴⁸⁴ P. Grossi, *Contro la legalità*, cit., pp. 3-8 e *passim*. Cfr. O. Rosselli, *Oltre la legalità. A partire da un recente libro di Paolo Grossi*, in "Sociologia del diritto", 1/2021, pp. 178-187; G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, cit., pp. 113 e ss.

sua figura essenziale”. L’insegnamento corrente – dice Grossi – è che la legge abbia le seguenti virtù: “la astrattezza e la generalità, cioè la sua imperturbabilità di fronte a casi e a motivi particolari; la rigidità, cioè la sua insensibilità alle possibili differenti esigenze dei destinatari; la autoritarità, cioè la indiscutibilità del suo contenuto”. Tuttavia, se ci si pone in questa prospettiva – nota Grossi –, la logica conseguenza è un “filtro rigoroso tra realtà sociale economica culturale e diritto”: ossia un rigido legalismo. “Legalismo significa controllo sulla giuridicità: diventa diritto ciò che una suprema volontà politica ritiene corrispondere ai suoi disegni e ai suoi progetti”. Il confine tra non-diritto e diritto è allora ricondotto ad un rigido formalismo, “se per formalismo intendiamo costruzioni umane che non si adagiano sui fatti rispecchiandoli fedelmente ma che si impongono sui fatti anche a costo di distorcerli e di violentarli”⁴⁸⁵.

A questo legalismo che sfocia in “legolatria”, corrisponde uno statalismo che degenera in “statolatria”. “Una delle perverse abitudini, cui ci ha assuefatto la modernità (e a cui si è prontamente assuefatto con la sua pigrizia intellettuale il gregge dei giuristi mediocri), è di concepire Stato e diritto come legati da un vincolo necessario e indiscutibile”. Si configura quello che Grossi definisce come “monismo giuridico”, caratterizzato dalla insularità dello Stato e dal suo monopolio nella produzione legale, che è anche l’unico filtro perché qualcosa sia riconosciuto come giuridicamente significativo. “L’esperienza giuridica deve conformarsi ai modelli di azione fissati dalla volontà sovrana; dovrà svilupparsi in una dimensione ossequentemente legalitaria, sempre *secundum legem*”. È questa una riduzione operata dalla modernità, anzi un riduzionismo della pluralità e complessità della dimensione giuridica sociale, che si tratterà allora di recuperare⁴⁸⁶.

L’attenzione che Grossi intende suscitare nel giurista contemporaneo è allora rivolta ai due vizi gravi del modello monista moderno: “astrattezza e, consequentissimo, artificiosità”. Vizi che allontanano dalla realtà storica della società e della persona e conducono, al contrario, verso un mero ordine formale, cioè propriamente un formalismo. La perdita più sostanziosa “è quella della dimensione collettiva della società oramai contratta nella cristallizzazione statuale”. Grossi denuncia il “riduzionismo individualistico” del modello moderno, che oppone fra loro “il macro-individuo/Stato, i micro-individui/soggetti singoli”. Questi sono pensati secondo un altro “mito duro a morire”, ossia quello dell’uguaglianza. Principio cardine del costituzionalismo moderno e giustamente “conclamato in tutte le ‘carte dei diritti’ settecentesche; giustamente, perché era il valido strumento per sottrarre l’individuo dai vecchi e iniqui irretimenti cetuali. Si tratta, però, di semplice uguaglianza formale misurata su un modello astratto di uomo, la quale – nella effettività storica – si traduce unicamente in mera possibilità di uguaglianza di fatto”. Denunciare

⁴⁸⁵ Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 15-16, 75-76, 219. Cfr. Id., *Ritorno al diritto*, cit., pp. 61-62.

⁴⁸⁶ Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 157, 169-172; Id., *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 7-8, 34.

provocatoriamente l'uguaglianza come mito, beninteso se guardata in "questa configurazione", se viziata cioè dal "ragionar per modelli" umani astratti tipico del moderno, serve allora a Grossi per spingere il giurista contemporaneo a mantenersi vigile sulla propria mentalità⁴⁸⁷.

Corrisponde certamente a un grado notevole di civiltà giuridica che la legge sia uguale per tutti, e possiamo anche esser lieti di vederlo ancora oggi scritto – non saprei con quanta consapevolezza – nelle aule dove si amministra la giustizia. Occorre però che una insegna così astratta e così rigida sia integrata dalla considerazione delle situazioni disuguali di cui possono essere portatori i diversi cittadini; ciò per evitare che una applicazione rigidamente uguale della norma a soggetti disuguali non si risolva per ciò stesso in una enorme iniquità.⁴⁸⁸

L'insegnamento che lo storico del diritto qui impartisce, con un tipico argomento *a contrario*, sembra rivolto ad un corretto uso dei concetti nel ragionamento logico. Il principio di uguaglianza, se ridotto al piatto formalismo, è un buon esempio di logicità mal posta, nonché di mito sapiente e perciò pericolosamente seduttivo per la mentalità del giurista cercatore di ordine. Identico metodo critico vediamo allora applicato da Grossi a due altri principi cardine della nostra tradizione giuridica: la separazione dei poteri e la certezza del diritto. Occorre evitare – dice l'Autore – che per "pigrizia intellettuale" si trascinino fino ad oggi fossili concettuali, compromessi da contenuti moderni e oggi mitizzati. Se la separazione dei poteri intendeva "creare arginamenti ai poteri del Principe moderno, che pretendeva di assommare in sé legiferazione governo giurisdizione", essa tuttavia realizzava una strategia di controllo: "sottraeva a giudici e sapienti ogni coinvolgimento nel processo produttivo del diritto, consegnandolo interamente alla volontà del titolare del supremo potere politico"⁴⁸⁹.

Inscindibilmente legati a questo principio sono allora quelli di legalità e di certezza, con cui si realizza "un ordine giuridico *assolutamente* controllato da un potere politico unitario e centralizzato", che Grossi definisce "assolutismo giuridico". La certezza è anzi "autentica *condicio existendi*" di tale assetto. "È ovvio che, se il diritto è espressione del potere, si ha inevitabilmente la sua *riduzione* a comando, a un insieme di comandi; e se è comando, deve essere ubbidito, ma può esserlo solo se il comando è certo". Statualismo e legalismo sono quindi logicamente coerenti con la separazione dei poteri e con la certezza del diritto. In questo ordine sistematico – prosegue Grossi – "la produzione del diritto ha termine con la promulgazione del testo contenente la volontà del legislatore quale unico produttore"; il che implica che "l'attività intellettuale di ogni interprete (e

⁴⁸⁷ Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 132-135, 197-201; Id., *Ritorno al diritto*, cit., pp. 15-16, 38; Id., *L'invenzione del diritto*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. 28, 34, 42.

⁴⁸⁸ Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 199-200.

⁴⁸⁹ Id., *Oltre la legalità*, cit., pp. 3-5.

soprattutto del giudice) si riduce (non può non ridursi) nella rigida scansione logica del sillogismo benedetto in tante pagine illuministiche”⁴⁹⁰.

Interessa qui, di là dalla ricostruzione storica e tecnica fornita dall’Autore e da noi appena accennata, provare a cogliere il punto di vista di Grossi nel suo attacco polemico. Proprio quel metodo di cui egli vuol farsi portatore e maestro, ossia la comprensione critica del presente attraverso lo sguardo storico, è ovviamente compromesso – per usare il lessico qui incontrato – con la *theoria* logico-alfabetica, di cui la *historia* è un effetto eventuale e dunque – paradossalmente – storico. Proveremo allora ad avvicinarci al problema della scrittura (il quale già sottostà – come avremo modo di vedere – alla dialettica esplicitamente adottata tra mito e logica), partendo da alcune considerazioni propriamente giuridiche di Grossi, rispetto alla testualità e alla lettura del diritto.

11.3. Il monismo testuale

L’acostamento di diritto e linguaggio è da Grossi considerato come prezioso e illuminante. Ci sarebbe anzi, secondo l’Autore, una “assimilazione perfetta” tra quelle che lui considera “due realtà ordinanti”. Esse, infatti, concorrono ad istituire il contesto sociale, e sono colti come fenomeni “dal basso, nel crogiuolo della società, dove contano soprattutto il costume, la durata, la tradizione, quali fattori generanti di comportamenti tipici”. A partire – dice Grossi – “dai suoni, dai vagiti del bambino neonato, alle parole e poi, su su, a un minimo discorso, a un ampio discorso, fino a diventare veramente un ampio e disteso linguaggio”, possiamo osservare la progressiva istituzione di “un ordinamento della dimensione sociale dei soggetti parlanti”. Un percorso simile, anzi perfettamente assimilabile secondo Grossi, vediamo nell’istituzione dell’ordinamento giuridico⁴⁹¹.

Grossi coglie la “natura di dimensioni necessariamente intersoggettive” di diritto e linguaggio, che si esprimono nella cooperazione collettiva e concorrono alla coordinazione e alla convivenza. Occorre tuttavia precisare che lo storico predilige una concezione strumentale, che ingenera un approccio d’uso e dunque di utenza. Diritto e linguaggio sono “strumenti che ordinano la dimensione sociale del soggetto”; e “gli utenti della lingua si trovano così in posizione analoga agli utenti del diritto”. Questa impostazione del tema implica un’ideale separazione tra soggetto e mezzo, e dunque la possibilità di una scelta personale in merito al suo utilizzo: scelta fatta sulla base del fine prospettato e dunque della consapevolezza della sua efficacia, mosso dalla convinzione di

⁴⁹⁰ Id., *Ritorno al diritto*, cit., pp. 55-57.

⁴⁹¹ In M. Timoteo, *Grammatiche del diritto*, cit., pp. 61-63.

opportunità. Diritto e linguaggio servono alla socialità: “un solo uomo vivente su un pianeta remoto – dice Grossi – non ha bisogno, finché resta in solitudine, né dell’uno né dell’altro”. C’è nel cittadino – afferma lo storico – “l’intima persuasione che il diritto consiste in un salvataggio della società, ed è per questo che viene osservato”. La medesima disposizione soggettiva è riscontrabile nella lingua: “io e te – dice Grossi in dialogo con Timoteo – parliamo un linguaggio italiano grammaticalmente ordinato, sintatticamente ordinato, convinti che sia veramente giusto osservare certe regole; è insomma una obbedienza che nasce da una convinzione intima”⁴⁹².

Tale disponibilità dello strumento alla scelta del soggetto, tuttavia, è indicativa di una prospettiva, appunto, grammaticale delle due realtà ordinanti. L’esteriorità del linguaggio e del diritto, la loro separatezza discorsiva e ragionata, li fa apparire come un oggetto indipendente: essi si propongono come sistema ordinato, rispetto a cui il soggetto appare un lettore e un cultore. Eppure, proprio Grossi – come vedremo – parla di “diritto incarnato”, di “tradizione immemorabile”, di “indefinitezza” di una “materia plasticamente viva”. Sembra, cioè, che la teoria del diritto (e del linguaggio) proposta da Grossi oscilli tra una compromissione grammaticale e una diversa e più sfumata configurazione, che si faccia carico della “prassi” e dell’emergenza “umile” e “radicale” della regolarità. Del resto, Grossi si dimostra attento agli effetti propriamente normativi della scrittura, individuati nella testualità della legge e nella sua *reductio ad unum* nella geometria tipizzante del codice.

Non dimentichiamo, infatti, mai di cogliere il Codice – la “idea” di Codice – quale frutto estremo del generale atteggiamento di mistica legislativa, di inserirlo in quell’impostazione di monismo giuridico che individua la legge al di sopra di ogni altra fonte di diritto, addirittura al vertice di una rigidissima gerarchia, con la conseguente condanna delle posizioni gerarchicamente inferiori a un rango decisamente ancillare. Né dimentichiamo mai l’orditura di un Codice: intende realizzare la riduzione dell’intera esperienza in un sistema articolatissimo e minuziosissimo di regole scritte, contemplando tutti gli istituti possibili, cominciando, anzi, ben spesso dal darne una definizione e disciplinando con studiata precisione tutte le applicazioni previste dai redattori.⁴⁹³

Con un’impostazione che ricorda la trattazione delle rivoluzioni grafiche negli autori da noi studiati, Grossi considera il codice come una “scelta fondamentale della civiltà giuridica moderna compiutamente definitasi fra Sette e Ottocento nell’Europa continentale”. A partire dal *Code civil* napoleonico del 1804, ciò che si innesta nella cultura giuridica europea, e si rende disponibile alla esportazione, è – come dice Grossi – “una *idea*”. Tanti sono infatti i possibili codici, e nemmeno

⁴⁹² Ivi, pp. 64-65; P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, cit., pp. 25-29.

⁴⁹³ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 99-100.

solo giuridici, che si possono oramai ritrovare nelle nostre società, “ma uno solo è *il Codice* che erompe in un certo momento storico e soltanto allora, frutto di una autentica rivoluzione culturale che investe in pieno e sconvolge le fondazioni consolidate dell’universo giuridico”. Questa scelta singolare, di “assoluta tipicità storica” – come dice Grossi –, “è tanto radicale da porsi quale cippo confinario nella storia giuridica occidentale segnando un prima e un poi, un prima e un poi caratterizzato da intima discontinuità”. L’incisività del codice, “modo nuovo di concepire la produzione del diritto, e quindi l’intero sistema delle fonti”, fa di questa invenzione “un’operazione ideologica e culturale di notevole compattezza”. Ciò che giunge presto a “incarnare un *mito* e un *simbolo*”, tanto da spingere Grossi a parlare “del Codice come catechismo”⁴⁹⁴.

Ciò che caratterizza l’ideale codicistico è il suo essere uno. Da questa fondamentale unità della fonte, “specchio e cemento della unità di una entità statale”, discendono la sua completezza e la sua esclusività. Il codice esprime geometrizzazione e universalizzazione: le norme “si possono legittimamente pensare come universali ed eterne quali traduzioni in regole sociali di quell’armonia geometrica che sorregge il mondo”. Si comprende allora l’importanza del codice nel mito – come lo chiama Grossi – del monismo giuridico, nonché la semplicità e la precisione ideali che esso offre: ciò che Grossi qualifica come riduzionismo della cultura giuridica moderna. “La riduzione del diritto in carte, in testi cartacei, è un aspetto peculiare della storia del diritto moderno nel suo momento di piena maturità”. Tuttavia – dice lo storico del diritto – il codice è anche il segno di una grande illusione: “poter fissare – magari per sempre – il divenire giuridico”, rispetto alla cui formazione spontanea si nutre un’inguaribile sfiducia, “con la conseguente esigenza di un suo controllo da parte della ‘politica’, se non – addirittura – di una sua monopolizzazione da parte dello Stato”⁴⁹⁵.

Cade qui, nel ragionamento di Grossi, il problema della testualità. “Già, perché il Codice è divenuto un testo, un testo cartaceo”. La lettera scritta sulla pagina raccoglie ora tutte le possibili forme (*ideai*) del giuridico: il codice esprime la “presunzione aberrante che si sia riusciti a inglobare tutto il diritto in un libro e nella massa di articoli in esso contenuti”. Grossi dice esplicitamente che è tramite la “testualità, cioè la riduzione del diritto in un testo cartaceo” che si realizza l’ideale di perfetto controllo da parte dell’autorità centrale: l’unica detentrica del potere produttivo del diritto conta oramai sull’impossibilità di eludere il comando da parte del cittadino, godendo quel comando – scritto chiaramente in un testo – del pregio indiscutibile della conoscibilità e della certezza”. Dalle parole dello storico emerge, così, l’immagine mitologica moderna del *diritto come testo*: “tutto il

⁴⁹⁴ Ivi, pp. 85-88, 93, 101.

⁴⁹⁵ Ivi, pp. 93, 98-99, 145.

diritto può e deve essere ridotto nella pagine di un succinto libriccino, inchiodato in una raggiera di regolette chiamate articoli (o paragrafi), dove chiaramente sono fissati principii e comandi”⁴⁹⁶.

Possiamo allora leggere le seguenti righe riassuntive di Grossi, le quali inquadrano il ruolo della testualità in quella che possiamo intendere come una deformazione del diritto, cioè una riduzione di quella complessità imprecisa e impura che è propria della sua vitale storicità⁴⁹⁷. Non è un caso, allora, che proprio l’astrazione e la rigidità del testo codicistico calato dall’alto siano qui contrapposte ad una forma di diritto sorgente dal basso, riottosa al controllo stretto, come la consuetudine (su cui torneremo).

Proprio perché legale e formale, il diritto statale moderno cala e si seppellisce sempre in un testo. Noi giuristi sappiamo bene come da questo spasimo di *testualità* e da questa ingabbiatura in *testi* sia uscita malridotta la vecchia fonte primigenia, la consuetudine; come manifestazione particolaristica, come voce saliente dal basso, come voce che resta voce con tutto il suo carico di incertezza e di elasticità, è certamente la meno controllabile delle fonti, la più irriducibile; e l’impietoso diritto statale moderno non ha mancato di trarne rigorose conseguenze consentendo sostanzialmente soltanto una consuetudine *secundum legem*, che, ripetendo quanto il legislatore aveva già fissato, era devitalizzata quale fonte e soprattutto resa innocua. Il diritto dello Stato esige la scrittura, deve diventare testo: perché è autoritario, perché si concreta in un comando (con previsioni precise nella ipotesi di disobbedienza), perché il comando deve essere obbedito e lo può essere unicamente se è chiaro e certo. L’acme di questo processo testualizzante, che progredisce e si ingigantisce per tutto l’itinerario del diritto moderno, è il *Codice*, il grande movimento di codificazione generale che si matura e si consolida per tutto il secolo XIX e di cui prima e compiutissima manifestazione è la codificazione napoleonica in Francia.⁴⁹⁸

Grossi si dimostra sensibile al problema – da noi già incontrato – di traduzione e, assieme, di tradimento della vita vivente nella forma rigorosa della scrittura. A partire dal suo esempio più semplice ed evidente: quella del codice, infatti, è “una lingua nazionale, culta, letteraria, volutamente lontana dai mille localismi vernacolari, gli unici veramente graditi e comprensibili alla massa popolare”. È allora in questo grafoletto – come direbbe Ong – che si realizza la perfetta scrittura del mondo giuridico, ossia la riduzione del diritto a testo: “il diritto moderno dell’Europa continentale non è solo scritto, ma è costretto in testi organici dalla intelaiatura rigorosamente sistematica, i Codici, dettagliati al punto da poter pretendere di esaurire ogni possibile fattispecie”. La lingua colta e dettagliata, la scrittura precisa e uniforme, assieme con una sistematica intelaiatura testuale (che si serve di accorgimenti grafici ordinanti e rigorosi) sono allora strumenti

⁴⁹⁶ Ivi, pp. 115, 146, 217-218.

⁴⁹⁷ Cfr. P. Grossi, *Società, diritto, stato*, cit., p. 204 e ss.

⁴⁹⁸ Ivi, pp. 290-291.

indispensabili di quel formalismo di cui Grossi denuncia la potente astrazione. Ci pare allora non casuale che lo storico fiorentino immagini quel diritto testuale “galleggiare sulla società”; la stessa immagine, infatti, sceglie Illich per esprimere l’effetto astraente della rivoluzione scribale del XII secolo, che segna anch’essa un prima e un dopo nella cultura europea: dopo di essa – dice appunto Illich – “il testo ha già cominciato a galleggiare sopra la pagina”⁴⁹⁹.

11.4. L’invenzione giuridica come lettura

Il tema grafico, in un senso generale e ampio, è – come abbiamo visto – variamente intrecciato nelle tesi di Grossi. Se la lingua come strumento di comunicazione serve quale perfetto “schematismo figurale” – come direbbe Robilant – per il diritto, la testualità esprime invece un suo possibile esito, e precisamente quello astratto e formalistico criticato dallo storico fiorentino come mitologia giuridica. Come vedremo ora, il tema della scrittura ritorna come immagine positiva del diritto, nel suo lato per così dire ricettivo di lettura. Leggere il diritto significa per Grossi ritrovarlo nel tessuto sociale: significa, cioè, scoprirlo nella cultura, nel senso in cui la scienza antropologica intende il termine. Entriamo così in una figura radicalmente alternativa a quella, formalistica e astratta – e perciò colpita dalla *pars destruens* delle tesi di Grossi –, del diritto come testo che galleggia sopra la società. Tra le metafore usate dallo storico giurista per disegnare la nuova figura, la più importante è quella di “invenzione del diritto”. Di questa *pars construens* delle posizioni di Grossi seguiamo allora le linee principali, interessati tuttavia – più che alla ricostruzione storica e tecnica data dall’Autore – a domandare della sua prospettiva.

Grossi evidenzia la novità di fondo che segna il secolo scorso nella concezione del rapporto tra diritto e società. Segno discriminante ed espressivo del nuovo sentire giuridico sono le carte costituzionali posmoderne: un buon esempio di quelle specificità storiche che – secondo l’Autore – occorre evidenziare dal *continuum*. Il costituzionalismo moderno, dal tardo XVII secolo al XIX, pone sì “un freno all’arbitrio del potere”, e protegge l’individuo “mediante il suo rafforzamento con situazioni soggettive non soffocabili”; in esso “hanno preso forza, sempre più forza, quei diritti fondamentali che riteniamo tuttora un nostro inabdicabile patrimonio etico-politico”. Tuttavia, ciò che contesta Grossi è l’astrazione di fondo, nonché (con un’evidente retroversione) l’iniquità ideologica. Sulla spinta delle scienze fisiche e matematiche, si tenta di “indagare e scoprire la natura genuina dell’uomo”, ma ciò significa risalire oltre le alterazioni storiche, ad uno stato dunque pre-storico che riveli la sua “struttura incontaminata”. “Lo stato di natura è proposto come un mondo di

⁴⁹⁹ Ivi, pp. 58, 109; Id., *Ritorno al diritto*, cit., pp. 32, 58; I. Illich, *Nella vigna del testo*, cit., p. 122.

individui solitarii, assolutamente liberi ed eguali, dove libertà è mancanza di interferenze dagli altri individui e uguaglianza è uguale sottrazione di ognuno a forme di potere, ciascuno investito dalla divinità (la vaghissima divinità di un mondo sostanzialmente secolarizzato) del diritto/dovere della autoconservazione”. Il soggetto è astratto da ogni connessione sociale: “si poneva a fondamento della nuova società un rigido individualismo, si sacralizzava come auto-conservazione l’egoismo di ognuno, si collegava strettamente proprietà individuale e libertà individuale sacralizzando la stessa appropriazione grazie alla commistione inscindibile fra il me e il mio”. In questo modo – dice Grossi – il costituzionalismo moderno fornisce “una pietra angolare per l’edificazione dell’ordine borghese”⁵⁰⁰.

Grossi usa, per il periodo moderno, l’espressione di “costituzionalismo senza costituzione”. Intende, cioè, che l’epoca moderna vede sì “un clima oramai costituzionalistico”, ma ancora immaturo nei suoi sviluppi. Le carte dei diritti – dall’esperienza inglese di fine ‘600 a quelle americana e francese del ‘700, fino a quella italiana di metà ‘800 – non sono, infatti, costituzioni in senso novecentesco, se con questo termine intendiamo “quel complesso organico di principi e regole fondamentali e supreme che un potere costituente desume dai valori portanti di un popolo in un determinato momento storico identificando così la profonda e autentica cifra giuridica di quel popolo e traducendola in una scrittura complessa e dettagliata”. Pur nelle diversità dei retroterra storici, le carte moderne esprimono – dice Grossi – un medesimo clima culturale: esse raggiungono, certo, “l’abbattimento dei vincoli di ceto” e riconoscono al soggetto il “sicuro esercizio di diritti costituenti l’espressione e il presidio della sua personalità”; tuttavia, restano ancorate ad un artificioso modello metastorico, in cui individui “uguali e perfetti” godono di “diritti soggettivi fondamentali” espressi in un suadente (ma formalistico) “catalogo”. Nello “stato monoclasse” pre-novecentesco – dice Grossi – proprietà privata, libertà contrattuale e uguaglianza formale delle parti esprimono il clima garantista di una società borghese in rapida espansione. L’astrattezza tende “sostanzialmente a conservare la ricchezza nelle mani di chi la deteneva, tutelando sempre e comunque l’abbiente, ossia il solo cittadino meritevole di attenzione nella civiltà borghese”. A quest’abile strategia politica, ammantata da una “solerte propaganda di regime”, il costituzionalismo moderno offre – dice Grossi – una “appropriata cosmesi giuridica”⁵⁰¹.

Se le “carte” – orientate a un preteso meta-storico stato di natura, modellate su un soggetto assolutamente astratto e protagonista di una meta-storia mai effettivamente vissuta dal genere umano – non potevano che essere percorse dal vizio grave dell’astrattezza, i nuovi riusciti tentativi che popolano il corso del Novecento

⁵⁰⁰ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 177-183; Id., *L’invenzione del diritto*, cit., pp. 39-42.

⁵⁰¹ Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 186-192; Id., *L’invenzione del diritto*, cit., pp. 8-12, 26-29, 41-42.

intendono proporsi quali lettura della società nella sua effettività storica, ossia di un determinato ordine storico sorpreso nella sua storica concretezza e, quindi, nella sua effettiva complessità, senza che strategie progettuali forzassero e alterassero artificiosamente il reale paesaggio socio-giuridico. Valori, interessi, bisogni effettivamente circolanti in quella realtà storicamente concreta che è un popolo vivente in un certo tempo e spazio hanno la loro traduzione in un testo che non è più un catalogo statico di situazioni soggettive astratte, bensì una norma giuridica suprema disciplinatrice della umana convivenza. Si deve ripetere – e, quindi, sottolineare – che si tenta di disegnare l'intelaiatura giuridica di un tessuto storico, di una storia vivente, senza sottoporla a contrazioni artificiali, a semplificazioni mortificatrici della sua concretezza. La complessità della società, oramai pienamente recuperata nel pluri-classismo della strutturazione sociale novecentesca, trova il suo specchio fedele nelle Costituzioni del Novecento, dove il termine “Costituzione” vuol segnare una differenziazione sostanziosa rispetto alle vecchie “carte”.⁵⁰²

Col costituzionalismo del secolo scorso, si assiste – secondo Grossi – ad un “ritorno al diritto”. Prendendo ad esempio la Costituzione italiana del '48 – ma riconoscendone l'appartenenza ad uno spirito giuridico diffuso –, Grossi afferma la novità di voler “leggere la società nei suoi valori, negli interessi in essa diffusi, nei suoi fatti di vita”. È infatti la vita del “cittadino comune” ad essere rispecchiata nella carta costituzionale: essa “vuole proporsi quale indispensabile breviario giuridico trattando di religione e di cultura, di paesaggio, di salute e di educazione, di strutture economiche e di formazioni sociali”. La metafora della lettura del tessuto sociale è a Grossi particolarmente cara: la costituzione è pensata come preesistente “alle istituzioni del potere; essa, infatti, esiste prima di essere scritta, fatto originario della comunità radicato negli strati più profondi di essa”, di cui il testo della carta è “unicamente una manifestazione”. Nel testo, dunque, trova espressione e riconoscimento, come in un breviario, una realtà fattuale o – come anche dice Grossi – una “dimensione costituzionale”: per i Padri costituenti, si tratta di “leggere nel gran libro della storia, *conoscere* e tradurre in principii”. In questa “Costituzione che nasce dal basso” grossi vede allora un atto di invenzione, da intendersi come antitetico rispetto a quello di creazione⁵⁰³.

È da questa contemplazione di quanto avviene in basso che si può conseguire un vero *ordinamento*. S'intende che, con questa grezza locuzione avverbiale “in basso”, si vuole solo icasticamente rendere lo spazio genetico della dimensione giuridica, che è alle radici profonde di una comunità, che esprime quelle radici consistenti in valori orientativi dall'autentico carattere identitario. Siamo qui, pertanto, in una visione addirittura opposta a quella che chiamerei stringatamente illuministico-giacobina: mentre lì il diritto è *creazione* del potere politico (per quanto rappresentativo), si identifica in una volontà creativa e nasce in alto

⁵⁰² Id., *L'invenzione del diritto*, cit., p. 33. Cfr. A. Bixio, *Il primato dell'“inventio” e il costituzionalismo posmoderno di Paolo Grossi*, in “Sociologia – Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali”, LII, 1, 2018, pp. 73-88.

⁵⁰³ Id., *Ritorno al diritto*, cit., pp. 13-14, 31-32, 67-72.

e dall'alto si proietta sui chiamati all'obbedienza, qui il diritto è frutto di una *invenzione*, di uno sguardo che mira al basso e in basso lo scopre; lì c'è *volontà* e *comando*, al quale consegue una secca indiscutibile obbedienza; qui c'è quell'atto di umiltà che è sempre *conoscere* e *riconoscere*, al quale consegue l'osservanza dei consociati (atteggiamento duplice, perché in esso l'obbedienza non può non avere venature di persuasione).⁵⁰⁴

Per Grossi, dunque, i costituenti “inventano” il contenuto dei futuri articoli: essi sono chiamati ad “una fervida attività *inventiva*”. Le espressioni usate dallo storico divengono “più chiare se si dà loro il significato che ha, nell'originario latino, il verbo *invenire* con i suoi derivati: cercare e trovare. Una attività consistente nel *creare* non si addice a una realtà fondamentale quale il diritto, che è già scritto, sia pure negli strati più profondi dell'esperienza; che è, però, sempre da decifrare e che va, pertanto, cercato e trovato”. “Inventori” vale allora – per Grossi – “cercatori” di diritto nel vivo della società, ossia nella sua “dimensione giuridica”⁵⁰⁵.

Da questa impostazione, seguono allora alcune importanti precisazioni. Se il testo costituzionale è – per Grossi – soltanto una manifestazione superficiale di un *humus* giuridico profondo, è chiaro che quella storica attività inventiva che consiste nella sua scrittura non esaurisce “tutta la dimensione costituzionale della Repubblica, viva e vitale anche nell'ordine ordinante, non scritto ma vigoroso, formante la cosiddetta Costituzione materiale”: ossia quei complessi orientamenti che ispirano i rapporti sociali, economici, religiosi, culturali. Detto altrimenti: “se i principi espressi possono rilevarsi agevolmente perché affiorano – direttamente o indirettamente – alla superficie testuale, vi sono – però – dei principi privi di manifestazione ma presenti nella Costituzione materiale e carichi di qualità fecondanti per tutta la dimensione costituzionale”. A questa nuova invenzione, è dunque chiamata – per Grossi – l'attività interpretativa della giustizia, e per prima la “Corte Costituzionale quale suprema istituzione di garanzia”: ciò che porta l'autore a parlare di “giudizialità” del diritto. Il testo normativo costituzionale non sarebbe dunque concepito – secondo lo storico del diritto – con “confini invalicabili”; al contrario, “i principi espressi dalla Carta non possono non avere, grazie alla loro duttilità, una forza espansiva *corrispondente* alla loro capacità di *corrispondere* ai possibili mutamenti nel tessuto dei valori fondanti”⁵⁰⁶.

11.5. Il fare normativo della consuetudine. Grossi rilegge Bobbio

⁵⁰⁴ Id., *Oltre la legalità*, cit., pp. 105-106.

⁵⁰⁵ Id., *L'invenzione del diritto*, cit., pp. 67, 82.

⁵⁰⁶ Ivi, pp. 66-71, 82-83.

È utile rievocare qui il commento introduttivo che Grossi fa al saggio di Norberto Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*⁵⁰⁷. La rilettura del testo del giurista torinese operata da Grossi, infatti, pone in evidenza alcune importanti affinità di veduta e, così, permette a noi di ripercorrere e di precisare temi decisivi del pensiero di Grossi. Su tutti, la figura di una normatività dal basso, che origina dal fare comune, come progressivo emergere di una regolarità “intrisa” – come direbbe Grossi – nel tessuto sociale. Inoltre, il problema definitorio della consuetudine – notano gli Autori – è occasione per una critica della teoria giuridica, ossia della scienza del diritto: una piega del percorso per noi interessante.

Così comincia Bobbio nel 1942:

[...] l’edificio costruito dalla scienza giuridica ottocentesca è oramai dovunque in rovina. Esso poggiava essenzialmente sopra due caposaldi: lo *statualismo*, vale a dire la concezione che potremmo chiamare della monopolizzazione del diritto da parte dello stato, secondo la formula: non vi è altro diritto che il diritto statale; e il *legalismo*, vale a dire la concezione che, adottando la stessa metafora, potremmo definire della monopolizzazione del diritto da parte della legge, secondo l’altra formula: non vi è altro diritto nello stato che il diritto legislativo.⁵⁰⁸

Per il pensiero giuridico della modernità – stando alla scansione cronologica proposta da Grossi – Bobbio parla esplicitamente di “stretta dommatica statualistica e legalistica”. Essa, secondo il giurista torinese, sarebbe caratterizzata da esigenze “di unificazione e di semplificazione dell’esperienza giuridica, che sono nello stesso tempo esigenze di autorità e d’ordine”. Il dogma base del pensiero giuridico ottocentesco – dice Bobbio – è “il cosiddetto dogma volontaristico”: il diritto è “prodotto della volontà umana”, in perfetta coerenza con la tesi dello stato come “produttore per eccellenza del diritto” e della legge come “fonte giuridica esclusiva”. Il diritto, così, si riduce a comando generale sanzionato, ossia si carica di quei “tre ingredienti fondamentali della imperatività, della coattività, della generalità”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, Giappichelli, Torino 2010, con *Introduzione* di Paolo Grossi. Il saggio è pubblicato per la prima volta nel 1942. I temi di consuetudine e fatto normativo saranno successivamente oggetto di una nuova e specifica trattazione da parte di Bobbio: N. Bobbio, voce *Consuetudine (Teoria generale)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1961; N. Bobbio, voce *Fatto Normativo*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1967. Entrambi questi contenuti saranno ripresi alla voce *Consuetudine e fatto normativo*, in N. Bobbio, *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino 1994. Sul pensiero di Bobbio, vedi T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli, Roma 2000. Per una critica del testo di Bobbio qui discusso, vedi nel volume S. Zorzetto (a cura di), *La consuetudine giuridica. Teoria, storia e ambiti disciplinari*, ETS, Pisa 2008, il saggio P. Chiassoni, *Tre buoni filosofi contro i cattivi costumi (giurisprudenza analitica e teoria della consuetudine)*, pp. 63-107; nel volume G. Bombelli, P. Heritier (a cura di), *I volti molteplici della consuetudine*, vol. 1 – *Origini*, Mimesis, Milano 2023, i saggi P. di Lucia, *Il mistero della consuetudine. Rileggendo Bobbio filosofo della normatività*, pp. 17-55; G. Bombelli, *Consuetudine. Su alcuni profili cognitivi*, pp. 91-119.

⁵⁰⁸ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., p. 1.

⁵⁰⁹ Ivi, pp. 2-3, 10.

Grossi commenta: “il nemico da battere [...] è il complesso di quelle che io non ho avuto esitazione a chiamare ‘mitologie giuridiche della modernità’, al cui centro stanno la mitologia dello Stato e quella della legge, Stato e legge espressione dello spirito volontaristico, espressione di un sistema di potere che si traduce in apparato, in comminazione di sanzioni, in esercizio di coazioni”⁵¹⁰.

Da questa “battaglia” teorica – come la definisce Bobbio –, ad emergere sono “concretezza, storicità” del diritto. Tema importantissimo per Grossi, che infatti pone l’accento sull’effetto novatore che una prospettiva storica ha sul problema teorico delle fonti del diritto: se nella visuale moderna il problema è poco sentito, visto “il rigido monismo giuridico”, ora esso manifesta tutta la sua attualità⁵¹¹.

È dunque nell’impegno teorico rivolto al tema decisivo delle fonti del diritto, che Bobbio chiama al dialogo alcuni “concetti aperti” – per usare qui un’espressione di Remotti –, ovvero capaci di allargare lo sguardo oltre le “incrostazioni d’origine statualistica e legalistica”. È allora evocato il concetto di “istituzione”, che “fa da veicolo all’allargamento della sfera giuridica al di là e al di qua dello stato”. Si possono così contemplare “altre forme associative che pretendono di possedere una struttura giuridica e una capacità di produrre diritto per la propria organizzazione e per la regolamentazione dell’attività dei loro membri”. Ed è evocato il concetto di “ordinamento giuridico”, anzi di ordinamenti al plurale. “Il diritto non è una regola astratta, ma è posto e vige in funzione di un’organizzazione sociale; quindi, è quel complesso o sistema di regole attraverso cui una pluralità di individui si salda in una società organizzata”. Perché si possa parlare di ordinamento, occorre che nella società si realizzi una “concentrazione di autorità” (non necessariamente personale, cioè detenuta da una persona o da un gruppo di persone; ma anche potenzialmente tradizionale, cioè espressa dalla tradizione immemorabile). Quando la società è “organizzata e non somma di individui”, ed esprime “un’autorità capace di dettare norme generali” che persistono e sono osservate, allora si può parlare – per Bobbio – di ordinamento giuridico⁵¹².

Si tratta di allargare lo sguardo sul complesso della “esperienza giuridica”, intesa come “mondo delle azioni che costituiscono il diritto, il diritto visto non più nella sua struttura oggettiva, ma nel

⁵¹⁰ Ivi, p. XIX. Cfr. P. di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., p. 21.

⁵¹¹ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., pp. XVIII, 10.

⁵¹² Ivi, pp. 6, 19, 26-27. Grossi ricorda che i concetti di istituzione e di ordinamento sono studiati in Italia da Santi Romano, giurista a cui – come abbiamo visto – Grossi è teoreticamente vicino. E nota altresì che, se è vero che Bobbio non cita il collega, tuttavia la sua definizione di ordinamento in questo testo avrebbe trovato il consenso di Romano. Precisiamo “in questo testo”, dal momento che la posizione teorica di Bobbio si allontanerà nel percorso successivo, come Grossi fa notare. Nella voce *Consuetudine* dell’*Enciclopedia del diritto* del 1962, l’ordinamento giuridico è visto come “un insieme di norme”. Vedi anche N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, p. 159. Cfr. S. Romano, *L’ordinamento giuridico*, cit; G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, cit., pp. 46 e ss. Sull’istituzionalismo francese vedi A. Scerbo, *Istituzionalismo giuridico e pluralismo sociale. Riflessione su alcuni filosofi del diritto francesi*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008; S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020.

suo costituirsi”. Come dice Grossi, l’espressione “esperienza giuridica” è preziosa per Bobbio, per “l’ampio respiro che essa infonde alla dimensione giuridica, tolta dalle secche di un arido universo di norme e restituita al mondo vario, complesso, vivace delle azioni”. Guardare il mondo del diritto, ossia la “dimensione giuridica”, in questa nuova prospettiva implica – dice Bobbio – “tanto il pluralismo degli ordinamenti – l’esperienza giuridica non si esaurisce nella statualità, ma si estende a tutto il mondo sociale –, quanto il pluralismo delle fonti – l’esperienza giuridica non termina col diritto legislativo, ma si moltiplica per mezzo di altri fatti capaci di produrre regole obbligatorie”. Sul problema delle fonti, in particolare, Bobbio aggiunge che esse sono “virtualmente infinite, come è infinita l’iniziativa e l’originalità della storia”⁵¹³.

Si ricorda qui che Grossi vede il “diritto come storia vivente” di una società. “Chi lo coglie come norma, come comando, è portato a valorizzare il momento e la qualità del comando trascurando come appendice passiva, irrilevante o quasi, il distendersi della regola nel tempo e nello spazio”. Al contrario, per Grossi il diritto è – come abbiamo visto – incarnato nella vita sociale. A questa visione giova proprio il concetto di ordinamento, “giacché l’ordinamento si intride con la materia sociale da ordinare, e il tessuto sociale diventa anche tessuto giuridico, vestimento giuridico quotidiano, esperienza”⁵¹⁴.

Si giunge, dunque, all’individuazione di un “diritto spontaneo, immediato, non volontario” qual è il diritto consuetudinario. All’origine di questo diritto non c’è l’atto di una volontà dominante (non può dunque valere il principio volontaristico), bensì il fatto naturale e non cosciente, benché frutto dell’attività dell’uomo, di una tradizione: è la *traditio* immemorabile l’autorità che sta dietro il diritto consuetudinario. Bobbio intende che il processo di formazione della consuetudine è sì costituito da una moltitudine di atti conformi, i quali reggono la qualifica della volontarietà; tuttavia, sino a che la tradizione non è formata è impossibile che essa tradizione sia voluta: dunque, “o la tradizione è *in fieri*, e allora i singoli atti che pur vogliono l’azione singola non possono volere la tradizione; o la tradizione è formata, e allora l’atto singolo vuole sì la tradizione, ma non concorre a formarla”. Pertanto la tradizione è incosciente nel suo farsi e finisce per “imporsi alla volontà”.

⁵¹³ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., pp. XVIII, 10, 24. Cfr. P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., pp. 21-22. Sull’esperienza giuridica – che è espressione di Giuseppe Capograssi - vedi G. Capograssi, *Studi sull’esperienza giuridica*, in M. D’Addio, E. Vidal (a cura di), *Opere*, vol. II, Giuffrè, Milano 1959. Cfr. A. D’Auria, *La scienza giuridica come sistema vitale in Giuseppe Capograssi*, Editoriale scientifica, Napoli 2008; P. Grossi, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi*, in “Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto”, vol. 83, fasc. 1, 2006, pp. 13-40.

⁵¹⁴ P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, cit., pp. 98-99. Greco nota la vicinanza delle prospettive di Grossi e di Bobbio (facendo esplicito riferimento al testo di Bobbio qui discusso), “accomunati da questa medesima convinzione”: “il diritto non è mai riducibile totalmente alla dimensione volontaristica e potestativa e conserva una dimensione – che può essere chiamata ordinamentale o istituzionale –, la quale (ri)emerge ogni qual volta il sistema formalizzato entra in crisi”, T. Greco, *Storicità del diritto*, in A. Ballarini (a cura di), *Storicità del diritto*, cit., p. 151 (nota 27). Sul ruolo della prassi economica come creatrice – tramite i giuristi pratici – di nuovo diritto (dunque di là dal monopolio statale del diritto come legge) vedi P. Grossi, *Società, diritto, stato*, cit., pp. 288 e ss.

“La consuetudine – conclude Bobbio – non è un atto o un complesso di atti, ma è un fatto naturale che si svolge nel tempo”⁵¹⁵.

Spiega Bobbio:

[...] per quanto il processo della consuetudine risulti dalla successione di singoli atti, l'autorità della tradizione, che è ciò che costituisce il diritto consuetudinario, non deriva dagli atti né dal complesso degli atti voluti ciascuno per se stesso, ma dal fatto, puramente naturale, cioè non voluto ed inconscio, che questi atti sono stati ripetuti per una logica implicita negli atti stessi durante un lungo e immemorabile periodo di tempo.⁵¹⁶

Grossi marca il fatto che Bobbio contesti esplicitamente il “pregiudizio d'origine statual-legalistica”, che considera il fatto incapace di trasformarsi in diritto senza una prioritaria qualifica giuridica, dunque senza essere già diritto: “Bobbio non ha dubbi nel cogliere nel fatto, a certe condizioni, una assoluta autonomia”. Questa è espressa dal principio di effettività, secondo cui – spiega Bobbio – “il fatto anteriormente ad ogni qualificazione formale viene riconosciuto come una forza costitutiva di diritto”. Occorre non snaturare, con pregiudizialità dogmatiche (o mitologiche, come direbbe Grossi) la “genuina giuridicità” del fatto consuetudinario. Pertanto, la domanda sul fondamento della consuetudine, ossia sul fondamento giuridico della sua validità e obbligatorietà, è – per Bobbio – mal posta: essa presuppone un punto di vista legalistico e, in definitiva, intende privare la consuetudine del suo valore costitutivo, relegandola ad un valore solo ricognitivo di una regola preesistente. L'obiezione di Bobbio è invece “l'autorità sociale della tradizione e quindi la costitutività normativa di una ripetizione costante ed uniforme”⁵¹⁷.

Il diritto consuetudinario è un fatto normativo, e come fatto vale in quanto si fa: in esso validità ed efficacia coincidono. Non vi è quindi un fondamento al di fuori della consuetudine, perché la consuetudine ha il proprio fondamento in se stessa, nel suo stesso farsi; la sua ragion d'essere sta nell'osservanza che la costituisce e la mantiene in vita.⁵¹⁸

⁵¹⁵ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., pp. 30-33.

⁵¹⁶ Ivi, p. 32. Nel testo dedicato al diritto medievale, Grossi descrive così la consuetudine (citando esplicitamente il passo di Bobbio): “La consuetudine [...] come ci ricorda il filosofo, anche se essa risulta dalla successione di singoli atti umani, ‘non è un atto o un complesso di atti, ma è un fatto naturale che si svolge nel tempo’, e il fatto sta proprio nella ripetizione quasi sempre inconscia, per una lunga durata, di un certo comportamento. Essa non attiene al singolo, giacché non è il singolo il soggetto della memoria e della durata ma la pluralità verticale e orizzontale, la stirpe e il gruppo; unicamente al loro interno il singolo è l'inconscia cellula della consolidazione dell'uso. Essa si organizza dal basso e dal particolare: anche se può estendersi e generalizzarsi, nasce però sempre da una microcoagulazione collettiva e tende a impregnare di sé le strutture; da voce di un gruppo, tende a vincolarsi alla cosa, a scriversi sulla cosa”, P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 88.

⁵¹⁷ Ivi, pp. XXII-XXIV, 35-36, 47-48.

⁵¹⁸ Ivi, p. 48.

Come nota Grossi, la consuetudine, colta “nella sua reale misura giuridica”, è un banco di prova per la teoria del diritto, dacché proprio il carattere non volontario del processo formativo della *traditio* impone di “rimuovere la dogmatica credenza che il diritto – dimensione umanissima – non può che discendere da atti di volontà”. Agli occhi di Grossi, Bobbio “cerca di leggere il proprio tempo e segue con attenzione le trasformazioni che in questo sono scritte o si stanno scrivendo”. Uno dei segni caratterizzanti questo tempo postmoderno – dice ancora Grossi – è “il canone vincente della effettività”. E cita la frase forte di Bobbio: la dottrina cerca di “eludere la constatazione, sempre più ovvia, che il diritto nasce dal fatto e non ha altro fondamento se non il fatto che esiste e s’impone”⁵¹⁹.

La tesi della naturalità del fatto consuetudinario, ovvero del suo carattere sì umano ma involontario e incosciente, è legata alla tesi del valore costitutivo della consuetudine rispetto al nuovo diritto, e non invece ricognitivo di un diritto preesistente. Occorre ammettere – dice Bobbio – che “il processo di formazione della norma proceda di pari passo col naturale formarsi del fenomeno consuetudinario”. Bobbio esclude dunque, dagli elementi che concorrono a formare la consuetudine giuridica, la cosiddetta *opinio iuris seu necessitatis*, ovvero il “requisito interno o spirituale o psicologico” (ritenendo invece effettivo solo il “requisito esterno o materiale o fisico” della ripetizione). Con l’espressione *opinio iuris seu necessitatis*, la dottrina comune – dice Bobbio – intende che “ogni singolo utente deve compiere l’atto formativo della consuetudine con la convinzione o credenza o sentimento o coscienza che sia necessario cioè obbligatorio, perché conforme a una norma giuridica”⁵²⁰.

Alla dottrina normale, il giurista torinese oppone una distinzione tra “il processo di *formazione* che conduce alla produzione della norma, e il processo di *conservazione* che ne mantiene l’efficacia”. La formazione della norma consuetudinaria è involontaria: *in fieri*, non è possibile volere la tradizione; la conservazione della norma consuetudinaria, invece, è sorretta dall’*opinio iuris*, che dunque “ne garantisce l’efficacia”: essa presuppone una tradizione già formatasi naturalmente. Tuttavia, distinguere formazione e conservazione nella consuetudine è arduo, dacché

⁵¹⁹ Ivi, pp. XXV-XXVI, 68.

⁵²⁰ Ivi, p. XXV, 53-58. L’eliminazione del requisito psicologico operata da Bobbio – dice Grossi – viene “argomentata, motivata, attuata in modo deciso e reciso”. Bobbio denuncia il “circolo vizioso” della dottrina comune: “da un lato si considera l’*opinio* come elemento costitutivo della norma consuetudinaria, ciò che in altre parole significa: l’*opinio* è un presupposto necessario dell’obbligatorietà; dall’altro, si definisce l’*opinio* come convinzione di sottoporsi ad una norma giuridica, ciò che in altre parole significa: l’*opinio* presuppone un obbligo preesistente”. Così commenta Giovanni Bombelli, riassumendo l’esito del ragionamento di Bobbio: “la posizione bobbiana ha il merito di mettere in luce un’aporia. Per un verso, infatti, la ‘credenza’ non può riferirsi a una norma già positivamente presente nell’ordinamento: in tal caso la prassi consuetudinaria risulterebbe inutile in quanto non rivestirebbe natura nomopoietica. D’altro canto essa non può vertere su un errore: ciò, infatti, genererebbe il paradosso in virtù del quale una norma nasce dalla credenza erronea circa la sua sussistenza formale”: G. Bombelli, *Consuetudine*, cit., p. 105. Rimandiamo al saggio di Bombelli per una rilettura e per un possibile superamento della critica bobbiana in chiave cognitiva. Cfr. P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., pp. 39-40.

esse “hanno luogo attraverso lo stesso processo della ripetizione”: sempre e solo dalla ripetizione del comportamento, dunque, sarebbe possibile provare – dice Bobbio – l’esistenza dell’*opinio*⁵²¹.

E valga, a conferma, l’esperienza giuridica, la quale, quando ci pone innanzi una norma consuetudinaria, ci presenta una regola sorta per imprescindibili esigenze sociali da un determinato stato di fatto e diventata a poco a poco norma obbligatoria per la costante e uniforme ripetizione da parte di una generalità di persone; le quali, mentre si obbligano, ignorano di obbligarsi in nome di una regola costituita, che, d’altronde, non esiste ancora perché essi stessi contribuiscono a formarla, ma contraggono unicamente un’obbligazione di fatto o naturale, che solo il tempo o la tradizione trasformerà in obbligazione generale e astratta, allorquando la serie di ripetizioni sarà tale da avere ingenerato, mediante la forza dell’esempio, la convinzione o la credenza che osservare la regola sia obbligatorio.⁵²²

Le imprescindibili esigenze sociali di cui parla Bobbio esprimono le regole essenziali ad un gruppo sociale: essenziali, cioè, “alla costituzione e alla conservazione del gruppo”. Precisa Bobbio che, per regola essenziale, intende quella regola senza la quale “il gruppo, in quel determinato stadio della sua evoluzione storica, non potrebbe attuare il fine per cui è sorto; o più genericamente, è quella regola che pone in essere i rapporti necessari di convivenza”. Grossi fa notare la prospettiva propriamente storica che è qui assunta: espresso nel vivo tessuto sociale, il diritto – dice Grossi – “non può che germinare nella concretezza della storia, ossia nella concretezza di specifiche situazioni spaziali e temporali”. Il diritto – dice Bobbio – è “fenomeno storico”. Questo fa sì che in ogni comunità si realizzi – per opera dell’autorità sociale: volontà dominante o tradizione – una specifica selezione, che conferisce ad alcuni tra i molteplici rapporti e fatti una maggiore urgenza e dunque una maggiore imperatività. “Ogni gruppo ha il suo diritto, il che vuol dire che ogni gruppo considera essenziale alla propria conservazione un certo complesso di regole che un altro gruppo, in altra situazione storica, considera indifferenti: l’essenzialità costitutiva della giuridicità non è una regola a priori, ma un fatto storico”⁵²³.

La conseguenza perfetta – dice Grossi – di questo percorso teorico è precisamente il punto di arrivo di Bobbio: la pluralità e l’indipendenza degli ordinamenti giuridici. Dice Grossi: “Disfattosi dello statalismo come di un vestito troppo stretto per il diritto e per il giurista, è in una folta pluralità di ordinamenti giuridici che deve essere individuata l’espressione normale della giuridicità”. La modernità – prosegue Grossi – quando ha imposto “l’ordinamento totalitario e monistico dello Stato ha preteso di risolvere il rapporto con gli altri ordinamenti nella scansione di una relazione

⁵²¹ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., pp. 60-61.

⁵²² Ivi, p. 59-60.

⁵²³ Ivi, pp. XXVI, 82-86. Nella essenzialità della regola, Bobbio ritrova la principale differenza tra diritto e costume: quest’ultimo esprime regole inessenziali. Cfr. p. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., pp 45-46.

gerarchica, quasi che il rapporto si esaurisse unicamente al suo interno”. Bobbio ha il merito, secondo Grossi, di vedere in questo “una violenta distorsione verificatasi sul piano della effettualità storica”⁵²⁴.

Bobbio afferma che, “in linea astratta”, il diritto consuetudinario è da porre “sullo stesso piano di validità del diritto legislativo, del diritto giudiziario e via dicendo”. Tuttavia, da un punto di vista di concreta esperienza storica, “non si incontrano sistemi giuridici teorici” – dice Bobbio – bensì ordinamenti in conflitto: in seguito ad “una sedimentazione giuridica di norme appartenenti ad ordinamenti precedenti”, l’ordinamento più forte cerca di incorporare o ripudiare o riconoscere (e dunque controllare) le norme degli ordinamenti più deboli. Spiega Bobbio: “Si può dire che l’avvento della supremazia della legge sulla consuetudine sia un episodio della lotta vittoriosa sostenuta dall’ordinamento statale, totalitario e accentratore, contro gli ordinamenti parziali e decentrati”⁵²⁵.

Ma è pur sempre da avvertire – aggiunge Bobbio – che per quanto la legge statale limiti l’applicazione del diritto consuetudinario, questa limitazione non incide sulla validità del diritto consuetudinario di per sé considerato, ma esclusivamente sulla sua validità nell’ambito dell’ordinamento statale, che è appunto un ordinamento a base legalistica; il che non esclude [...] che esso continui ad avere piena validità nell’ordinamento che gli è proprio [...].⁵²⁶

Queste parole di Bobbio sono indicative – per Grossi – di una “singolare apertura teoretica” del giurista torinese. È per noi interessante il commento di Grossi, che coglie qui, precisamente, una scelta di posizione prospettica: “di considerare il singolo ordinamento quale realtà conchiusa ed autonoma, all’interno del quale è corretto guardare non con gli occhi ancora impregnati dei valori dell’ordinamento statale, ma assumendo quell’interno come l’unico punto di osservazione capace di restituire nella sua oggettività il paesaggio giuridico proprio a quell’ordinamento”. È ovvio che tale capacità osservativa del teorico giurista si applica altresì a quell’ordinamento – ora visto sullo stesso piano degli altri – che pretende di essere superiore. Anzi, è proprio in virtù di questa possibilità che Bobbio riconosce che la posizione del giurista è immersa nel “pregiudizio d’origine statual-legalistica. È necessario infatti al giurista, per l’esigenza dell’applicazione a cui è chiamato, di chiudersi in un sistema giuridico ben delimitato (il sistema tipo è appunto quello statale), al fine

⁵²⁴ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., p. XXVII.

⁵²⁵ Ivi, pp. 91-94.

⁵²⁶ Ivi, p. 95.

di distinguere con un taglio netto tutto ciò che deve valere come diritto da ciò che deve essere respinto come non diritto”⁵²⁷.

Qui giunti, possiamo oramai affrontare il taglio per noi più interessante del discorso di Bobbio riletto da Grossi, ovvero la questione della posizione teoretica. Del resto – come dice Bobbio a chiusura del testo – “la dottrina della consuetudine è un banco di prova per la teoria del diritto e una finestra aperta per l’indagine più propriamente filosofica che verte sui principi e sui presupposti”⁵²⁸. E proprio la possibilità del filosofo di vedere gli ordinamenti giuridici dal loro interno implica – come nota Grossi – l’uscita dall’ordinamento dominante: ciò che comporta una visione panoramica degli ordinamenti, ora posti “in linea astratta” sullo stesso piano comparativo. Possiamo notare che, nella descrizione qui seguita, gli ordinamenti dimostrano alcuni caratteri simili a quelli che per Augé sono gli “universi di riconoscimento”. Come ricordiamo, essi sono universi simbolici di senso, chiusi e totalizzanti, in una relazione di reciproco misconoscimento. Anche in quel caso, la posizione teorica assunta dallo scienziato antropologo gli permette di vedere e qualificare da fuori i vari universi: posizione privilegiata, da cui è possibile rientrare mantenendo un controllo critico, sì da descrivere e spiegare ciò che si osserva dall’interno di un singolo universo. È ciò che Augé definisce lo “strabismo” dell’antropologo.

Il paragone con l’antropologia non è peregrino, se anche Paolo Di Lucia – che, come Grossi, rilegge e commenta il testo di Bobbio qui affrontato – coglie un’analogia tra il metodo di osservazione adottato dal teorico del diritto e “le parole con cui Claude Lévi-Strauss descrive lo sguardo dell’antropologo”⁵²⁹. Per meglio apprezzare l’analogia, tuttavia, occorre precisare proprio la questione prospettica della scienza giuridica, così com’è indicata da Bobbio nel testo.

Con le seguenti parole Bobbio descrive la scienza giuridica:

[...] quella forma di sapere indirizzata al mondo del diritto, che, a guisa di ogni altra scienza, esplica la sua funzione della teorizzazione dei dati forniti dall’osservazione, fissandoli in concetti, raccogliendoli in classi, unificandoli in sistema, costruendo insomma una teoria o un gruppo di teorie valide a spiegar meglio una certa categoria di fenomeni osservati o a spiegarne un maggior numero [...].⁵³⁰

⁵²⁷ Ivi, p. XXVII-XXVIII, 34. Si veda una simile prospettiva o “paradigma” – per usare l’espressione di Greco sopra riportata, e riferita alla storicità come punto di vista della sul diritto – declinato da Grossi: “Noi non dobbiamo né possiamo misurare la giuridicità avendo in mano il solo metro fornito dallo Stato; dobbiamo, al contrario, rendere feconde ed effettive quelle intuizioni della scienza giuridica novecentesca che hanno teso a svincolare il diritto dall’apparato di potere statale e lo hanno collegato all’interesse della società civile”, P. Grossi, *Società, diritto, stato*, cit., p. 295.

⁵²⁸ Ivi, p. 100.

⁵²⁹ P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., p. 33.

⁵³⁰ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., p. 17. Cfr. P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., p. 25. Sul rapporto tra scienza del diritto e teoria generale, vedi il saggio B. Montanari, *Ragionare per decidere. Dalla scientia juris alla governance*, pp. 1-33, in G. Bombelli, B. Montanari (a cura di), *Ragionare per decidere*, Giappichelli, Torino 2015.

Concetti, classi, categorie, sistema, spiegazione: la posizione teorica della scienza è qui messa in luce. Per Bobbio, è importante saper esercitare la “funzione critica” rispetto alla dottrina dominante, ciò che proprio l’occasione teorica della definizione della consuetudine permette di fare, rispetto alle incrostazioni della dogmatica ottocentesca. In linea con la critica di Grossi alle mitologie giuridiche della modernità, Bobbio intende mostrare “la derivazione e i nessi” della “concezione dominante nella scienza giuridica”. In questo modo, si propone di “smantellare, da un lato, la pretesa assolutezza di quella definizione, lasciando così aperta la via ad una rielaborazione del concetto stesso di diritto, e di metterne in rilievo, dall’altro, la provvisorietà, quasi direi la fragilità, additandola come prodotto di teorie particolari, idealmente insufficienti ancorché storicamente giustificate”⁵³¹.

Pertanto, Bobbio avverte che, in uno studio davvero teorico del problema delle fonti della normatività e del diritto, non si tratta d’interpretare, ma di costruire”: ci sono “fenomeni in largo senso sociali, apparentemente diversi e di fatto lontani, da raggruppare secondo le somiglianze, da ravvicinare secondo le implicazioni, in una parola da teorizzare”. Ora, occorre – secondo il giurista – “abbracciare il più largo campo possibile d’esperienza giuridica, il che implica prima di tutto un’evasione dai limiti di un ordinamento giuridico particolare”. Come nota Di Lucia, in questo invito di Bobbio “è implicito il suggerimento di rivolgere lo sguardo al di là degli ordinamenti giuridici *dello stesso tipo* (gli ordinamenti giuridici *statali*) per osservare una pluralità di ordinamenti normativi *di tipo diverso*, come gli ordinamenti normativi delle società tradizionali e l’ordinamento normativo del diritto internazionale”⁵³².

Giungiamo finalmente alla posizione prospettica scelta da Bobbio, rivelativa di quella “apertura teoretica” che gli riconosce Grossi. Come dice Di Lucia, Bobbio “segnala un errore *epistemologico* che ha condizionato negativamente la possibilità di un’analisi adeguata del fenomeno della consuetudine nella sua complessità”. Si tratterebbe di un “equivoco” ovvero di un “errore di prospettiva”⁵³³. Leggiamo dunque la critica di Bobbio:

si può dire che i giuristi si trovano generalmente in una situazione non favorevole per lo studio del diritto consuetudinario, perché sono nella condizione di doverlo osservare non nella sua struttura originaria, ma dal punto di vista di un’altra fonte accolta come fonte primaria, e quindi con la preoccupazione di cogliervi quegli elementi che lo rendano idoneo ad essere accolto dalla fonte prevalente e ad essere inserito in un ordinamento fondato sopra una più matura coscienza giuridica. Le dottrine sulla natura del diritto

⁵³¹ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., pp. XXI, 3, 30.

⁵³² Ivi, pp. 17-18; P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., pp. 22-23 (nota 14).

⁵³³ P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., p. 32.

consuetudinario appartengono non già alla fase primitiva della evoluzione giuridica, in cui la consuetudine costituisce la fonte primaria, ma ad una fase assai tarda della formazione scientifica del sistema, quando altre fonti meno irriflesse ed immediate hanno preso il sopravvento sulla consuetudine, ed essa, di conseguenza, osservata non nel suo valore originario, ma nel suo valore attuale, presenta vari fenomeni di cristallizzazione, di involuzione, di subordinazione, che conducono necessariamente a tentarne una svalutazione e fanno sentire il bisogno di appoggiarla su un qualche fondamento estrinseco.⁵³⁴

Ora, proprio il riferimento all'osservazione scientifica tarda ed evoluta rispetto ad un momento aurorale delle società primitive spinge Di Lucia a proporre l'analogia con lo sguardo dell'antropologo, così com'è delineato da Lévi-Strauss⁵³⁵. Scrive Di Lucia: “da un lato, l'antropologo è tenuto a ‘guardare molto lontano, verso culture differenti da quelle dell'osservatore’, dall'altro lato, egli deve ‘guardare la propria cultura da lontano, come se egli stesso appartenesse a una cultura differente’”⁵³⁶. Il metodo dello strabismo antropologico, ovvero dello sguardo da lontano e dell'osservazione partecipante, appare qui una buona analogia per lo sguardo del filosofo del diritto, a cui è richiesto di guardare dall'interno di un ordinamento ma in modo critico, ossia mai completamente immersivo. Si tratta in entrambi i casi di una *theoria* panoramica. Per usare la terminologia di Augé, l'atteggiamento teorico scientifico è preteso uscire dalla “vertigine della chiusura” propria di una “cosmologia dell'immanenza”, per potervi rientrare e spiegarla da dentro.

Giova ricordare qui che Remotti invita a prediligere, nell'attività di studio propria dell'antropologia culturale, dei “concetti aperti”, che siano in grado di accogliere ed esprimere i “significati indigeni”. È interessante che Di Lucia si chieda, al termine del confronto col testo di Bobbio, se sia “possibile indagare la normatività del diritto *consuetudinario* impiegando i concetti e le categorie della teoria del diritto *statuito*”. Egli riconosce che, proprio per poter distinguere teoreticamente tra differenti forme di normatività – così come il problema della consuetudine esorta a fare – “l'indagine del diritto consuetudinario debba essere condotta mediante l'impiego di *categorie* e di *concetti autonomi e autoctoni*”. Uno degli effetti di questa nuova prospettiva, concepita come “autoctonia della teoria del diritto consuetudinario”, è comprendere – nota Di Lucia – l'imprecisione del processo di formazione della consuetudine: se il diritto statuito è determinato precisamente nel momento costitutivo, “nel caso del diritto consuetudinario, invece, l'esatta

⁵³⁴ N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, cit., pp. 40-41.

⁵³⁵ C. Lévi-Strauss, *L'antropologia di fronte ai problemi del mondo moderno*, Bompiani, Milano 2017, p. 51.

⁵³⁶ P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine*, cit., p. 33.

determinazione del momento in cui la norma si forma non è possibile”. La consuetudine non ha chiaro inizio, e la serie di atti che concorrono alla ripetizione immemore è, appunto, indefinita⁵³⁷.

L'imprecisione del diritto consuetudinario, colto nella sua storicità vivente, ci riporta ai temi già incontrati in Grossi: un diritto intriso nella società è un diritto che ne condivide la “*irriducibile* complessità” storica. “Questo pluralizzarsi di ordinamenti, questo riconoscere che il diritto nasce negli strati profondi della società, pluralizza le sue fonti e anche le de-tipicizza, ed è vistosa la loro *impurità*, ovvia conseguenza della loro fattualità”⁵³⁸.

11.6. La vitalità indefinibile del diritto

Benché mai tematizzata come tale, ma semmai evocata nella sua fecondità metaforica, la scrittura marca il percorso storico e teorico di Grossi. La posizione più propriamente critica in tema grafico è presa dall'Autore rispetto al codice, come idea unitaria veicolata dall'oggetto-testo. Grossi coglie la potenza della *reductio ad unum* rappresentata dal *corpus* testuale, e si dimostra attento all'organizzazione interna della pagina codicistica, indispensabile strumento ordinante che ha come effetto il sistema. Eppure, testo normativo è altresì la carta costituzionale, la quale non sarebbe affatto una riduzione, ma al contrario – come dice Grossi – un “atto di ragione”: manifestazione e riconoscimento dell'inesauribile dimensione giuridica della società. Scrittura e lettura sembrano avere, allora, un ruolo doppio. Da un lato, l'esteriorità e la fissità testuale permettono un'astrazione e un formalismo riprovevoli e irragionevoli, anzi addirittura mitologici; dall'altro lato, tuttavia, proprio la mentalità grafica fornisce gli esempi più virtuosi per conoscere il diritto: esso è iscritto nel tessuto sociale ed è di conseguenza letto, con un razionale atto inventivo. Occorre aggiungere, poi, che sottotraccia è la stessa scrittura storica di Grossi a permettere e giustificare queste analisi. Benché la grammatica e il linguaggio siano scelti – come abbiamo visto – quale esempio perfetto per la comprensione grammaticale del diritto, la potenza di questo *argumentum a simili* non è valorizzata fino in fondo. Non tanto, cioè, da vedere la portata normativa della scrittura e della tradizione di pratiche che essa ingenera, e in cui lo storico è immerso.

⁵³⁷ Ivi, pp. 50-51. Su un simile dibattito, relativo al “diritto muto” visto dalle categorie del “diritto parlato”, vedi R. Sacco, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Il Mulino, Bologna 2015; R. Caterina (a cura di), *La dimensione tacita del diritto*, Quaderni di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009. Per una critica filosofica, vedi P. Nerhot, *La coutume. Le droit muet*, Giappichelli, Torino 2012. Cfr. M. Borrello, P. Nerhot, *Manuale di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 109-130; R. Sacco, *Antropologia giuridica*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁵³⁸ P. Grossi, *Oltre la legalità*, cit., pp. 20, 26.

Disposti come siamo a cogliere la prospettiva metodologica di Grossi, è per noi di grande interesse la possibilità di un limite alla definizione del diritto, così come pare configurarsi via via che l'Autore indaga la sua "fattualità". Egli sostiene infatti che l'incertezza è "il prezzo da pagare per il recupero di una dimensione giuridica che sia veramente diritto, cioè realtà ben più complessa e variegata di un mero specchio della legalità legale, più ravvicinata a un insopprimibile modello giustiziale". Il giurista fiorentino usa il sintagma "diritto vivente" per esprimere il fenomeno di "espansione giudiziale" del diritto, grazie al lavoro interpretativo (cioè inventivo) rivolto al lato pratico del fare sociale. I fatti – dice Grossi – "sono riottosi a farsi ridurre e soffocare in geometrie; perché i fatti sono sempre gremiti di storicità". È questo un aspetto "impuro" – come dice ancora Grossi – del giuridico. "E storicità significa plasticità, disponibilità a farsi modellare dal costante divenire, senza aver la pretesa di interromperlo fissandolo in una sorta di modello a-temporale e quindi antistorico. Storicità significa, in fondo, umiltà di fronte alla complessità riscoperta, umiltà di fronte al mutamento e al nuovo che questo comporta". Ciò che riconosce al giuridico "tutta una buona dose di imprevedibilità"⁵³⁹.

La fisiologia del giuridico è di essere intimamente compenetrata con la fisiologia della società, ovverosia è al centro della *physis* di questa, strutturalmente partecipe di questa. Non è lo strumento coercitivo del sovrano o lo spazio per i voli teorici di un dottrinario; può *anche* esserlo, può diventarlo, ma *prima* è qualcosa di più e d'altro. Appartiene all'essere di una società, condizione ineliminabile perché quella società viva e continui a vivere come società, né si tramuti in un ammasso di uomini in perenne rissa fra di loro. Il diritto, per la sua tensione a incarnarsi, prima di essere potere, norma, sistema di categorie formali, è esperienza, è cioè una dimensione della vita sociale. Urge recuperare la giuridicità oltre lo Stato e oltre il potere, urge recuperarla alla società come realtà globale, con un recupero che è, prima di ogni altro, ufficio del giurista.⁵⁴⁰

Impegnato in questo recupero politico e magistrale del diritto, Grossi fa sua una nozione del giurista Romano, da noi già incontrato per l'espressione "mitologia giuridica". In questo caso, la nozione è quella di "ordinamento", che ha l'esplicito obiettivo di portare l'attenzione alla dimensione sociale del diritto, come ordine costitutivo che sopravanza le norme espresse, e non come comando esterno: "il diritto, prima di essere norma, prima di concernere un semplice rapporto o una serie di rapporti sociali, è organizzazione, struttura, posizione della stessa società i cui si svolge e che esso costituisce come unità, come ente per sé stante"⁵⁴¹. Il diritto come ordinamento – dice Grossi – "fa i conti con la realtà sottostante, la presuppone nella sua onticità se vuol

⁵³⁹ Id., *Ritorno al diritto*, cit., pp. 66, 82-83; Id., *Oltre la legalità*, cit., pp. 23-26, 88-90.

⁵⁴⁰ Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., p. 52.

⁵⁴¹ S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 38.

raggiungere il fine di ordinarla e non di coartarla; di conseguenza, ne registra e ne rispetta tutta la complessità”. Solo l’attenzione a “valori ed interessi circolanti in una determinata società” – dice ancora Grossi – permette la concreta attuazione del diritto come ordinamento, ossia – secondo l’Autore – “la quintessenza del diritto”. È allora nella Costituzione, nella sua “cornice di principi”, che Grossi vede uno spirito propriamente ordinamentale: “principii e metodi ben radicati nei valori generalmente condivisi da una comunità storicamente viva, capaci di offrire, in grazia dei loro contenuti, fondazioni durevoli, ma anche disponibili a riflettere i segni dei tempi che mutano”. Con la loro “carica di indefinitezza”, aperti all’interpretazione, i principi costituzionali esprimono propriamente – per Grossi – la storicità del diritto sociale⁵⁴².

Il diritto è, infatti, da considerarsi realtà radicale, che attinge alle radici di una società, manifestandosi alla superficie in forme diverse, ma che, proprio perché è realtà radicale, può svolgere la sua funzione di ordinare il sociale. Materie come la storia e la comparazione, con gli strumenti metodologici che sono stati affinati negli ultimi cinquant’anni, contribuiscono a formare un giurista critico, capace di guardare e vedere lontano e in profondità, al di sotto della coltre superficiale delle norme autoritative. Quando si guarda in profondità, si scende fino ai fatti e, più oltre, si entra nello strato dei valori supremi di una società storica. Lì è situato il diritto, lì sta il cuore del diritto e il cuore della tipicità di una esperienza giuridica, quella che innerva e dà un senso a tutte le regole, anche le più tecniche, di un ordinamento.⁵⁴³

Ora, dobbiamo notare che proprio la lettura del diritto nei “segni dei tempi”, che lo storico ha la capacità di vedere correttamente, si dimostra compromessa con la scrittura teorica. Grossi afferma che “il diritto non appartiene al mondo dei segni sensibili. Esso si affida a dei segni visibili per scopi di comunicazione, ma, in ogni caso, anche senza il loro apporto, il marchio immateriale del diritto lascia la sua traccia nella storia”. I segni a cui si riferisce Grossi possono essere – come egli stesso esemplifica – una recinzione che separa due fondi rustici, oppure una targa che segnala la sede di un’ambasciata in un determinato palazzo, o ancora i segnali di confinazione o gli ufficiali di polizia e di dogana per indicare il confine dello Stato. “Il diritto si affida a dei segni sensibili per una efficace comunicazione, ma anche senza di essi il mio fondo rustico, la sede di un’ambasciata, il territorio di uno Stato sono e restano realtà caratterizzate e differenziate dal marchio immateriale del diritto”⁵⁴⁴.

⁵⁴² P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 58-59, 65; Id., *Ritorno al diritto*, cit., pp. 10-11, 34-35, 70-71.

⁵⁴³ In M. Timoteo, *Grammatiche del diritto*, cit., p. 59.

⁵⁴⁴ Ivi, pp. 58-59; P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, cit., p. 5. Cfr. G. Berti, *Sulla “Prima lezione di diritto” di Paolo Grossi*, in “Jus”, vol. 50, 2003 - 3, Vita e Pensiero, Milano, pp. 473-483.

È difficile immaginare la realtà in sé, senza la scrittura; specialmente, poi, nella forma (*idea*) di fondo rustico, ambasciata e Stato. Così come, del resto, è difficile definire un valore in sé, senza la domanda definitoria. Del resto, la manifestazione del valore sociale è esplicitamente riconosciuta accadere nella lettera costituzionale, mentre il lavoro inventivo nella società è compreso come lettura. Non diversamente, la vita del diritto, la sua dimensione propriamente umana, è esplicitamente riconosciuta accadere nella storia, e anzi la storicità è la sua verità incarnata. In tutta coerenza, lo storico occupa allora la posizione privilegiata per la sua *theoria*. Prospettiva scientifica, che permette addirittura di valutare criticamente l'incompletezza di un'epoca storica come quella moderna, rispetto ad un percorso giuridico di cui si conosce già l'esito, inteso come suo senso.

La lettura del testo sociale, da semplice metafora, rivela qui tutta la sua portata normativa. Se Grossi è interessato alla definizione del diritto all'interno della "realtà sociale" e alla definizione giuridica di oggetti, situazioni e valori; ciò che interessa noi è semmai la normatività della definizione, in cui si scrive il mondo. A cominciare da quel pregiudizio storico della differenza tra ragione e mito, evidentemente compromesso con la scrittura alfabetica.

12. Uno scarto prospettico. L'illusione mitologica in Marcel Detienne

Nel suo studio sulla mitologia⁵⁴⁵, lo storico Marcel Detienne sceglie una linea d'indagine per noi preziosa, non solo per i possibili intrecci con il pensiero di Grossi testé incontrato, ma altresì per la coerenza confortante che dimostra rispetto alla prospettiva qui adottata. La ricerca di Detienne, infatti, intende rispondere ad una domanda apparentemente ingenua, qual è quella sull'esistenza del mito, partendo non dall'oggetto bensì dal soggetto: egli si chiede, cioè, come nasce l'idea di mito come problema e dunque la mitologia come sua scienza.

Lungo questa ricerca, lo studioso è spinto a rivolgere la sua attenzione alla parola razionale come *alter* logico del mito, vale a dire alla parola scritta in caratteri alfabetici. Questa scelta metodologica, che chiede dell'osservatore più che dell'osservato, appare a noi una scelta antropopoietica: è nel fare scientifico della mitologia che si plasma l'uomo mitico, specchio dell'uomo logico che si riconosce per differenza.

⁵⁴⁵ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2022. Per una critica dell'opera di Detienne, vedi C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., pp. 143-169. Sul rapporto tra mito e pensiero greco, vedi J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001. Per ciò che qui interessa, cfr. in particolare il capitolo 7, "Dal mito alla ragion". Cfr. Id., *Le origini del pensiero greco*, SE, Milano 2007. Per uno sguardo propriamente filosofico-giuridico sul mito, vedi G. Bombelli, *Occidente e figure comunitarie. I. Un ordine inquieto: koinonia e comunità "radicata". Profili filosofico-giuridici*, Jovene, Napoli 2013, pp. 23-130. Cfr. anche U. Pagallo, *Alle fonti del diritto. Mito, scienza, filosofia*, Giappichelli, Torino 2002.

Detienne coglie la portata rivoluzionaria, per i greci pur lenta ma irreversibile, della pratica dell'alfabeto. Egli anzi fornisce numerosi esempi antichi e moderni di quella che non esita a definire "violenza" della cultura scritta. Attraverso il suo percorso, possiamo così rievocare il nostro qui svolto, di cui sappiamo oramai cogliere l'interesse propriamente normativo.

Con il suo sguardo critico, Detienne offre infatti una conferma della normatività della scrittura qui affermata: essa orienta la prospettiva e si dimostra così decisiva nella configurazione del mondo, nascondendosi proprio nel suo stesso operare pratico. Detienne coglie acutamente, quali prodotti dell'alfabeto, la filosofia, la storia e la scienza, e non manca di rilevare le sue influenze sulla politica e sul diritto. Affiora dunque una direzione potenziale, che qui s'intende tracciare come prospettiva nomopoietica.

Ponendoci in questa visuale teorica, occorre allora prestare attenzione proprio alla tradizione in cui si inserisce la storia stessa. Sarà quindi nostro interesse, nel percorso guidato da Detienne, esercitare la nostra critica alla scrittura del suo sapere e al suo effetto normativo, dal momento che quel sapere è anche il nostro. Interpretiamo dunque – come già precisato – la scrittura etica proposta da Sini come esercizio nomografico.

12.1. Il memorabile e l'archivio

Detienne persegue la strada del rapporto tra oralità e scrittura, indagato sia in Grecia antica sia in casi più recenti, vale a dire successivi all'espansione coloniale europea, i quali hanno destato l'interesse della scienza antropologica. Per quanto concerne il mondo greco, lo storico riconosce grande importanza – come fanno Ong e Havelock – alla messa per iscritto dei due poemi omerici: essa è realizzata, come si sa, sotto Pisistrato nel VI secolo, ma trascrizioni parziali compaiono già nel VII secolo. Detienne parla di una "cultura a mezza strada tra l'oralità e la scrittura" (ricordiamo che Svembro usava l'espressione di *semi-literacy*). La società aristocratica dà vita a quella "tradizione 'letterata'" in cui siamo ancora oggi immersi, e che vede gli esordi "quando si stabilisce uno stretto rapporto tra i poemi omerici, il primo diffondersi della scrittura e gli inizi dell'attività interpretativa". La fissazione di quelle che "oggi amiamo chiamare 'opere'" crea un effetto illusorio. L'immenso "patrimonio comune di racconti e di storie" della tradizione orale greca, "dalle genealogie più scarne agli apologhi più prolissi, attraverso i proverbi e le leggende, gli encomi dei vivi e gli elogi dei morti, le teogonie e i racconti meravigliosi": tutto è ridotto un solo genere, ossia quello epico, e per di più a "*solo una* versione di una storia universalmente nota". Commenta allora Detienne: "per essere stata, un giorno, fissata dalla scrittura e così sottratta al divenire della

variazione, l'epopea cosiddetta omerica, trasformata per un'élite in monumento letterario, impedisce con la sua massa solitaria una più ampia esplorazione del paese della memoria parlata”⁵⁴⁶.

Mentre la scrittura micenea, la cosiddetta Lineare B, corsiva e spesso illeggibile, è un semplice sussidio mnemonico per alti funzionari o burocrati di palazzo nel loro lavoro amministrativo, lo strumento alfabetico, con il suo piccolo numero di segni, vocali e consonanti ben differenziate e funzionali alla pronuncia, sembra essere stato forgiato dalle e per le prime democrazie greche. Le sue doti di leggibilità e semplicità rispondono in modo perfetto alla dimensione pubblica dei nuovi rapporti sociali. Non a caso, il gesto decisivo dei primi legislatori è quello di mettere le leggi per iscritto, non per trasformarle in codici affidati a una casta di professionisti, ma per collocarle sotto gli occhi di tutti, al centro dello spazio civico.⁵⁴⁷

Detienne nota che in Grecia “l’invenzione della città e del suo spazio mentale non sembra separabile dal controllo del mezzo scritto”: non un monopolio, cioè non un controllo centralizzato di una classe di specialisti – come, dice Detienne, si realizza nella civiltà cinese e in quella mesopotamica –; bensì un dominio e un uso privato. La *polis* greca, infatti, “non si è mai appropriata dello strumento alfabetico, non ha cercato di mettere mano su un tipo di segno scritto che pure sembra il più funzionale al suo disegno politico”. Allo stesso modo, “la città non ha né istituito né imposto un sistema educativo di tipo scolastico. Le prime scuole, attestate verso il 490, sorgono al di fuori dello spazio politico. A differenza del teatro, che è un’istituzione pubblica, cioè politica, leggere e scrivere restano nell’ambito dell’iniziativa privata”. L’azione propriamente politica in città è anzi saldamente legata all’oratoria. “Prendendo la parola, il cittadino agisce sugli altri, l’oratore orienta la scelta dell’assemblea, l’uomo politico decide l’azione della città”. Fin dall’epoca arcaica, la scrittura svolge piuttosto la funzione encomiastica, volta a “perpetuare il ricordo dei nomi” e garantire la gloria a uomini valorosi, personaggi illustri e amati (la scrittura come “macchina per il *kléos*”, come dice Svenbro). Oltre che, ovviamente, servire all’uso contabile per gli affari. “Nel mondo della città che colloca il potere ‘al centro’, senza dubbio per meglio garantirlo dal rischio della centralizzazione, la scrittura deve essere più visibile che letta. Essa si offre allo sguardo di tutti, segno della pubblicità che s’intende conferirle, senza peraltro che sia mai chiamata a sostituire la parola viva come mezzo di comunicazione”. Occorre dunque ipotizzare per la Grecia antica – afferma Detienne, in linea con quanto da noi già riscontrato in Havelock e Svenbro – “un regime di ‘alfabetizzazione ristretta’”, in cui l’oggetto libro è relativamente raro e la

⁵⁴⁶ Ivi, pp. 36-37.

⁵⁴⁷ Ivi, pp. 43-44.

capacità di leggere e scrivere modesta. “Un libro si ascolta, si legge con l’udito più che con gli occhi”⁵⁴⁸.

Tutto, dunque, lascia pensare che non vi sia stata, nel paese di Omero, alcuna rivoluzione della scrittura, ma che l’uso dei segni grafici si sia fatto strada a poco a poco e con progressi variabili a seconda dei campi di attività. A trarne il maggior vantaggio sono i nuovi saperi intellettuali, il pensiero filosofico, l’indagine storica, la ricerca medica. Nella scrittura essi trovano, insieme, lo strumento efficace per stabilire una distanza critica verso la tradizione, e il mezzo che rende possibile l’accumulo dei dati, delle osservazioni, delle tesi opposte, dove si inventano senza ripensamenti progetti di una razionalità sicura di sé stessa. Lo spazio grafico favorisce gli inizi dell’attività ermeneutica e l’esame comparato di versioni diverse di uno stesso racconto.⁵⁴⁹

Se Detienne vede per l’esperienza greca un mutamento progressivo, lento ma irreversibile, dal mondo orale a quello scritto (dunque un’idea di rivoluzione come intervallo, come avrebbe detto Auroux), del tutto diversa è invece l’esperienza di quei popoli che, in seguito alla colonizzazione europea, hanno conosciuto la scrittura in tempi recenti e brevissimi. Detienne riporta, tra gli esempi, il caso di Tahiti, dove “l’invasione viene dal mare, e in trent’anni la conquista è compiuta. I primi inviati della London Missionary Society sbarcano nel 1797”, e con loro penetra anche la parola scritta. Si assiste – dice Detienne – ad una “tragedia dell’amnesia” nello spazio di una generazione. La scrittura è paragonata dallo storico ad un “veleno micidiale” che, attraverso le scuole delle missioni protestanti, sconvolge una civiltà fondata sul racconto orale, in cui la cosmogonia è recitata da cantori sacri. “Per annientare in modo tanto subitaneo una civiltà fondata sulla memoria orale, al punto che scrivere una lingua sembrava cosa ridicola e che i ragazzi non potevano imparare a leggere perché bastava ascoltare il Vangelo una volta per ricordarlo per sempre, c’è voluta l’inaudita potenza di una moderna impresa coloniale”. I missionari britannici dalla pelle chiara, che “si presentano, impudentemente, come civilizzatori”, diffondono una scrittura al tempo stesso religiosa ed economica. “Si tratta, anzitutto, di una scrittura legata al libro in almeno due modi, tra loro cumulativi: in quanto, cioè, scrittura del Libro, del Nuovo Testamento, e in quanto scrittura diffusa dalla stampa, dal libro oggetto, uscito dalle tipografie della Missione e posto al centro di un sistema fondato sulla scuola e l’apprendimento. Ma si tratta poi di una scrittura convertita tempestivamente a un’economia di mercato”. È qui che Detienne parla di “violenza di una cultura del leggere e dello

⁵⁴⁸ Ivi, pp. 44-48.

⁵⁴⁹ Ivi, p. 47.

scrivere”: essa condanna alla clandestinità una “cultura della bocca e dell’orecchio”, con un atteggiamento imperialista di cui la stampa è “arma formidabile”⁵⁵⁰.

Un altro esempio riportato da Detienne esprime bene lo scontro tra una verità d’archivio, dunque burocratica, e un’“organizzazione omeostatica della memoria illetterata”. Ancora sotto l’amministrazione inglese, il caso in questione concerne la popolazione Tiv della Nigeria. Gli studi etnografici ci informano – ricorda Detienne – che “i tiv, all’incirca ottocentomila individui, credevano di discendere tutti da un solo uomo, attraverso quattordici o diciassette generazioni, e che le loro genealogie, non di rado molto complesse, costituivano una sorta di registro anagrafico per far valere diritti sulla terra o manipolare parti più o meno ampie della vita sociale”. Ora, quando gli inglesi assunsero il controllo del territorio e introdussero le proprie corti di giustizia, queste vennero – dice Detienne – “prese d’assedio da querelanti armati di genealogie”. Le autorità britanniche decisero così di fissare per iscritto “il profluvio di nomi propri di cui ogni indigeno faceva uso nella vita quotidiana”, che del resto non era oggetto “né d’insegnamento sistematico né di un sapere affidato agli amministratori della memoria”. Eppure, “alla generazione successiva, i tiv rimasti ‘analfabeti’ rifiutarono di riconoscere l’autenticità di quelle genealogie: le dichiararono inesatte e, con sdegno dei giudici in carica, si misero a recitarne di nuove”. Un atto in mala fede per gli occhi colti della corte, ma che l’antropologia rivela invece come un equivoco. “I registri dell’amministrazione coloniale riflettevano un’immagine fissa della società tiv, il cui sapere genealogico, al contrario, non cessava di modificarsi, in modo impercettibile e inconscio”. La scrittura d’archivio si condannava così – dice Detienne – “alla più completa inefficacia burocratica”, dacché non comprendeva il “carattere fondamentale della memoria collettiva: lungi dall’essere una mera registrazione del passato codificato e insomma una sorta di deposito d’archivio, il memorabile è un sapere attuale, che procede per interpretazioni, senza peraltro che i continui cambiamenti siano percettibili all’interno della tradizione parlata”⁵⁵¹.

Detienne si dimostra, così, attento alla “memoria sociale” della civiltà orale e alla sua espressione in racconti e canti, che noi studiosi acculturati non possiamo che intendere come letteratura, seppur “particolarissima” – come dice lo storico – e “fatta per essere ripetuta. Più precisamente, essa si produce nella ripetizione, prendendo forma attraverso quelle che noi chiamiamo varianti di un racconto o diverse versioni di una medesima storia”. Detienne pone dunque l’accento – come Goody – sulla creatività della memoria ripetitiva: una pratica mnemonica che appare, ad una cultura testuale, inefficiente se non assurda ed errata. Tuttavia, si tratta di un equivoco – per usare il lessico dello storico –, se non della nostra cecità grafica. “Per imparare a

⁵⁵⁰ Ivi, pp. 42-43.

⁵⁵¹ Ivi, pp. 51-53.

memoria nel modo che ci è familiare, è necessario un modello fisso che permetta di correggere le inesattezze. Il testo scritto è il sostegno indispensabile di una memoria fedele, di una meccanica che subordina all'occhio, allo sguardo, la parola divenuta silenziosa". La materialità del testo si rende disponibile anche a distanza di secoli; al contrario, "se una produzione orale non è subito captata da orecchie ricettive e messa in salvo dal silenzio che la minaccia sin dal primo istante, essa svanisce nell'oblio, è votata a una sparizione immediata, quasi non fosse mai stata proferita". Detienne usa qui l'immagine forte che abbiamo incontrato in Ong: la parola orale che non sia ascoltata è "una storia 'nata morta' dalla bocca che la genera". Così, dunque, Detienne traccia la differenza tra oralità e scrittura: quest'ultima come pratica archivistica, che accumula sapere e genera il frutto della scienza; la prima come pratica del memorabile, che disegna un universo omeostatico che si ripete e si conserva solo nella variazione. (Beninteso, variazione vista da noi grafisti: ossia come verità del nostro sapere storico). La cultura della bocca e dell'orecchio tramanda – come dice Detienne – le "parole della tradizione"⁵⁵².

Ciò che le accomuna, nel gioco vertiginoso delle varianti, è il processo di decantazione: i detti e i racconti noti a tutti si fondano su un ascolto collettivo, e in questo modo essi conservano (né potrebbe essere altrimenti) solo i pensieri essenziali, ironici o gravi, ma sempre plasmati dal controllo vigile e continuo di un gruppo umano, reso omogeneo e per così dire presente a sé stesso dalla memoria di generazioni confuse. Ed è questo, forse, uno dei motivi per cui l'antropologia, assurta a sapere autonomo, non ha mai smesso d'interrogare, chiamandola più o meno spontaneamente "mitologia", quella parte segreta ma fondamentale di una società che non è possibile spiegare né con l'apparato tecnologico, né con il sistema di parentela né con altri aspetti visibili della compagine sociale.⁵⁵³

12.2. La differenza mito-logica

Detienne mostra come la parola *mythos* non si distingua originariamente da *logos*: "parola concreta, del genere di quelle che si dicono in un'assemblea, in un consiglio o in una conversazione tra amici, senza che, peraltro, vi sia una necessaria separazione tra pubblico e privato, politico e non politico". Fino a "tutto il sesto secolo e ancora nella prima metà del quinto" i due termini sono usati come sinonimi. Tra i molti esempi riportati dallo storico, citiamo quello – già discusso da Ronchi – di Parmenide, nel quale *mythos* – dice Detienne – ha una "valenza neutra". "La dichiarazione d'apertura del discorso logico sulla Verità e la dottrina dell'Essere (fr. 8 *DK*) si presenta (v. 1) come

⁵⁵² Ivi, pp. 53-57.

⁵⁵³ Ivi, pp. 57-58.

una ‘parola in cammino’, un *mythos* in marcia, il cui itinerario, con l’approssimarsi delle opinioni fallaci dei mortali, è interrotto dalla solenne formula: ‘Termino qui il discorso, il *logos* di certezza sulla verità’ (vv. 50 ss)”. La Grecia arcaica non pare distinguere i valori semantici dei due termini; anzi, questo periodo sembra smentire – dice Detienne – la pretesa di attribuire “al ‘pensiero razionale’ il progetto di abolire un’altra forma di pensiero il cui strumento sarebbe il ‘mito’, nel senso di racconto sacro o discorso sugli dei”. Come già rilevato grazie a Ronchi, la filosofia, piuttosto che opporsi, si autocomprende come parola della medesima rivelazione divina, ma reinterpretata alla luce fredda e critica di un nuovo *nous*, qual è il metodo dialettico di porre la verità al centro⁵⁵⁴.

Il *pater historiae*, così com’è ancora considerato da molti storici Erodoto, presenta invece una chiara distinzione dei due termini, benché l’uso di *mythos* sia così parco da non permettere ampi paragoni: “due soli casi nei nove libri del rapsodo viaggiatore”. Si noti che quando Erodoto parla dei racconti egiziani, che noi non esiteremmo a definire mitici, usa la parola *logoi*. “Nelle indagini in cui raccoglie quanto sa per averlo accertato di persona, senza peraltro che l’‘auopsia’ discrediti il sentito-dire, Erodoto scrive e registra solo dei *logoi*”. Quando poi l’illustre primo storico “accenna a tradizioni particolarmente auguste – spesso senza rivelarle, perché sarebbe sconveniente – egli le chiama *logoi hiroi*: ‘racconti sacri’, in cui i moderni possono vedere dei ‘miti’ solo per estrapolazione e in netto contrasto con il significato che la parola *mythos* ha nelle *Storie*”. E tale parola è utilizzata in due casi, legati al mondo egizio visto dai greci: quei greci troppo chiacchieroni – come dice Detienne –, “al solito loquaci fino alla garrulità”⁵⁵⁵.

Scriva Erodoto (II, 45):

I Greci narrano molte altre cose in modo sconsiderato, tra le quali questo sciocco racconto (*euethes ... mythos*) relativo a Eracle: dicono cioè che, quando giunse in Egitto, gli Egiziani lo incoronarono con delle bende e lo condussero in processione per immolarlo a Zeus; lui per un po’ rimase tranquillo, ma quando cominciarono presso l’altare i riti preliminari per il suo sacrificio, fece ricorso alla forza e massacrò tutti quanti. Ora, raccontando questa storia, mi sembra che i Greci dimostrino di ignorare completamente l’indole e le usanze degli Egiziani. Infatti uomini per i quali non è lecito immolare neppure gli animali (tranne le pecore, i tori e i vitelli maschi che risultino puri, e le oche) come potrebbero, uomini del genere, immolare degli esseri umani? Inoltre Eracle, che era da solo e per di più, a sentir loro, un semplice mortale, come

⁵⁵⁴ Ivi, pp. 59-67. Per la progressiva formazione della coscienza storica come “smagicizzazione del mondo” in Grecia, vedi B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002: vedi in particolare il capitolo 9 “Le origini della coscienza storica”, pp. 210-225.

⁵⁵⁵ Ivi, pp. 67-69.

avrebbe potuto avere la forza di uccidere molte decine di migliaia di Egiziani? E quanto abbiamo detto su questo argomento lo accolgano con benevolenza gli dei e gli eroi.⁵⁵⁶

Il racconto dei Greci ignoranti è “insensato e assurdo” – commenta Detienne – e pertanto bisogna “respingerlo e rifiutarlo: la sua assurdità lo condanna”. Ciò rende opportuno l’uso del termine *mythos*⁵⁵⁷.

Situazione simile si presenta poco prima, quando Erodoto discute delle cause della piena del Nilo (II, 19-23). Egli interroga i sacerdoti egiziani, che tuttavia restano muti. I Greci invece, come si sa, sono anche troppo ricchi di spiegazioni. Due di esse Erodoto non le ritiene degne di essere illustrate, ma si limita a segnalarle (*seménai*). “Una afferma che i venti estesi sono la causa delle piene del fiume, in quanto impedirebbero al Nilo di riversarsi nel mare”. Questa spiegazione è facilmente confutabile da Erodoto: si dà il caso che quando i suddetti venti non soffiano, il Nilo si comporti nello stesso modo; e si dà il caso che, quand’essi soffiano, tutti gli altri fiumi, ben più stretti e dunque con una portata minore, non si comportino come il Nilo. Il percorso comparativo di Erodoto è stringente e non lascia spazio. “La seconda spiegazione è meno scientifica della precedente, ma più affascinante de esporre: afferma che il Nilo si comporta in questo strano modo perché ha origine dall’Oceano e che l’Oceano circonderebbe tutta la terra”. Così commenta Detienne: “il riferimento all’Oceano tradisce il carattere non ‘dotto’ della seconda teoria”, e non a caso Erodoto la definisce meravigliosa. “Nella sua stranezza – prosegue Detienne –, essa provoca stupore o incredulità, sebbene nessun argomento in contrario possa esserle opposto: si tratta di un *logos* che non può essere né provato né confutato”. In questo senso, il discorso mitico è spogliato del suo carattere sacrale e bollato come “non sapere, negazione del visibile”. Questa, infatti, la rapida chiusura dell’argomento favoloso da parte di Erodoto: “Chi poi ha parlato dell’Oceano, poiché ha portato il discorso [*mython*] nel campo dell’ignoto, si sottrae a ogni confutazione: per quanto mi riguarda non mi risulta che esista un fiume Oceano, ma credo che Omero o qualcuno dei poeti precedenti abbia inventato questo nome e l’abbia introdotto nella poesia”⁵⁵⁸.

La distinzione netta tra *mythos* e *logos* è teorizzata da Tuciddide. Benché la frequenza del termine non sia superiore a quella in Erodoto, Tuciddide mette in atto “una concettualizzazione la cui efficacia, su questo terreno, fa già parte del progetto di una nuova storia”. Se Erodoto – dice

⁵⁵⁶ Erodoto, *Le Storie*, a cura di A. Colonna, F. Bevilacqua, tomo 1, Utet, Torino 2006, p. 333.

⁵⁵⁷ M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, cit., pp. 68.

⁵⁵⁸ Erodoto, *Le Storie*, cit., pp. 301-305; M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, cit., pp. 69-70. Così commentano questo passo Colonna e Bevilacqua (p. 304, nota 1 del testo di Erodoto citato): “davvero notevoli lo spessore e le implicazioni epistemologiche di questa affermazione: chi, per spiegare un fenomeno, ricorre a presupposti che si collocano nel campo dell’*aphanés* e che sono quindi incontrollati e incontrollabili, proprio per questo *ouk èkei èlenkon*, ‘non ha confutazione’, si sottrae a ogni possibile smentita e pertanto si colloca al di fuori e al di là del dibattito scientifico”. Possiamo ricordare l’affermazione di Ong già incontrata: “non c’è modo di confutare il mondo dell’oralità primaria, la si può solo abbandonare imparando a leggere e scrivere”.

Detienne – “si proponeva, da parte sua, di dare alla città greca un nuovo memorabile”, Tucidide aspira invece a fondare una teoria: egli “inventa un modello per l’azione politica”. La Guerra del Peloponneso è per lui la più grave crisi del mondo greco, e dunque della “maggior parte dell’umanità”; basandosi sulla concezione di una “realtà umana stabile (*to anthropinon*), Tucidide edifica una teoria dell’azione centrata sull’idea di potenza e di guerra”. Dice Detienne: “Per la razionalità di uno storico che vuol essere insieme un teorico, la verità risiede in un discorso intessuto di ‘ragioni’ così ben disposte da farne un mezzo per agire oggi e in futuro, nello spazio intelligibile della città”⁵⁵⁹.

Così scrive Tucidide (I, 22, 4):

Il tono severo della mia storia, mai indulgente al fiabesco, suonerà forse scabro all’orecchio: basterà che stimino la mia opera feconda quanti vogliono scrutare e penetrare la verità delle vicende passate e di quelle che nel tempo futuro, per le leggi immanenti al mondo umano, s’attueranno di simili, o perfino d’identiche. Possesso per l’eternità è la mia storia, non composta per la lode, immediata e subito spenta, espressa dall’ascolto pubblico.⁵⁶⁰

Tucidide si scaglia, dunque, contro le “vecchie storie”. “L’attacco portato dalla *Guerra del Peloponneso* è rivolto, in effetti, alla tradizione memoriale”. I fatti antichi sono indagati metodicamente, per trarne un modello veritiero “capace di spiegare la ‘necessità’ dello scontro tra ateniesi e peloponnesiaci”. Detienne ci presenta, nell’opera di Tucidide, le tre accuse che sono lanciate contro la memoria orale: essa è fallibile, è credula ed è artigianalmente costruita. Scrive infatti Tucidide (I, 20, 1): “È questo il frutto delle indagini e dello studio, cui ho sottoposto i fatti antichi: materia difficile ad accertarsi, scrutando ogni singolo indizio e testimonianza man mano che si presentava. Poiché gli uomini in genere accolgono e tramandano fra loro, senza vagliarle criticamente anche se concernono vicende della propria terra, le memorie del passato”. Gli stessi testimoni oculari – si lamenta lo storico greco – presentano i fatti in modo diverso; di molti altri fatti ancora attuali hanno idee imprecise⁵⁶¹.

Gli argomenti invece e gli indizi da me adottati assicurano la possibilità d’interpretare i fatti storici, quali io stesso ho passato in rassegna, con una certezza che non si discosta essenzialmente dal vero. Per questo, non ci si affidi piuttosto ai poeti, che nell’esaltazione del canto ampliano ogni particolare e lo fanno prezioso; insicure anche le opere dei logografi, composte più a diletto dell’ascolto, che a severa indagine della verità.

⁵⁵⁹ M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, cit., pp. 70-71.

⁵⁶⁰ Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, a cura di E. Savino, Garzanti, Milano 2012: libro I, 22.

⁵⁶¹ *Ibidem*; M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, cit., pp. 73-74.

Poiché si tratta di un campo di ricerca in cui la verifica è estremamente ardua: l'antichità stessa di questi casi ne ha velato i contorni di un favoloso, mitico alone.⁵⁶²

Si delinea qui – secondo Detienne – “la necessità del dubbio come principio metodico”. Su questa stessa linea interpretativa è anche Sini, che esalta la vicinanza della teoria storica con la teoria filosofica: “Tucidide – afferma Sini – è il primo scienziato della ragione storica così come Aristotele è il primo scienziato della ragione metafisica (che sono poi un unico atteggiamento di pensiero)”. Il libro dello storico greco “ha già la pretesa di parlare per un uditorio universale: scrittura eterna che può essere letta in ogni tempo (lo dice lui stesso) e che per sempre offre il suo ammaestramento ‘agli uomini’ (non importa di quale cultura o tradizione, cioè agli uomini ‘universali’ della ‘storia universale’)”. Proprio per questo suo approccio distaccato e critico, Tucidide appare a noi – dice Sini – così “stupefacentemente ‘moderno’: sa già tutto quello che deve sapere uno storico per essere tale”. Alla bocca e all’orecchio, egli oppone una nuova cultura della vista e del documento. “Tucidide vuole, letteralmente, l’osservatore panoramico, la visione panottica (perciò è il primo vero storico)”. Egli non prende parte, ma vaglia criticamente. Così facendo, “mette in opera quello che da sempre è il metodo metafisico per eccellenza: il dubbio (il dubbio metodico)”⁵⁶³.

Tucidide dubita di tutto e dubita di tutti. Proprio questo atteggiamento critico gli permette di scomunicare, assieme ai poeti, anche i “logografi”⁵⁶⁴. Come nota Savino nel commento al passo tucidideo, il riferimento polemico è a quegli scrittori in prosa che, come Erodoto, compongono le proprie opere per darne lettura pubblica. Dice Detienne: “La *Guerra del Peloponneso* si attua ‘al di fuori del mito’: essa comincia là dove si arresta, per decreto, la memoria antica. Su questo piano, e in questa prospettiva, v’è, tra Tucidide ed Erodoto, una frattura. La *Guerra del Peloponneso* inaugura una politica della memoria che relega il ricercatore di Alicarnasso nel novero dei ‘mitologi’, ben prima della critica di Aristotele”. Aristotele che – spiega ancora Detienne – bolla Erodoto “come ‘mitologo’ per aver preteso, nei suoi racconti sull’Egitto, che le femmine dei pesci restino fecondate inghiottendo il latte dei maschi”; invece, ognuno può osservare (beninteso, se armato del coltello e dello stilo, come direbbe Vegetti) che “il canale che passa per la bocca conduce allo stomaco e non nell’utero”. Questo spirito critico, investigativo, seziona letteralmente il mondo e lo sottopone alla prova autoptica, qualificandosi – per usare il lessico di Ronchi – come un *ethos* propriamente teorico: una *theoria*. Si apre così un punto di rottura radicale⁵⁶⁵.

⁵⁶² Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, cit, libro I, 21.

⁵⁶³ C. Sini, *Il simbolo e l’uomo*, cit., pp. 164-166.

⁵⁶⁴ Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, cit, libro I, 21.

⁵⁶⁵ M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, cit., pp. 70, 75. Cfr. M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit.

Il sentito-dire, ciò che si mormora tra bocca e orecchio, circola, fruscando, nelle *Storie* da un racconto all'altro. Oltre a quel che ha visto, Erodoto dà ampio spazio a quel che ha ascoltato: “Quel che mi propongo nel mio racconto (*logos*) è di mettere per iscritto (*graphein*), come l'ho udito (*akoe*), ciò che dicono gli uni e gli altri” (II, 123). Il viaggiatore è sempre in cammino tra oralità e scrittura. Al contrario, Tucidide è risolutamente impegnato nella scrittura, anzi meglio nella scrittura concettuale, quella che permette di “veder chiaro”, l’“acquisto per l'eternità” (*ktēma es aiei*). Egli non si rivolge a un pubblico di ascoltatori occasionali, ma a un lettore posto al di fuori del tempo e delle sue sorprese, un lettore allo specchio del libro compiuto, definitivo, immutabile. La verità del discorso efficace, della storia “utile”, è una verità scritta. Ma è anche una memoria nuova, al riparo dalle “voci”, depurata dalle falsificazioni del sentito-dire, salva dalle tentazioni del piacere di ascoltare e mettersi a raccontare.⁵⁶⁶

Detienne denuncia, in Tucidide, un certo grado di “fanatismo rabbioso” con cui lo storico si scaglia contro la gente credulona, accusandola “di dar voce ai ricordi per il solo piacere della chiacchiera, di ripetere senza vaglio critico qualunque tradizione circoli sul passato”. In questo metodico e rigoroso atteggiamento scientifico, perfettamente impersonato da Tucidide, ma progressivamente diffuso nella teoria storico-filosofica, Detienne vede crescere tra i greci “l'illusione mitica”. La nuova teoria della verità “non ha più nulla in comune con i narratori di storie, logografi, poeti e simili. Per delimitare il campo del nuovo sapere, Tucidide deve recingere il territorio del ‘mito’, per tutta la lunghezza della frontiera che, suo malgrado, lo unisce al paese della memoria”. Con la sua opera – afferma Detienne – Tucidide “mette fine alla storia sgranata, dispersa, del ‘mito’”. Con una precisazione fondamentale: “l'artificio di questa immensa muraglia – ricorda Detienne – accerchia, a sua insaputa, colui che l'innalza”⁵⁶⁷.

12.3. L'interpretazione storica

Detienne ripercorre le progressive trasformazioni di quel pensiero che diventerà propriamente “mitologico”, fino all'invenzione del termine in Platone. Platone che assume – come si sa – una posizione complessa. Nella *Repubblica*, egli “mette sotto accusa Omero, e con lui la poesia in generale”, come forma di educazione che mira all'incantamento e alla fascinazione, al *pathos* della parola musicale. Platone – afferma Detienne – muove contro un'intera tradizione fondata sulla *paideia* poetica, “un sistema culturale più o meno concepito come una sorta di enciclopedia del

⁵⁶⁶ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, cit., p. 77.

⁵⁶⁷ Ivi, pp. 78-82.

sapere collettivo: un sistema trasmesso per via orale, recitato con accompagnamento musicale e memorizzato con l'aiuto di formule ritmiche". Rispetto a questa tradizione educativa, Platone si pone allora come riformatore: alla "identificazione mimetica tra il poeta (o recitatore) e i caratteri e le vicende rappresentate", tipica del mondo aurale, Platone oppone il *logos* epistematico dell'anima, che con metodo dialettico raggiunge la vera filosofia. Eppure, Platone è altresì il filosofo che indaga il "regno della 'mitologia': così battezzato dal suo stesso scopritore". Egli fa uso dei miti nei luoghi decisivi dei suoi dialoghi. Inoltre, progetta nella *Repubblica* e nelle *Leggi* un uso del mito in funzione educativa: come *paideia* dei futuri guardiani della città. In questo rapporto complesso, si dimostra molto diverso di Aristotele, che consegnerà i poeti e la loro arte – come dice Sini – "all'insignificanza e alla non serietà dell'estetico"⁵⁶⁸.

"Il 'mito' greco, prima di pensarsi, prima di parlarsi, si scrive; e la 'mitologia', che passa per essere vecchia come i cammini della memoria, è al contrario giovane e nuova, una figura appena abbozzata e ancora così fragile, alla fine del sesto secolo, da aver bisogno, per nascere e manifestarsi, del lavoro testardo di Platone, ostetrico insolito ben convinto della propria funzione". Con queste parole, Detienne ci spinge a *vedere* quell'alterità da cui è possibile *vedere* il mito. Nel *logos* della ragione, che si pensa come *theoria* panoramica universale, appare il *mythos* come suo residuo. Comprendere l'emergenza dell'illusione mitologica greca significa comprendere la nostra prospettiva, dacché – come dice Detienne – "la Scienza dei miti, fin dalle sue origini, si è sempre plasmata su un modello greco". In questo senso, la ricerca di Detienne appare una ricerca genealogica sul nostro stesso sguardo. "Parlare di mitologia, significa sempre parlare greco o a partire dalla Grecia, magari senza saperlo, ma con il rischio di vedersi relegati, in domicilio perpetuo, in un luogo dove le illusioni dei moderni sulla mitologia si aggiungono alle finzioni e ai fantasmi prodotti dai primi 'mitologi'"⁵⁶⁹.

Detienne svolge una critica pungente all'antropologia e alla storia, che si pensano scopritrici della verità della cultura mitica antica o moderna, ma non si peritano di usare un modello di interpretazione prodotto dall'alienazione grafica. "I greci, che inventano una lettura strutturale della loro mitologia, garantiscono la legittimità dello sguardo colto che noi rivolgiamo ai miti del pensiero selvaggio: la loro garanzia autorizza l'uso dei segni scritti con quei popoli che una volta si chiamavano 'non civilizzati', e che oggi definiamo 'senza scrittura'". Occorre invece – sostiene Detienne – restare vigili ai "fantasmi" della nostra cultura, con i quali pretendiamo di comprendere le altre. "La mitologia, in senso greco – che è poi quello fondamentale e da sempre accolto – si costruisce attraverso il divenire imperioso della scrittura". Il mito "nasce come un'illusione"; esso

⁵⁶⁸ Ivi, pp. 35-36, 104-137; C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 155.

⁵⁶⁹ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, cit., pp. 103, 150-151.

delimita coscientemente una sfera fittizia, “deliberatamente privativa”. Nel mito si raccoglie così una gamma ampia di registri della parola: “nomi propri ed epopee, proverbi e teogonie, favole e genealogie”. Ma questi significati non esauriscono i possibili usi greci della parola: *mythos*, per esempio, “può designare, a un tempo, l’illusione degli altri e l’intreccio di una storia”. Sembra dunque – nota Detienne – che il mito sia “una specie introvabile, un oggetto misterioso dissolto nelle acque della mitologia”⁵⁷⁰.

Nello spazio di due o tre generazioni, in una società la cui cultura non è affidata a un sistema di notazione scritta, tutto ciò che viene detto e raccontato è soggetto a metamorfosi continue e inevitabili, qualunque siano l’autorità e il numero dei “ministri della memoria”. [...] Alle orecchie dei suoi produttori inconsci, il memorabile è necessariamente vero. L’inobliabile si produce da sé, attraverso il lavoro autonomo della memoria di tre o più generazioni, confuse in quel narratore già anonimo che sembra ripetere la storia o dire la formula in cui tutti si riconoscono. [...] La “mitologia” non sarà, allora, proprio questo oggetto inobliabile, frutto di una memoria estranea ai processi della scrittura, e libera perciò dalla tirannia del “testo” e di altri oggetti di pensiero inediti, come le liste, le tabelle, le formule (Goody)? Tirannia che si traduce nell’obbligo di un apprendimento meccanico, parola per parola, in modo che l’essenziale, ciò che ottiene l’accordo di tutti, possa ripetersi identico, all’infinito? Solo la memoria inventiva, sorella dell’oblio, potrebbe salvare, forse, la “mitologia”, o almeno sottrarla all’erranza in cui noi greci l’abbiamo condotta a piacimento, nelle nostre interminabili letture.⁵⁷¹

Con queste riflessioni, Detienne conclude il suo studio sulla scienza mitologica. Egli propone una possibile figura, ossia un possibile schematismo, per ripensare l’alternativa *mythos/logos*: l’opposizione cultura orale/cultura scritta. Ciò che noi chiamiamo “mito” è un effetto di interpretazione, che origina dalla distanza aperta dalla scrittura.

Lo stesso Detienne ci presenta il concetto di interpretazione, distinguendolo da quello di esegesi. Per lo storico, si tratta di due pratiche di commento diverse. “L’esegesi è appunto il commento incessante, e immediato”: essa è “parola parassitaria, pronta a impadronirsi di tutto quello che può evocare”, e prolifera – dice Detienne – dall’interno. “È una parola che alimenta e fa crescere la tradizione alla quale si attacca e da cui nondimeno trae la propria sostanza. Non può darsi tradizione viva senza il brusio delle esegesi che la abitano e che s’incorporano in essa”. Al contrario – secondo Detienne – “l’interpretazione implica necessariamente una distanza, una prospettiva esterna sulla tradizione memoriale. Una distanza che non può sorgere da un enunciato qualunque, nel corso di una conversazione [...]. Perché si dia interpretazione, bisogna mettersi a discutere e cominciare a

⁵⁷⁰ Ivi, pp. 156-161.

⁵⁷¹ Ivi, pp. 162-163.

criticare la tradizione”. Se i racconti della tradizione non si possono discutere dall’interno, ma semmai si cambiano nella loro ripetizione, ed è questo il brusio esegetico; occorre invece una prospettiva esterna per attuare una interpretazione: occorre, cioè, la distanza critica della scrittura⁵⁷².

Ora, la storia è certamente un metodo di interpretazione. Essa si inserisce in una tradizione di studio critico, che si avvale della ricerca di documenti, di confronto comparativo e di discussione dei dati in un’ideale comunità di specialisti. È dunque dall’esterno che la storia decide della storia altrui, anche delle società orali fondate sul pensiero memorabile, assumendo un atteggiamento che merita perlomeno qualche sospetto metodologico.

Così Detienne riassume la prospettiva che definisce di etnostoria: “anche le società tradizionali vivono nella storia, non meno della nostra. Non solo perché soggette al divenire e al cambiamento, ma perché la tradizione, che funge in essa da sistema di pensiero dominante, che tutto ingloba, è un vero sapere sul passato, una storia ignara di sé, della stessa natura della conoscenza storica cara alle società occidentali”. Del resto, è ciò che fa l’antropologo sul campo: quando “si accinge ad archiviare la tradizione trasformandola in un deposito di materiali scritti, non esita ad applicarle gli strumenti severi della ‘critica storica’”. Egli mette a confronto le versioni del medesimo mito, registra minuziosamente le variazioni. Oggigiorno – ipotizziamo noi – con l’informatica applicata alle scienze umane, potrebbe fornire facilmente un grafico dei luoghi di maggiore incidenza del fenomeno e magari ipotizzare – in tutta coerenza statistica – l’andamento di future versioni. “Curiosa impresa – commenta Detienne –, tutta fondata (si direbbe) su un equivoco grossolano: l’idea che tradizione e passato storico siano senz’altro identificabili, quasi che la memoria dell’uomo, da sempre, faccia storia senza saperlo”. Detienne afferma che la critica storica “è impotente a comprendere la tradizione memoriale, proprio perché essa ignora il rapporto istituito dal sapere occidentale fra una pratica della scrittura, il proprio pensiero storico e il funzionamento della sua memoria”⁵⁷³.

Queste affermazioni di Detienne sorgono non a caso all’interno di uno studio dedicato alla genealogia della mitologia. Nel percorso verso il proprio altro, la ragione critica sembra ritrovarsi come in uno specchio, perdendo tuttavia la percezione della distanza e identificandosi dunque con l’alterità radicale. La storia del mito come illusione si ritorce come illusione della storia. La consapevolezza incontrovertibile, perché accertata con metodo d’indagine storica, della eventualità della storia incrina la pretesa autoptica universale. Lo stesso concetto di passato come oggetto autonomo di indagine – riconosce Detienne – nasce in un momento preciso e in una cultura precisa; con quale verità, dunque, lo si applica alle culture altre? Ritroviamo qui una domanda da noi già

⁵⁷² Ivi, p. 89.

⁵⁷³ Ivi, pp. 49-50.

incontrata: quale verità della linearità temporale, se non la circolarità della sua verifica nella pratica di scrittura?

Detienne ci ha così mostrato un esercizio coerente con la genealogia della scrittura proposta da Sini. Egli percorre una via problematica se non contraddittoria, mosso dalla domanda sull'esistenza del mito. Attraverso Detienne, ci è ora possibile rileggere la prospettiva di Grossi sulla mitologia giuridica. Facendo del termine un uso dispregiativo, Grossi si dimostra coerente con la tradizione razionale e logica della storia: vale a dire con la tradizione alfabetica. Egli, tuttavia, muove tale polemica proprio contro l'eccessivo formalismo del testo giuridico, rivendicando anzi – come già Robilant – la verità del diritto incarnato come diritto spontaneo o autopoietico. D'altro canto, la scrittura è lo schematismo attraverso il quale Grossi interpreta la società giuridica e il ruolo del giurista.

Dopo il percorso guidato da Detienne, l'interesse nostro è allora rivolto alla normatività della teoria, in particolare della teoria del diritto. Essa, infatti, mira ad essere – nel lessico di Detienne – un'interpretazione del diritto, essa mira, cioè, a corrispondere alla norma. Precisamente per questo interesse metodologico, la *scientia iuris* non può non interessarsi anche a se stessa, come norma formativa e inaghirabile del suo stesso sapere. Così come la storia si scopre storica nel suo stesso procedere rigoroso, e in questa consapevolezza incontra il paradosso ed è dunque esposta alla scelta di esercitarlo; la filosofia del diritto, nel suo procedere rigoroso rivolto alla norma, si scopre normata dal metodo teorico concepito in una scrittura alfabetica, e si espone così al paradosso del suo stesso fondamento. La scelta è dunque di esercitare quel paradosso, ossia di imparare ad abitarlo.

13. Il foglio-mondo in Carlo Sini

13.1. La storicità della storia

La pratica storica, di cui ci hanno dato esempio Grossi e Detienne, ma che sospinge altresì gli autori incontrati nel nostro percorso genealogico attraverso le rivoluzioni grafiche, è una pratica di molte pratiche. “Molti mondi – come dice Sini – confluiscono in uno”. La pratica storica è, come ogni altra, un precipitato: essa eredita “gli elementi già divenuti in altre pratiche, li coordina e li organizza, conferendo loro una nuova apertura di senso”. Perciò Sini dice che la pratica è “*trascendentale* rispetto al suo contenuto di senso”, ma *empirica* rispetto ai suoi elementi. Essa “si misura dal suo fine, cioè dal *telos* o senso con cui orienta i suoi elementi. La pratica può dunque

essere immaginata come una soglia, che apre un universo all'interno del quale i vari significati hanno senso. “Come apertura di mondo, ogni pratica porta l'evento del mondo al significato. Essa è perciò essenzialmente un prender luogo nel mondo, allogandone l'evento, e come tale è un *ethos*, un abitare e un costume”⁵⁷⁴.

Nella pratica storica, l'evento del mondo accade in figura di passato storico. L'evento, del resto, accade sempre “in figura di”, cioè in un'interpretazione. Perciò Sini dice che l'evento è sempre ermeneutico. “È sempre un segno, questo segno che traduce, esprime, interpreta una distanza (una provenienza, una tradizione e una destinazione)”. Il fantasma dell'evento puro e originario, del “*primum* (che di per sé non ‘sa’ mai di essere tale) accade in un'interpretazione e presuppone un'interpretazione, senza soluzione di continuità. Il *primum* è sempre ricollocato più indietro, ovvero, che è lo stesso, più avanti”⁵⁷⁵.

La pratica storica, come ogni altra pratica, “è aperta dalla rivelazione della ‘cosa’”. Essa protende verso la cosa, che e-moziona e chiama all'azione. Una pratica, cioè, muove verso il suo oggetto ideale, spinta dalla sua immagine. “Anzitutto ciò significa – dice Sini – che per comprendere una pratica non è alla intenzionalità dei soggetti che bisogna risalire. Questa è infatti una conseguenza di quella. Sicché l'intenzionalità di un soggetto è comprensibile solo a partire dalla pratica in cui è collocato, dalla sua forma e dal contenuto della sua forma”. Il soggetto è per Sini – come già sappiamo – sempre soggetto a una pratica: egli è posto in cammino, collocato “in una rivelazione di mondo di cui la cosa è segno. Il mondo che si apre accade appunto in immagine, o in sembianza, della cosa”. Sini immagina, così, l'apertura del mondo in figura, ossia in una relazione segnica. “Qualcosa si annuncia rinviando (inviando) ed emoziona la presenza, la quale entra in tensione (intenziona il *telos*)”⁵⁷⁶.

Il soggetto agente è dunque sempre posto a distanza dalla rivelazione della cosa, “in quanto possibilità di raggiungerla in immagine, cioè in sembianza di oggetto”. Una pratica dispone sempre a distanza e proietta un orizzonte. “La distanza le è connaturata perché l'evento di una pratica è essenzialmente un distanziarsi, un ‘aver luogo’, un accadere come *prospettiva* e *percorso*. L'evento è questo percorso stesso che si *situa* o che si alloga”. Accade una relazione, “l'essere qui *per* un là”. Il soggetto è rinviato a qualcosa che è presente nella sua immagine e che – come dice Sini – “ha la distanza in sé e che perciò ‘si muove’ (accade ed emoziona e cade)”. L'evento stesso è dunque un segno e la sua rivelazione “è di natura *ritmica*: è un continuo reinterpretarsi dell'inizio in vista della fine e della fine in vista dell'inizio”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 136-138, 144.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 138.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 139.

⁵⁷⁷ Ivi, pp. 140, 143.

In ogni pratica l'individuo si trova collocato in un orizzonte di mondo. In questo orizzonte qualcosa acquista questo o quel significato. Vi è una messa in esercizio del gesto secondo prospettive e percorsi che la pratica definisce e delimita. Se ora chiedi: ma come accade la “coscienza” della pratica, come si apre per gli individui l'evento dell'essere coscienti e autocoscienti? Ti rispondo: ciò accade all'interno della pratica del gesto vocale, la cui apertura di senso è tale da consentire di assumere in sé ogni altra pratica e di tradurne il senso nel senso dei propri segni.⁵⁷⁸

Veniamo ora propriamente alla pratica storica. Essa si esercita su testi e documenti: per esempio, sul testo della Costituzione, ovvero sul testo omerico, ma anche – come propone Grossi – sul tessuto sociale. La storia intende conoscere il contesto, cioè sapere qual è il mondo che accade, la sua provenienza e la sua direzione. Grossi, per esempio, scrive pagine ricche sul contesto culturale dei costituenti, sul pensiero moderno, sul mondo medievale; allo stesso modo, Robilant delinea il contesto socio-economico della società tecnologica avanzata. Entrambi rivendicano uno sguardo critico e realistico, per trarne indicazioni per il presente e il futuro del diritto e della politica. Eppure, il mondo in sé dei costituenti o della società complessa non esiste. E Robilant è accorto nel presentare la sua come figura teoretica; benché – come abbiamo visto – egli pare esitare tra una difficoltà quantitativa di completezza degli elementi del quadro, da una parte, e la qualità figurale del dato stesso come segno, aperto dunque ad una semiosi infinita, dall'altra.

Lo sguardo storiografico – dice Sini – “vuole la conoscenza obiettiva, ‘pura’, cioè purificata, non affetta dall'*interesse* del soggetto. In tal modo lo sguardo storiografico produce una peculiare *estraneazione*. In quanto affetto dalla pratica storiografica, il soggetto si estranea dalle pratiche viventi irriflesse che gli derivano dalla tradizione”. Egli esercita – dice Sini – una “riflessione metodica estraniante”. Tuttavia, la posizione del soggetto che “storiograficamente si estranea dalle pratiche viventi della tradizione” è già essa stessa immersa in una tradizione irriflessiva. “La sua pratica del ‘disinteresse’ obiettivo è ancora un ‘interesse’, una *posizione* del soggetto in una sua peculiare figura (si potrebbe dire: la figura del soggetto o del sapere assoluti)”. Sini nota – come già Detienne – l'atteggiamento teorico che la storia condivide con la filosofia. “La radice di questo disinteresse metodico – dice Sini – è quello sguardo panoramico istituito dalla metafisica greca [...] che è l'*interesse* stesso della pratica filosofica. È l'interesse alla figura della verità istituita dalla filosofia [...] la verità del disinteresse storiografico”⁵⁷⁹.

Sarebbe tuttavia un abbaglio sperare di liberarsi della compromissione – per usare il lessico di Grossi – della verità storica con la sua pratica, “semplicemente ‘relativizzandola’, cioè con

⁵⁷⁸ Ivi, p. 144.

⁵⁷⁹ Ivi, pp. 144-147.

l'osservare che questa verità è una fra le tante e che nulla garantisce né potrà mai garantire della sua assolutezza e unicità". L'equivoco grossolano – come direbbe Detienne – starebbe nel non vedere che il fantasma della soluzione relativizzante è ancora il prodotto di una pratica, con cui si assume la pratica storica ad oggetto e se ne valuta verità e senso. “Ma quale mai sarebbe – chiede Sini – quest'altra pratica? Essa ‘relativizza’ il punto di vista storico e storiografico. Ma chi relativizza (chi riflette ‘criticamente’ in modo ‘obiettivo’ sulla verità delle altre pratiche) è appunto ancora lei, la pratica storica”. Conclude allora il filosofo: “Così atteggiata, una domanda sul senso vivente della pratica storica frequenta ancora questo senso vivente stesso, non lo comprende affatto ma ne è compresa”⁵⁸⁰.

Ricordiamo che una simile situazione è stata incontrata in merito alla prospettiva di Remotti. L'antropopoiesi, proprio per la sua attenzione al fare umano, è capace di relativizzare anche il proprio fare poetico. Per meglio spiegare questo circolo interpretativo, Remotti propone – come si ricorderà – un'espressione ambivalente: *homo anthropologicus*. Essa designa sia il modello finzionale di uomo nella scienza antropologica sia la figura dell'umano come costruttore di antropologie. Remotti giunge così a vedere la coincidenza dei due possibili significati. Nella sua prospettiva, la scienza antropologica è una antropologia di antropologie: essa si occupa delle pratiche antropopoietiche delle altre culture, forte del suo giro lungo e scientifico rispetto al giro breve delle antropologie indigene. L'eccessiva chiusura, anche nella forma colta del pensiero identitario occidentale, può spingere una cultura dalla complessità all'impoverimento, comportando un ottundimento o – come anche dice Remotti – una cecità. L'antropologia scientifica si pone come sguardo universale e trasversale, capace di connettere le somiglianze e le differenze delle varie culture antropologiche, a partire dal loro riconoscimento come realtà umane interessanti per il solo fatto di esistere. Procedendo rigorosamente, l'antropologia culturale non può non rispecchiarsi nelle figure umane che essa stessa plasma, vedendosi così come un'antropologia tra le altre. Questo esito paradossale è tuttavia perfettamente coerente con il metodo definitorio e comparativo della disciplina: esso è anzi la sua logica conseguenza. La domanda sul senso della pratica antropologica, così atteggiata, frequenta ancora la pratica antropologica stessa: come dice Sini, più che comprenderlo ne è compresa.

Il passato – dice Sini – è “l'oggetto, non il presupposto in sé, della pratica storiografica”. Non esiste, cioè, un passato indipendentemente dalla sua pratica di scrittura: appunto, dalla storiografia. Tale estraneazione attraverso la scrittura, tale instaurazione dell'ego storico estraniato, produce e crea “l'alieno, l'assolutamente altro del presente”. Così il soggetto storico è disposto in quella distanza “che viene appunto detta ‘storica’. Qualcosa allora *vale* per noi come passato e come

⁵⁸⁰ Ivi, p. 147.

storico: qualcosa che noi non possiamo, o non possiamo più, essere e che così disegna la nostra differenza in riferimento alla sua estraneità, cioè alla sua ‘stranezza’: il nostro essere estraniati dalla sua estraneità”⁵⁸¹.

Con una considerazione che ricorda la distinzione fatta da Detienne tra esegesi e interpretazione, Sini nota come le pratiche viventi “non affette dalla riflessività storica” sono partecipative: i soggetti immersi nella pratica vivente non sono soggetti estraniati. “Definiti dalle loro stesse pratiche, questi soggetti non sanno, non possono sapere, né hanno interesse a sapere, di essere ‘storici’. Essi praticano i segni della tradizione (entro cui sono collocati e formati) in modo vivente e, per così dire, ‘attualizzante’”. Al contrario, la pratica storica si dispone al suo “oggetto infinito”, cioè segnato da una “perfettibilità infinita”. Un progetto tradotto e realizzato “sul piano puramente metodologico, facendo della storicità una questione ‘tecnica’”. La storiografia è allora una “*pratica della verità* obiettiva e controllabile”⁵⁸².

Il carattere di questa pratica dipende, naturalmente, dalla sua apertura, la quale consiste nel produrre l’estraneazione dell’assolutamente altro (il passato in quanto tale). Si tratta di una pratica che sospende (idealmente, cioè metodicamente) l’interesse in e verso qualsiasi altra pratica; proprio in tal modo essa si dispone a interessarsi *di* ogni altra pratica, configurando all’infinito la ricerca del suo senso oggettivo. Ogni altra pratica si traduce, o può tradursi, di principio entro il carattere peculiare della pratica storiografica. La traduzione consiste nella cristallizzazione dei percorsi che li ha via via costituiti e orientati, interpretandosi all’indietro e in avanti, e ridotti invece a quanti di accadimento puro, panoramicamente contemplati dall’esterno. La pratica storiografica è un accadere che mira a produrre l’accaduto, cioè un mosaico infinitamente percettibile di eventi in sé e per sé, secondo l’idea della totalità completa (e completamente rimossa nell’accaduto in quanto “passato): totalità dell’accaduto in sé e per sé, ovvero come sarebbe potuto apparire allo sguardo imperturbabile di Dio. Beninteso, del Dio dei filosofi e degli storici, del Dio dell’ontoteologia e della *ratio* europea, messa in opera tecnologicamente dagli “strumenti” della ricerca.⁵⁸³

La scienza storica affonda le sue radici nella pratica metafisica, che pensa l’ente in quanto tale. Questa eredità ancora la storia alla scrittura, ovvero all’esperienza del mondo in figura di testo. Scrive Sini: “Tramite l’istituzione di un *logos* logico, che sfrutta l’universalità implicita nella pratica della voce e l’universalità esplicita della trascrizione della voce nella pratica della scrittura alfabetica (le due pratiche da sempre esercitate dalla filosofia), la filosofia ‘produce’ il soggetto ‘teoretico’ estraniato, assoluto, l’ego universale panoramico”. La pratica della scrittura storica sospende “l’incanto partecipativo di ogni pratica (della tradizione irriflessa vivente)”: essa produce,

⁵⁸¹ Ivi, pp. 147-148.

⁵⁸² Ivi, pp. 148-149.

⁵⁸³ Ivi, p. 149.

cioè, una “*pratica disincantata*”. Esterno ad ogni incanto e perciò obiettivo, il soggetto scientifico storico pretende di conoscere *la* verità. Tuttavia, non esiste – dice Sini – sapere fuori dalla figura specifica che esso assume nel suo universo di senso. “Ogni pratica ha senso, verità e successo nei suoi limiti, cioè entro il suo circolo rivelativo”. E la pratica storica mette in opera il soggetto metodicamente estraniato in veste di *histor*: che attende e protende verso la verità del passato o, meglio, verso la verità come passato. Essa assimila dunque il mondo alla sua misura: una traduzione *sui generis*, la cui particolarità risiede nel fantasma dell’universalità⁵⁸⁴.

Tutto ha storia, meno lo sguardo storico, che – come dice Sini – “*non può mutare in altro da sé*. Esso, cioè, non può *avere* storia; può solo *fare* storia (o meglio storiografia)”. Qui Sini è vicino alle considerazioni sopra riportate di Detienne. Storici – dice il filosofo – sono sempre gli altri, “distanziati nella cronologia storica, i quali ignorano di esservi ‘metodicamente’. La loro esistenza è colta in funzione dello sguardo storico, è un esserci *per* lo sguardo storico; è un vivente interpretare la tradizione ignorando di fare storia, e cioè anzitutto di averla in sé *per* noi (gli osservatori storici)”. E difatti noi non possiamo non pensare storicamente. Le nostre domande sull’oralità e la scrittura, sul rito del Bagre presso i LoDagaa, sulla nostra società tecnologica avanzata sono tutte domande che tengono conto del punto di vista storico, e che dunque maneggiano il suo oggetto primo: il passato. Persino quando relativizziamo la storia, riconoscendo la sua origine – come fa Detienne – siamo ancora immersi nella pratica storiografica⁵⁸⁵.

La storia crea l’arcaico: lo distanzia. “Fine dell’influenza del passato proprio in quanto ‘reso passato’. Conservato nella memoria storica come il passato, il passato muore”. Esso è il radicalmente altro, di cui la storia intende dire la verità in sé, con “approssimazione metodica infinita”. Ecco che, però, questo metodo si rivolge logicamente anche a noi stessi, visti dallo sguardo storicizzante e relativizzante. “Nel nostro tempo storico – dice Sini – scopriamo quante, e per quanti modi, sono state e sono le sapienze degli uomini. La filosofia non fa eccezione; essa è una forma di sapienza tra infinite altre. La tradizione delle sue pratiche non è priva di nessi con altre forme sapienziali, e nel suo specifico non sta alcun fondamento di assoluta preferenza”. Tuttavia, anche la storia è presa da questa relativizzazione: essa si scopre figlia della filosofia, del suo sguardo teorico⁵⁸⁶.

Sarebbe ora un grossolano equivoco affermare, con atteggiamento nichilista, che anche questa è una delle tante storie possibili e ugualmente vere. Questa interpretazione resta infatti su un relativismo orizzontale, che frequenta la verità della storia e afferma la pluralità equivalente delle molte interpretazioni possibili. Non diversamente procede l’antropologia di antropologie: tutte

⁵⁸⁴ Ivi, pp. 151-155.

⁵⁸⁵ Ivi, pp. 156-160.

⁵⁸⁶ Ivi, pp. 160-162.

egualmente interessanti e degne espressioni dell'umanità universale. Invece, è qui in gioco un radicale relativismo, che Sini definisce verticale: “comprendere storicamente è solo *un* modo di comprendere”⁵⁸⁷.

Il passato storicizzato e distanziato dalla pratica storiografica *ritorna*, nel momento in cui questa pratica, relativizzando se stessa, si scopre figlia e conseguenza di quell'evento (l'intenzionalità filosofica) che vorrebbe ridurre a oggetto storiografico. Il passato ritorna non come problema (problema storiografico) ma come *domanda*, cui non si sa dare risposta. Ciò che ora vedi nitidamente è che il passato (che tu storicizzi) contiene quel gesto che ha reso possibile la storicizzazione stessa (la “mente storica”). Quel gesto è la pre-comprensione della tua comprensione storica. Ciò che la comprensione storica ha *rimosso* proprio nel metterlo in figura di evento storico (cosa che di per sé non poteva essere). È così che da allora il rimosso ritorna, come evento di apertura della nostra pratica disincantata ed estraniata. Evento in-stante, nel cui circolo si svolge tutta la nostra cronologia storica, e perciò evento senza tempo, senza cronologia e senza storia.⁵⁸⁸

La storia – abbiamo detto – distanzia il passato, lo produce nella figura del totalmente altro e in questo modo può mirare a dirne la verità obiettiva. Questo sapere sulla pratica storiografica è tuttavia ancora oggetto della pratica stessa. Cosicché “distanziare questa distanziazione stessa (perché vediamo che la storiografia, come la filosofia, è *una* pratica e non *la* verità) non ci fa uscire dal paradosso, cioè dalla figura della pratica distanziante”. Questo paradosso investe allora – per Sini – innanzitutto la filosofia. “Vedendosi alla fine essa stessa come *una* pratica, la filosofia nega a se stessa ogni privilegio (ogni ‘verità’) e si ricolloca tra le pratiche. Ma questo gesto ‘storiografico’ si ritorce ambiguamente su se stesso: esso incarna pur sempre una pretesa di verità metodicamente assoluta la cui apertura è ancora e sempre la ‘sospensione’ delle pratiche e delle tradizioni viventi”. È così che nella verità storica si sospende la pratica filosofica e si pretende di dirne la verità: per esempio, che la filosofia è una pratica tra molte altre⁵⁸⁹.

La sospensione operata nella storia è una sospensione pratica: “essa accade ‘praticamente’, cioè come un ‘saper fare’ storiografico che non si fa domande”. Sini comincia qui ad aprire quel varco propriamente filosofico, che lo condurrà all'esercizio etico della domanda sulla domanda. “La pratica storiografica non sa però dire né scrivere questa sospensione ‘pratica’, perché la pensa ancora metafisicamente come *la* verità in sé. Essa non si ferma a pensare che *la* verità è appunto un effetto di verità della sua pratica, aperta dall'evento stesso della filosofia in quanto ‘scienza della verità’ (come diceva Aristotele)”. È qui messo in luce il limite della pratica storiografica, il suo

⁵⁸⁷ Ivi, p. 162.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ Ivi, pp. 163-164.

carattere tecnico di replica metodologica in vista del suo *telos* infinito. “La storiografia non sa pensare il paradosso del carattere *relativo* della verità *assoluta* (in quanto relativa a una pratica). Non sa pensare *al di là* della verità”⁵⁹⁰.

Non è qui in questione la varietà infinita delle interpretazioni e delle pratiche, così come esse si vedono dalla loro relativizzazione: questo saper fare storiografico si sofferma alla difficoltà orizzontale, ma resta cieco alla verticalità del problema. Al fatto, cioè, che “questo stesso dire è in questione, è paradossale e inconsistente: non una ‘verità alternativa’ [...], ma il non senso della verità”. La storiografia si concentra – dice Sini – sulle conseguenze del domandare, ma così facendo “*non sa* di dover domandare sulla domanda stessa (tutt’al più ne fa un problema)”. In questo modo, la “storiografia non si espone al paradosso che le è intrinseco: perché la domanda sulla domanda è ancora quella pratica domandante che non si può fare a meno, per la sua stessa intenzionalità e natura, di sottoporre alla domanda”⁵⁹¹.

Il soggetto “critico” estraniato, nato dal domandare socratico, è all’origine di quella pratica di sospensione che è la filosofia: sospensione di tutte le pratiche partecipative, non “critiche”. Il mondo della tecnica sospende “praticamente” questo soggetto, cioè senza saperlo, senza sollevare il proprio fare a una questione di pensiero. Esso piuttosto, sospendendo il soggetto, consuma di fatto il suo spazio trascendentale, in quanto produce e riproduce il soggetto “tecnicamente”, con la cibernetica, il computer, l’automa, l’informazione e, per altro verso, con la storiografia e le “scienze umane”. Ma l’ultima conseguenza di questo evento è la sua stessa circolarità viziosa: noi non possiamo infine non sospendere e non distanziare il fare pratico del mondo stesso della tecnica, in quanto necessità iscritta nella sua stessa logica, nel suo progetto: *telos* cui spingono le sue stesse operazioni e il non senso che esse strutturalmente producono. In quanto circolarmente incentrati sulla pratica metafisico-scientifico-tecnica, ovvero storiografica, noi non possiamo non tornare all’inizio; non possiamo fare a meno, cioè, di praticare la domanda sulla domanda, esponendoci al suo paradosso.⁵⁹²

13.2. Abitare la domanda

Insistere sulla domanda significa – per Sini – non determinarla in un problema né cercare una sua possibile risposta, ma esporsi ad essa. Insistere sulla domanda significa allora abitare la domanda, cioè esercitarsi a sentirne l’incanto. Sini intende che la “*vis interrogativa*”, ossia l’abito o *ethos* del domandare, è la grande apertura del mondo in figura filosofica. “Il filosofo domanda perché, col gesto di questa pratica, si riveli un particolare incanto del mondo”. Nella domanda Sini

⁵⁹⁰ Ivi, p. 164.

⁵⁹¹ Ivi, p. 165.

⁵⁹² *Ibidem*.

vede allora il gesto filosofico. “Se la domanda compendia in sé il senso della tradizione filosofica, allora tutte le filosofie non sono importanti come ‘risposte’, ma solo in quanto tutte, rispondendo, *esercitano e interpretano la domanda*”. L’incanto filosofico è allora – per Sini – un continuo approssimarsi alla domanda; benché le varie risposte riconducano alla sua traduzione in domande determinate. “La domanda, infatti, non è *una* domanda, ma è il lato trascendentale di quella pratica empirica del domandare che è la filosofia”⁵⁹³.

Perciò – come abbiamo già potuto accennare – non si domanda per sapere, ma per saper fare (il sapere). “La domanda sulla domanda non può avere il senso di chiedere il fondamento o la causa *della domanda*. Essa non può avere che il senso di un’*etica*”. Pertanto, si tratta di intrattenervisi e frequentarla, cioè darne mostra. “Domandare sulla domanda è *praticare l’evento stesso come apertura*”: significa assumere “una *sospensione interessata* all’intreccio di pratiche che caratterizza ogni evento, cioè ogni apertura di una pratica”. L’interesse, dunque, non è rivolto all’oggetto della pratica, ché ciò significherebbe partecipare direttamente e in modo irriflesso alla rivelazione della cosa, aperta dalla pratica stessa. L’interesse è invece rivolto all’evento⁵⁹⁴.

Sospendere la sospensione critica del soggetto metafisico e storiografico, ossia domandare della domanda, “non significa né gettarsi nella pratica acritica, né semplicemente ribadire la critica in una ‘critica della critica’”. Quest’ultimo caso, infatti, sarebbe ancora immerso in quel “fare critico e domandante che di tutto dubita e tutto sospende, salvo se stesso”. Al contrario, nel primo caso “si tratterebbe di quel fare che semplicemente mette in opera l’apertura dell’evento, ignorandola come tale”. L’evento invece, come apertura, è qui saputo e tematizzato. “Ma il punto è che ‘sapere l’evento’ non è un ‘sapere’” e non può esserlo. Il soggetto immerso nella sua pratica di mondo “*non sa* mai l’apertura, l’evento del suo fare: lo mette in opera come un sapere attivo in cui è già iscritto e di cui non sa nulla”. Ecco allora che sapere e tematizzare l’evento, cioè disporsi all’interesse verso l’apertura di mondo nella pratica, prende la forma – per Sini – di “un collocarsi *nella deriva dell’evento*”. Perciò “l’insistenza sulla domanda non è propriamente un domandare. Ora infatti è la deriva che domanda: di essere praticata”. Ciò che esprime, per Sini, un esercizio etico⁵⁹⁵.

Se insistere sulla domanda non è propriamente un domandare, ma un *essere domandati*, cioè chiamati e provocati alla risposta intesa come esposizione alla provocazione stessa, allora questa insistenza possiamo chiamarla *domanda etica*. In sostanza, provocazione a trovar luogo nel non-luogo della tecnica, ad abitare, conformandovisi, la sua deriva. Abitare la domanda etica è un aprirsi alla consapevolezza che ogni apertura è sempre un “invio”, un essere iscritti, senza propriamente saperlo, in una forma di sapienza, in un fare

⁵⁹³ Ivi, pp. 165-169.

⁵⁹⁴ Ivi, pp. 174-177.

⁵⁹⁵ Ivi, pp. 178-180.

determinato, che è la produzione stessa dell'evento dell'apertura. E questo vale anche per il domandare (quella forma di sapienza non saputa nella sua apertura – nel contesto della sua forma – che caratterizza la filosofia e che culmina nella tecnica). Il fatto che ora, abitando la domanda etica, cioè rivolgendosi alla deriva stessa dell'apertura e dell'evento, il non sapere quel sapere che l'apertura rende possibile venga finalmente “saputo”, non significa che esso divenga “oggetto” di un sapere. Ciò equivarrebbe a ricadere nel circolo che governa la produzione tecnica, cioè a replicarlo. Il “saputo” è tale solo in quanto abitato: in quanto ti esponi consapevolmente all'invio del tuo stesso non sapere che produce e che fa.⁵⁹⁶

L'esercizio etico non intende raggiungere un pensiero “più vero”, bensì preparare all'evento, cioè alla sua apertura. Esso non intende approdare alla “coscienza pura” né al “punto di vista trascendentale”. Intende invece disporsi nella deriva continua dell'evento che si configura e accade nella apertura della pratica. Un esercizio da mettere ovviamente in pratica. Collocati nella scrittura, come “luogo eminente del ‘sapere’ (del saper fare, del saper dire e del saper scrivere: il mondo, il corpo, la voce)”, questo esercizio etico può praticarsi come grafia. Esso – dice Sini – “può ben configurarsi come un approfondimento (e un'esibizione) entro l'evento della scrittura”. Sini qui aggiunge una precisazione per noi importante: in questo esercizio grafico rivolto all'apertura dell'evento, “anche il contenuto della forma è ‘saputo’, cioè esibito e abitato: ovvero *esposto* come luogo del proprio evento”. Si delinea qui quello che noi intendiamo come esercizio nomografico: cioè di scrittura della forma (forma della pratica e della sua figura), intesa come forma nomica. Sini suggerisce un esempio di questo esercizio etico-grafico: “Per esempio come ‘trascrizione’ (entro la propria scrittura evenemenziale, esposta all'evento) della scrittura delle altre pratiche, nel modo rivelativo delle loro distanze, cioè dei loro percorsi e orizzonti: trascrizione dell'evento complesso e insieme semplice che le caratterizza, ne governa il percorso, ne istituisce e mette in opera il senso che resta a loro ignoto”⁵⁹⁷.

Come già sappiamo, Sini intende la domanda sulla domanda come una “cura del soggetto”. Essa lo sottrae “all'esercizio inconscio delle pratiche viventi”. Il soggetto, infatti, è sempre “soggetto *a*”, cioè soggetto all'intreccio delle sue pratiche che lo conformano e lo plasmano come loro oggetto”. Abitare la domanda – nella prospettiva di Sini – intende essere un'etica del pensiero: una “possibile iniziazione al soggetto”. Occorre collocarsi nella propria pratica, “con occhio vigile al contenuto della forma”. In questo modo, il soggetto si distanzia e si estranea dal soggetto *a*, per ritrovarsi finalmente soggetto *di*. L'etica del pensiero di rivela così – come già precisato – una pratica antropopoietica⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 180.

⁵⁹⁷ Ivi, pp. 184-185.

⁵⁹⁸ Ivi, pp. 186-188.

13.3. Intermezzo. La nomografia

L'esercizio etico proposto al soggetto filosofico da Sini si concretizza attraverso la scrittura alfabetica: essa, infatti, è il luogo del sapere in cui il gesto filosofico è potuto accadere, benché l'apertura della nuova pratica filosofica non possa essere misurata da un suo elemento, e anzi rivendichi fin dalla sua nascita la sua intraducibilità testuale e la sua irriducibilità metodologica. La filosofia è “una *odòs*, una via, un'iniziazione”, dice Sini⁵⁹⁹. Essa un fuoco che arde e che non lascia vivere altrimenti, come dice Platone⁶⁰⁰.

L'esercizio etico si realizza graficamente, poiché – come già sappiamo – per Sini ogni pratica e in generale ogni gesto realizza una scrittura di mondo. Si ricordino i grafemi gestuali, in cui esplodono in tensione il mondo e il soggetto, in una relazione di risposte corrispondenti. E si ricordino le quattro forme schematiche di scrittura: il mondo, il corpo, la voce e la scrittura in senso stretto. Nell'esercizio etico si vuole portare l'attenzione del soggetto al fare pratico come fare grafico: un sapere inconoscibile – come abbiamo visto –, dal momento che il soggetto che conosce è ancora soggetto a una pratica che non riconosce come tale, cioè nella sua forma grafica. L'esercizio è appunto solo praticabile.

L'esercizio etico non è allora una teoria, dacché non può essere una figura. L'esercizio mira anzi a una pratica di scrittura in cui l'interesse non sia rivolto all'oggetto della pratica, ossia allo scritto o al suo significato, bensì al gesto stesso, ossia al fare pratico. L'interesse è, cioè, rivolto alla forma della pratica grafica, ossia al contenuto della sua forma. Non può, dunque, essere una figura, ma semmai l'esercizio del gesto di figurazione.

La figurazione accade in ogni pratica. Nel percorso qui seguito, abbiamo potuto apprezzare alcune forme grafiche, guidati a nostra volta dalle pratiche antropologica, storica, giuridica, qui criticate nella pratica filosofica. Il tutto accade nel testo e nella grammatica, già schematizzato nei punti della linea infinita di scrittura-lettura.

L'ordine nomico della figura alfabetica come schematismo – a cui siamo giunti grazie a Robilant e Sini – si è reso esplicito proprio nella teoria storico-giuridica formulata da Grossi. Tuttavia, non intendiamo qui il mero uso metaforico della famiglia concettuale grafica: esso è semmai un indizio manifesto di quella che Grossi chiamerebbe “mentalità”, e Remotti “cultura”. Con questi termini si intende qui un universo di senso: qualcosa di vicino a ciò che Augé chiama “universo di

⁵⁹⁹ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 205.

⁶⁰⁰ Platone, *Lettera VII*, 340c-341c. In Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 1819-1820.

riconoscimento”. Esso si apre e si configura in un intreccio di pratiche; e la scrittura alfabetica è una delle pratiche del nostro intreccio.

La ripetizione-variazione della misura *pro futuro* ereditata dalla pratica di pratiche è allora per noi l’operare del contenuto della forma: quella forma che segna la figura di mondo, cioè che scrive il mondo in figura. La ripetizione-variazione della misura è dunque la nomicità della pratica-figura, vale a dire la nomicità della configurazione. La pratica è per noi una scrittura di mondo in figura, cioè in una forma-misura ordinata, ossia dotata di senso.

La misura si ripete nella variazione, in un continuo pro-gettarsi sul mondo e così proiettare il mondo, che a sua volta rimbalza indietro e modifica la risposta. Questa continua figurazione e pre-figurazione del mondo è allora propriamente *normativa*. Pensiamo qui alla protesi, come estroflessione che misura il mondo a partire dalla sua inerzia regolativa. Si è già fatto l’esempio del bastone, che divide il mondo in bastonabile e non bastonabile; nel suo rappresentare riflessivo, nel suo fare segno ad una possibilità d’uso, esso espone ossia rende disponibile un metodo intelligente. La sua disponibilità d’uso già allude al suo limite e all’emergenza di nuove protesi e nuovi metodi.

L’esempio del bastone è qui doppiamente utile, se allude ad un oggetto simile come la stecca. Nella sua linearità, essa è materialmente e idealmente replicata e replicabile all’infinito, proiettando nella sua misura la distanza: ossia – come pensiamo *a posteriori* – dando la misura della distanza. La stecca traccia la linea e permette così di tracciare una linea in figura della stecca. Non diversamente funziona la squadra, che mostra con la sua angolazione un mondo squadrato, e permette così di tracciarlo e rintracciarlo nella squadra. Questi strumenti esosomatici sono ripetitivi nella loro inerzia, e in ciò sta tutta la funzionalità intelligente della protesi, già destinata alla sua catastrofe nella variazione d’uso. Il mondo in figura di bastone non è, infatti, il mondo in figura di ascia e sega dei contadini intervistati da Luria. La nuova configurazione del mondo rimbalza indietro, e modifica quell’intreccio di pratiche da cui è emersa la configurazione stessa.

Ora, come si sa, proprio la stecca e la squadra sono chiamati in latino *regula* e *norma*. La normatività della protesi appare allora chiara: essa replica la misura regolativa, per non cadere nella dismisura e dunque nell’errore. In ciò sta propriamente il *methodos*, cioè il mezzo per attraversare la *odos*, la via. La *regula* e la *norma* servono a pre-figurare la distanza: esse tracciano la strada *pro futuro*, dandone una prima mappa. Mappa che sarà continuamente riscritta e rimisurata, nel ritmo delle provocazioni del mondo e delle risposte corrispondenti.

Siamo così arrivati a vedere l’origine normativa della raffigurazione del mondo: origine che, d’altro canto, era già allusa nell’ordine nomico della figura in Robilant e nel contenuto della forma in Sini. Una normatività *pratica* e dunque praticata, nella misura ereditata dalla tradizione, ossia precipitata come sua forma. Una normatività *cieca*, se l’immersione operativa nella pratica non

permette una prospettiva autoptica sulla forma della pratica stessa. Una normatività *astratta*, nel senso che la misurazione e configurazione del mondo astraggono da ogni altro possibile (dal possibile *tout court*): in ciò si rivela la sua efficacia e si prepara la sua inefficacia. Una normatività *collettiva*, di tutti e di ciascuno, se il singolo non può inventarsi una pratica *ex nihilo*: dacché nemmeno si saprebbe dire che cosa sia un essere umano immune da ogni pratica, se non una “mitologia”, come direbbe Grossi. Una normatività *spontanea e incarnata*, se il suo fare informativo-regolativo, il suo ordinare il mondo in figura, il suo scrivere (*graphein*) o fare (*poiein*) nomico, emergono dall’intreccio di pratiche comuni: quello che Sini chiama il “potere invisibile”, ossia appunto il fare di tutti e di ciascuno⁶⁰¹. La figura teorico-giuridica che meglio si adatta alla normatività qui indagata è la consuetudine, resa esplicita nel nostro percorso da Goody, Robilant e Grossi, ma già sottostante alla cultura antropopoietica di Remotti.

Per quanto qui ci interessa da vicino, ossia la normatività della teoria, si vuole affermare qualcosa di simile all’idea di consuetudine scientifica avanzata da Robilant. Ci interessa, cioè, cogliere la normatività di quella pratica teorico-scientifica che è la filosofia del diritto. Vista in questa prospettiva (vale a dire nella normatività della nostra *diexodos* teorica) come pratica o figura teoretica, possiamo ora vedere la sua consuetudine. In questo modo, ci imbattiamo anche noi, da giuristi, nel paradosso; ma noi giuristi ne sperimentiamo la forma propriamente normativa.

Si delinea qui la portata essenzialmente filosofica della filosofia del diritto. Proprio il suo interesse alla norma porta *in nuce* la domanda sul contenuto della forma come contenuto normativo. La domanda sulla domanda di Sini, cioè la domanda sulla *vis* interrogativa come abito filosofico, accade nella filosofia del diritto come domanda sulla normatività della figura teoretica. Domanda inevitabile eppure paradossale, a cui ogni risposta arriva sempre troppo tardi, cioè sempre già normata.

Ogni pratica e ogni gesto, in quanto grafici – cioè scritture di mondo –, sono anche normativi. In questo senso, ogni pratica e ogni gesto sono nomo-grafici. Tuttavia, tra le diverse scritture possibili – del mondo, del corpo, della voce e della scrittura in senso stretto – solo l’ultima produce un *analogon* di mondo su un supporto durevole, ossia su una protesi esosomatica. Solo la pratica del *graphein* in senso stretto produce un *orbis pictus*. Questa scrittura, e non le altre, permette la teoria filosofica (e poi quella storica e scientifica); in particolare, solo la scrittura alfabetica l’ha originata.

Grossi e Robilant hanno posto l’attenzione, in modi diversi, sulla testualità del diritto e – d’altro canto – sulla sua spontaneità incarnata. Il nostro diritto si scrive, ma soprattutto si pensa, in forma testuale. Anziché pensare alla consuetudine come opposta all’astrazione scritta, si propone qui di pensare la consuetudine della scrittura e della sua particolare figurazione astrattiva, come *exemplum*

⁶⁰¹ C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 21-57.

di ogni grafia e di ogni figura in cui il mondo accade e si astrae (dal possibile): si propone di pensare la consuetudine insita in ogni intreccio precipitato di pratiche. Questo scarto ingloba la norma scritta (in senso stretto) nella *consuetudo* grafica (in senso ampio). Chiamiamo questa nostra figura teoretica “nomografia”.

La nomografia intende esprimere la normatività della pratica come scrittura del mondo in figura. Essa è da pensarsi come ripetizione della misura, ossia come pro-tensione della sua regolarità, in un circolo catastrofico di continua variazione. Si ricorda – come abbiamo visto – che così accade il continuo passaggio dal gesto vocale alla *vox significativa*, per introiezione delle risposte collettive, a loro volta modificate (tradotte e tradite) dal singolo parlante. Non esiste il parlante immune dalla normatività astrante della “dimensione linguistica” sociale – per tradire così l’espressione di Grossi.

Tale normatività grafica, ossia pratico-figurale, è agita altresì nella filosofia del diritto, come normatività della teoria. Così come essa agisce nella nostra attuale prospettiva. L’esercizio etico proposto da Sini intende allora educare il soggetto a liberarsi dalla sua soggezione alla pratica, esponendola nella scrittura. Il percorso qui seguito è allora un tentativo genealogico di ripercorrere la nostra stessa prospettiva e, ripetutamente, di cercare uno scarto prospettico, da cui vedere – ossia scrivere – il nostro quasi-presente normativo. Esercizio destinato al fallimento, e dunque continuamente da ripetere. È ciò che abbiamo chiamato “esercizio nomografico”.

13.4. Il foglio

Possiamo oramai entrare nel foglio-mondo di Sini. Potremmo anzi dire che vi siamo entrati fin da subito; ma si tratta ora di comprendere in che senso. L’espressione “foglio-mondo” si compone di tre parti, come subito si vede: il foglio, il mondo e il trattino (ma anche la forma “foglio/mondo”, con una sbarra, andrebbe bene). Essa è presa da Peirce, ma è poi profondamente rielaborata da Sini. Come prima spiegazione, da cui partire, diciamo che il foglio-mondo è la raffigurazione del mondo. Per semplificare, il mondo indica il raffigurabile, il foglio il luogo di raffigurazione, mentre il trattino indica il gesto grafico: l’incisione o *graphein*⁶⁰².

Il foglio – si immagini il foglio bianco – è un esempio, e forse uno dei migliori nella nostra cultura, del luogo di raffigurazione. Tuttavia, il luogo di raffigurazione è potenzialmente ovunque: si pensi alla pergamena o alla tavoletta di cera, alla tela del pittore, alla grotta dell’uomo primitivo; ma si pensi altresì al corpo umano, che ospita gli “interventi estetici” analizzati da Remotti, al dito

⁶⁰² C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo*, in *Opere*, vol. III, tomo II, Jaca Book, Milano 2013.

che indica la direzione dello sguardo, al viso su cui balena un sorriso. Posso brandire un bastone per bastonare la fiera, oppure una spada per colpire il nemico, ma posso altresì usare la loro materialità inerte per incidere un'immagine, un simbolo araldico o un motto. Lo scudo di Achille è un esempio famoso di luogo di raffigurazione⁶⁰³.

Sembra che ogni cosa possa diventare un luogo di raffigurazione, a patto di essere visto e usato come tale. Questo gesto grafico è – nota Sini – una soglia cruciale per l'uomo, un evento di apertura che rende l'uomo un grafista. “Il grafista non è certo la prima figura dell'umano. In quanto l'uomo è un segno in un universo di segni (diceva sempre Peirce), non esiste un grafo zero della scrittura. Vi è piuttosto una successione di soglie attraverso le quali la relazione segnica, che è costitutiva dell'esserci dell'uomo, si specifica via via, dando vita a nuove dimensioni e a nuove aperture di senso”. Qui Sini ripercorre brevemente una genealogia della scrittura, dalla scrittura delle cose o del mondo, alla scrittura del corpo, sino a quella della voce e alla scrittura in senso stretto⁶⁰⁴.

Il gesto grafico provoca uno “spostamento di senso, un *transfert* che è la prima *metafora* della scrittura”. La cosa usata come supporto per la raffigurazione non vale più nella sua materialità; questa, al contrario, sprofonda e si annulla, per lasciar emergere la figura. Possiamo pensare al funzionamento dello schermo, per esempio quello del televisore o del telefono: esso viene trapassato dallo sguardo; soltanto una sua eventuale rottura o un malfunzionamento – ovvero un suo diverso uso, per esempio il telefono come fermacarte – riporta la visione della cosa materiale⁶⁰⁵.

Sini distingue il mero supporto materiale – quale può essere il foglio bianco, lo schermo oppure lo scudo di Achille – dalla loro funzione quale luogo di raffigurazione. Perciò propone di usare il termine “cartiglio” per indicare questa funzione raffigurativa: si dirà perciò che il foglio funge da cartiglio, ovvero lo esprime. Foglio, bastone, scudo sono (o, meglio, possono diventare, nel gesto del grafista) possibili esempi di cartiglio. “Ma a sua volta – dice Sini – il cartiglio (ovvero tutto ciò che può fungere da luogo di raffigurazione) è un esempio di foglio-mondo, cioè della perfetta replica del mondo. Un esempio, non la stessa cosa. Infatti, il foglio-mondo non è la somma di infiniti cartigli (così come il cartiglio non è la somma di tutte le cose che ne sono la replica materiale)”⁶⁰⁶.

Per fare un paragone e così comprendere la funzione del cartiglio, può forse essere utile ricordare che nella scrittura geroglifica egizia si chiama “cartiglio” o anche “anello regale” quella corda (o forse amuleto) che racchiude gli ultimi due nomi dei faraoni. Il cerchio di corda è una protezione per il faraone, in una cultura o universo di senso in cui lingua, scrittura e mondo sono – come

⁶⁰³ Ivi, pp. 166-169.

⁶⁰⁴ Ivi, pp. 170-173.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 170; Cfr. per l'assenza dell'oggetto d'uso P. Dumouchel, L. Damiano, *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 43 e ss.

⁶⁰⁶ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit., p. 186.

direbbe Sini con Kallir – simballici⁶⁰⁷. Il cartiglio ritaglia, cioè, uno spazio altro, in cui il faraone è raffigurato col suo nome potente. Questo taglio o *temenos* del luogo di apparizione è, appunto, estremamente visibile. Scrive Hornung: “Nelle iscrizioni geroglifiche, i cartigli con i nomi reali spiccano chiaramente all’interno del testo”; anzi, proprio per questo – nota lo studioso – essi “hanno dato un contributo fondamentale per la decifrazione della scrittura”. Il grande egittologo Gardiner ricorda il ruolo cruciale che ebbero i cartigli nell’“immortale scoperta” di Champollion, che decifrò i geroglifici⁶⁰⁸.

Possiamo allora immaginare la funzione del cartiglio – così com’è pensato da Sini – come una cesura, un taglio, una sezione che delimita il luogo di raffigurazione: esso si rende visibile o, meglio, rende immediatamente visibile la figura. Il supporto materiale, cioè la cosa usata come luogo di raffigurazione, è l’espressione del cartiglio, ma non lo esaurisce. Nella forma e nei limiti della cosa (per esempio, nella forma del foglio o del bastone o dello scudo) il cartiglio si mostra e, così, mostra la figura. Tuttavia, il cartiglio non ha limiti e non può essere limitato, per la semplice ragione che il luogo di raffigurazione non si può raffigurare.

Pensiamo ancora al cartiglio egizio: un cerchio di corda che delimita lo spazio di figurazione. Immaginiamo – forzando l’esempio – che il cartiglio delimiti tutto lo spazio di figurazione possibile, ossia che solo nel cartiglio si possa figurare (dacché è proprio questo l’uso che Sini fa del termine: chiamare “cartiglio” non questo o quest’altro luogo, ma *il* luogo di raffigurazione). Ora, se volessimo noi raffigurare il cartiglio stesso, dovremmo per forza inserirlo in un cartiglio, ossia nel luogo di raffigurazione. Così facendo, tuttavia, avremmo dato *una* figura possibile del luogo di figurazione (un’immagine magari, o un testo esplicativo), così com’esso appare a noi. E avremmo già operato all’interno del luogo di figurazione.

Il foglio è un supporto, che si annulla *pro figura* quando si fa luogo di raffigurazione, ossia cartiglio. Il foglio non è il cartiglio; semmai, il cartiglio sta nel foglio: vi è espresso, cioè vi è raffigurato. Il foglio è infatti solo una possibile forma o figura di cartiglio (come la tavoletta o la grotta): il foglio rappresenta – in modo esemplare per la nostra cultura, anche se forse oramai soppiantato dallo schermo⁶⁰⁹ – il cartiglio. Il cartiglio è il luogo di raffigurazione infinito, nel senso

⁶⁰⁷ A. Kallir, *Segno e disegno. Psicogenesi dell’alfabeto*, Spirali/Vel, Milano 1994. Kallir propone un’analisi genealogica dei segni dell’alfabeto, ripercorrendone l’evoluzione dai disegni preistorici. Si veda Sini: “l’alfabeto ancora allude, nella sua figuratività implicita, a una fase della esperienza della parola in cui il suono e la visione non erano disgiunti. Originariamente, i segni espressivi e comunicativi umani erano ‘simballici’, cioè contenevano un suono e un’immagine di senso, ‘psichicamente’ percepiti come un’unità indivisa: il suono aveva figura e la figura aveva suono (non ‘riproduceva’ un suono)”: C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., p. 108.

⁶⁰⁸ A. Gardiner, *La civiltà egizia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 14-17; E. Hornung, *Il re*, in S. Donadoni (a cura di), *L’uomo egiziano*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 299. Cfr. A. Roccati, *Introduzione allo studio dell’egiziano*, Salerno Editrice, Roma 2008, p. 96; J. Capart, *Io leggo i geroglifici*, AdArte, Torino 2007, pp. 59-60.

⁶⁰⁹ Sull’importanza dello schermo per la comprensione del nostro mondo, da un punto di vista filosofico, vedi M. Carbone, *Filosofia-schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

di non delimitabile e non raffigurabile, ma sempre potenzialmente esprimibile su un supporto, su qualsiasi supporto. Il supporto confina il cartiglio, cioè ne ritaglia i limiti e può così esprimerlo. Sini dice che il cartiglio sta “intensivamente” nel foglio, in ogni punto del foglio. Tutti i fogli del mondo e tutti i supporti del mondo non esprimono più cartiglio di uno solo, o di una parte di esso⁶¹⁰.

A sua volta, il foglio-mondo è espresso nel cartiglio: in esso, infatti, accade la raffigurazione del mondo. Dobbiamo pensare questo trovar luogo del foglio-mondo nel cartiglio in modo analogo all'allogarsi del cartiglio nel foglio: è un esserci intensivo. Pertanto, il foglio-mondo non è una somma di cartigli, così come il cartiglio non è una somma di fogli. Si vede qui la radicale differenza tra la verticalità figurativa e l'orizzontalità quantitativa. Dice Sini: “ogni cartiglio (cioè ogni luogo di raffigurazione) è il foglio-mondo (cioè lo raffigura), perché, negandosi come cosa, precipita nella nullità dell'esser-cosa, vale a dire precipita nella intensività del foglio-mondo. E così ogni punto del foglio è il cartiglio (cioè lo raffigura) per la medesima ragione”⁶¹¹.

Di qui la necessità di distinguere tra foglio, cartiglio e foglio-mondo. Il cartiglio sta nel foglio (così come nella tavoletta e in innumerevoli altre cose) e il foglio-mondo sta nel cartiglio, ma questo loro “stare” non è semplicemente spaziale, non è un'aggregazione di parti o una somma di stati. Il mondo infatti non “sta” nella raffigurazione, proprio perché “si dà” nella raffigurazione. Il mondo è il raffigurabile, ma là dove si è dato, si è dato quindi come mondo raffigurato e non come mondo raffigurabile. Il raffigurabile non è pertanto da raffigurare. In quanto raffigurato sta già in ogni detto-fatto, ma non è un detto-fatto e neppure la somma di tutti i detti-fatti. Questo significa che in ogni cartiglio sta tutto il foglio-mondo, così come in ogni area o punto del foglio sta tutto il cartiglio. Dappertutto e in nessun luogo [...]. Ogni punto del foglio è un *analogon* del cartiglio e ogni cartiglio è un *analogon* del foglio-mondo. Il foglio non è l'*analogon* di una parte del cartiglio e il cartiglio non è l'*analogon* di una parte del foglio-mondo. Il foglio-mondo non ha parti, perché non è una cosa, ma è ciò che sta sempre “sul punto” (sul punto di incisione).⁶¹²

Raffigurare – dice Sini – “è de-cidere, incidere, intaccare la possibilità di raffigurazione (cioè l'infinita raffigurabilità) del mondo mostrandola nel suo *analogon* raffigurato. La raffigurazione desostanzializza le cose del mondo in quanto le assume come cartigli, come superfici di raffigurazione”. Il gesto grafico, come gesto di incisione, fa del supporto un cartiglio: il supporto precipita nel cartiglio, così come il cartiglio precipita “nel nulla del foglio-mondo che è intensivamente presente nel punto di incisione (in ogni punto di incisione)”. Il gesto grafico – si è detto – intacca la possibilità di raffigurazione: “il cartiglio si ritaglia nel foglio-mondo; cioè si intaglia nel foglio-mondo, lo intacca. Il cartiglio è l'aprirsi stesso di un gesto che ritaglia, che

⁶¹⁰ C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit., pp. 188-189.

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² *Ivi*, p. 188.

incide, che de-cide”. Nel punto di incisione del gesto grafico, infatti, vengono decisi i margini e, dunque, viene definita ossia delimitata la possibilità di raffigurazione, ossia l’infinita raffigurabilità del foglio-mondo, in una figura⁶¹³.

13.5. Il mondo

Finora ci siamo occupati soprattutto del luogo di raffigurazione e dunque del supporto in funzione di cartiglio. Potremmo anche dire così: ci siamo occupati del foglio-mondo dal punto di vista del foglio. Cerchiamo ora di meglio comprendere che cosa intendiamo con “mondo” e quale sia il suo rapporto con il foglio-mondo, ossia con la sua raffigurazione.

Il mondo – si è detto – è il raffigurabile. Perciò – dobbiamo dire – il mondo non è raffigurabile. Occorre – per Sini – affermare entrambe le cose, dacché l’una è il risvolto dell’altra. Da un lato, “esso è di principio raffigurabile; il che significa che non c’è un mondo non raffigurato (dire che il mondo è il non raffigurato è già un raffigurarlo, un metterlo in prospettiva)”. Dall’altro, però, “ogni raffigurazione non lo raffigura. Esso resta irraffigurabile perché è sempre non raffigurato nel figurato; o, per dire ancora meglio, esso resta irraffigurabile proprio in quanto raffigurato”. Così conclude Sini: “Del mondo si può solo dire ciò che raffiguriamo; perciò esso è il raffigurabile per antonomasia. Il mondo è solo là dove è raffigurato, senza alcun residuo”⁶¹⁴.

Del mondo non si possono tracciare i limiti né – dice Sini – esibirne il luogo. Infatti, “appena traccio la delimitazione, segno il confine, allora la reduplicazione è già avvenuta”. Il gesto grafico è esattamente questo: nel punto di incisione, disegna il mondo, cioè lo iscrive nella figura. “Ma allora il mondo così delimitato non contiene il mondo di cui è raffigurazione; per esempio, non contiene il gesto di scrittura che lo ha delimitato. C’è un mondo del gesto che opera la delimitazione e questo mondo non può essere delimitato. Il tentativo di farlo replicherebbe all’infinito la differenza e la distanza”. Possiamo anche esprimere la cosa così: “l’evento della raffigurazione non sta nella raffigurazione e questo mondo che ‘eviene’ nella raffigurazione è una possibilità che resta sempre aperta, un raffigurabile non raffigurato”⁶¹⁵.

L’evento del mondo – dice Sini – è reso noto nella raffigurazione, ossia nel foglio-mondo. Ma proprio per questo, l’evento non è da rendere noto. Esso, infatti, è già sempre presente in figura, ossia è già sempre raffigurato. La figura – potremmo dire – allude al raffigurabile e in questo senso lo rende noto; ma ogni tentativo di rendere noto il raffigurabile lo figurerebbe: dunque, lo

⁶¹³ Ivi, pp. 188-189.

⁶¹⁴ Ivi, p. 178.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

mostrerebbe nella forma del raffigurato. Il mondo è un evento: esso “non è un segno, non un significato, non un raffigurato, perché è appunto l’evento del segno, del significato, del raffigurato”. E già questa nostra, del resto, è solo una figura del mondo⁶¹⁶.

Il mondo è l’evento stesso del render noto e di tale evento non c’è assolutamente nulla da render noto; nulla che, in un certo senso, non lo sia già. Si tratta di corrispondere all’evento (all’evento del mondo) e l’unico modo di farlo è appunto quello di raffigurarlo, cioè di renderlo noto. Col che l’evento si è reso noto nella sua (o, se preferite, nella nostra: le due cose sono equivalenti) raffigurazione. La raffigurazione è dell’evento, il che non significa che l’evento sia stato da noi raffigurato, perché dell’evento preso in sé non c’è nulla da dire o da raffigurare. L’evento preso in sé è solo una nostra immaginazione.⁶¹⁷

Corrispondere all’evento significa praticarlo, nel circolo della prassi. Il gesto è sempre un gesto grafico: “apre il mondo e ce lo dà in figura”. La metafora usata da Sini, quella del taglio e della incisione (che gioca su uno dei significati di *graphein*), è allora da rileggere come astrazione, nel senso già incontrato in Robilant, in Grossi e in Sini stesso. La pratica recide il mondo e così lo confina nei margini della figura. Questa figura è sempre astratta. Non si tratta allora di criticare l’astrazione della figura – magari di quella testuale – rispetto alla cosa in sé: la cosa in sé è una figura di mondo astratta nella forma filosofico-alfabetica, dunque precisamente nella forma testuale. Il mondo – dice Sini – dimostra così il suo carattere “eventuale”, ossia la sua natura di evento⁶¹⁸.

Ora possiamo propriamente comprendere la profondità dell’allusione della figura, indicata da Robilant. Le figure dell’uomo e del mondo che incontriamo nell’antropologia o nella storia o nel diritto sono destinate alla replicazione e variazione infinita, dacché sono astratte e perciò allusive: sono figure della verità in errore, da cui il loro catastrofico errare infinito. In esse è reso noto, cioè alluso, l’evento della raffigurazione, che non si esaurisce nella raffigurazione benché solo in essa si esprima come evento. L’evento in sé, infatti, è un nulla: è lo sprofondo della figura, è sempre altrove⁶¹⁹.

Eppure è anche sempre e solo qui che l’evento si rende noto, come allusione. Come dice Sini, il raffigurabile non è raffigurato, poiché è “intensivamente presente in ogni raffigurato”. Il nulla non è quindi da intendere in senso negativo (non è “niente”). “Potrebbe anche darsi che si arrivi a pensare che proprio il nulla è vitale, mentre il raffigurato, la ‘cosa’, è il suo cadavere. Il nulla esprime il carattere intensivo della presenza”. Così Sini spiega la presenza intensiva: “il foglio-mondo, che è tutto il mondo intensivamente presente in ogni grafo del cartiglio, precipita, nel cartiglio, dentro di

⁶¹⁶ Ivi, p. 178-179.

⁶¹⁷ Ivi, p. 180.

⁶¹⁸ Ivi, p. 181.

⁶¹⁹ Ivi, pp. 183-185.

sé. Il foglio-mondo si mostra nel cartiglio, ma il mondo precipita dentro la parola ‘mondo’, collassa dentro di sé, implode indefinitamente: il foglio mondo è il buco nero del cartiglio. E così il cartiglio rispetto al foglio di carta, che precipita nel buco nero del cartiglio”⁶²⁰.

Possiamo oramai comprendere la normatività del gesto grafico, pensandola come taglio, incisione e decisione del mondo, entro i margini della figura. La figura si pone come un *orbis pictus*, un mondo in miniatura. Essa raffigura il mondo e ha – come già dicevamo – il mondo al limite. In questo senso, il foglio-mondo come raffigurazione ideale del mondo appare sempre nei confini materiali del supporto, destinati ad un continuo movimento al limite. “Il limite del foglio-mondo, dunque, è nel punto stesso della raffigurazione, cioè nel punto di incisione, nel punto decisivo della prassi. Ciò vale per ogni pratica. Ogni fare oltrepassa una soglia che non è raffigurabile entro la pratica stessa di quel fare”⁶²¹.

Ora che la questione del limite ci è più chiara, possiamo dire così: il cartiglio si ritaglia il suo limite nel foglio-mondo e così, ritagliandoselo, lo raffigura. In tal mondo l’azione del cartiglio conduce a intagliare praticamente il supporto e questo intagliare è la raffigurazione che accade nel foglio-mondo. La raffigurazione è pertanto un taglio, una incisione, una delimitazione di superficie che per ciò stesso assegna dei margini. Abbiamo chiamato tutto ciò “miniaturizzazione”, dove il termine allude all’*orbis pictus*, cioè a una riproduzione in piccolo del mondo.⁶²²

Tuttavia, pur servendo da buona metafora, la miniatura non è – ovviamente – perfetta e manifesta anzi presto un suo errore: ciò che la rende interessante proprio nel suo limite, che ci spinge ad errare verso un’altra figura possibile. La miniatura “allude – dice Sini – alla raffigurazione grafica di un evento o di una scena del mondo. In realtà ciò che viene raffigurato è il ‘significato’ di quell’evento”. Più che una miniaturizzazione, il gesto grafico è semmai un ingrandimento. Il termine francese *enluminure*, col riferimento al *focus* luminoso, ci aiuta a immaginare. Il gesto del *graphein* “opera una dilatazione dell’evento in quanto esso viene assunto sotto il profilo del significato. Di tutto il mondo *intensive* presente in un evento viene presa una porzione molto parziale, in esclusivo risalto rispetto al resto”. In questo senso, il mondo è astratto nella figura, cioè illuminato in un suo aspetto; al limite del luminoso, sta il buio come rigeneratore di luce⁶²³.

⁶²⁰ Ivi, p. 193.

⁶²¹ Ivi, pp. 191-192.

⁶²² Ivi, p. 192.

⁶²³ Ivi, p. 195.

Ogni evenire del mondo ha nel foglio-mondo la sua potenzialità di raffigurazione. Il mondo ha così la potenzialità di “prender corpo” nel foglio-mondo. Il foglio-mondo di prender corpo nel cartiglio (come raffigurazione del suo nulla rispetto al cartiglio), il cartiglio di prender corpo nella miniaturizzazione dilatante del foglio bianco, del supporto e del grafo (in quanto nulla rispetto a loro). Ognuno di questi momenti ricade a sua volta nel nulla donde proviene e la circolarità non ha fine.⁶²⁴

13.6. La mappa come scrittura di mondo

La scrittura – ogni pratica di scrittura: quella del mondo, quella del corpo, quella della voce e la scrittura in senso stretto (a cui potrebbero aggiungersi la scrittura matematica e il codice binario) – “disegna e fa apparire una soglia di mondo”. Sini introduce qui un concetto importante, che noi abbiamo già incontrato nella teoria figurale di Robilant: il concetto di schema o schematismo. Scrive Sini: “La soglia è così uno ‘schema’ mediante il quale si opera appunto la schematizzazione del mondo (la sua ogni volta specifica miniaturizzazione). In questo senso anche un semplice gesto è uno schema che delinea una soglia”⁶²⁵.

Sini sceglie un esempio caro a Peirce: possiamo immaginare la raffigurazione del mondo come una mappa. “La mappa è un microschemata che si presenta nel contempo come una gigantografia in grado di orientare l’azione. La mappa ingrandisce rimpicciolendo e lo fa, appunto, attraverso uno schema”. La mappa, intesa come pianta o cartina di un territorio, è una metafora (a sua volta, potremmo dire, funge dunque da schematismo) per altre possibili raffigurazioni. Si pensi al gesto vocale, che trascrive il mondo sul supporto fonico della voce, e procede cronologicamente⁶²⁶.

Anzitutto la mappa opera a partire da mappe implicite già pienamente consolidate nell’abito. Essa presuppone una catena di schematizzazioni che la rende possibile, sicché nella mappa dobbiamo vedere un *analogon* di molti *analogia*. Alludiamo a quegli schemi, dei quali più volte dicemmo, che sono all’opera nel fare e nel dire e che in certo modo *disegnano* il mondo. Il fare quotidiano di ogni istante è già costellato di *mappe miniaturizzate dell’azione* che fanno accadere il mondo in prospettiva (là dove sempre il mondo è) e che così lo raffigurano [...].⁶²⁷

Con queste parole, Sini ci apre alla comprensione della scrittura del mondo come nomografia. Non sfuggano, infatti, il riferimento alla quotidianità e alla pubblicità dei gesti come abiti

⁶²⁴ Ivi, p. 196.

⁶²⁵ Ivi, p. 202.

⁶²⁶ Ivi, p. 207.

⁶²⁷ *Ibidem*.

consolidati – da intendersi come incarnati nella “dimensione” del fare sociale – e il riferimento alla misura ordinata e ordinante della mappa come schema che fa accadere il mondo in una prospettiva. La mappa è una norma *pro futuro*: essa proietta il mondo poiché si protende idealmente sul mondo. Il funzionamento della mappa – ora lo vediamo – è propriamente anamorfico. La mappa riduce e ingrandisce, illumina e oscura, deforma il mondo. La mappa è una *anamorfosi normativa*.

Non si pensi ora che la mappa modifichi il mondo naturale; come se, diventando grafista (da dove?), l'uomo “abbandoni la ‘natura’ per affidarsi problematicamente all’astrazione della ‘sovrannatura’. Già nel dire ‘natura’ è oltre la soglia”: oltre la soglia della figurazione e dell’astrazione. Il pericolo, semmai, sarebbe cadere nella superstizione della figura: ciò che Grossi taccia di mitologia. Pensare di sorvolare la distanza segnica e possedere la cosa in sé, nella sua evidente verità assoluta, significa non stare nella filosofia: non fare – direbbe Robilant – una scelta di verità critica⁶²⁸.

“Sono le pratiche determinate, nei loro intrecci determinati, che aprono il mondo al suo accadere e nel suo accadere. Ogni schematizzazione è così un luogo di raffigurazione di *tutto* il mondo senza residui, ma in quanto preso, o incontrato, in *questa* pratica”. È sempre una pratica concreta che si esercita: una pratica incarnata, cioè contratta e astratta nel corpo. Si ricordi la frase di Sini in merito alla zona ritmica di apparizione emotiva della figura (il battere), che sfuma e apre così all’attesa come intervallo (il levare), così visto solo *ex post*, dal ritorno battente la figura. Dice Sini in quell’occasione: “La figura, d’altra parte, è sempre una prassi concreta: è *questa* pratica che sfuma”⁶²⁹.

La pratica – come sappiamo – incide il foglio-mondo e decide così la forma nomica della figura. In questo senso, la pratica è una scrittura normativa di mondo: è, cioè, una nomografia. Tuttavia, le pratiche sono tra loro molto diverse, e diverse allora sono le figure del mondo. Solo la scrittura in senso stretto, come lavoro dell’uomo, produce il resto durevole della protesi, il supporto grafico. E siccome la pratica che qui più interessa è quella teorica, ci siamo esercitati a mettere in mostra il contenuto della sua forma. L’esercizio genealogico della *theoria* come nostro abito grafico ha avuto fin da subito l’obiettivo di mostrare il foglio-mondo.

Il nostro supporto, lungo questa *diexodos* discorsiva, è il foglio bianco. Esso sprofonda nel cartiglio, per lasciar apparire le lettere. Il nostro foglio-mondo è un mondo in figura testuale. Noi non disegniamo un’immagine; o, per lo meno, nei segni di scrittura alfabetica l’originario valore iconico – che Kallir ha saputo recuperare⁶³⁰ – è perduto. Ora, il segno alfabetico ci appare un convenzionale segnale per un suono vocale: suono ideale, poiché la lettura silenziosa ha

⁶²⁸ Ivi, p. 209.

⁶²⁹ Ivi, p. 208; Id., *Il sapere dei segni*, cit., p. 111.

⁶³⁰ A. Kallir, *Segno e disegno*, cit.

interiorizzato la voce. Il testo si legge da sé. E quandanche dovessimo pronunciarlo a voce alta, la nostra sarebbe solo una possibile versione – veloce o lenta, grave o acuta, con accento del nord o del sud, ecc. – della lettura del testo.

Si noti un fatto importante. Un'immagine – per esempio l'immagine di Achille e Aiace che giocano a dadi – rappresenta una scena, un fatto che accade. Un testo invece – per esempio “Achille e Aiace giocano a dadi” – non rappresenta propriamente un fatto, bensì un detto. “I segni della scrittura alfabetica – nota Sini – non raffigurano il fatto che accade, ma il fatto che si dice che accade”. Correre al significato della voce (tantopiù della voce silenziosa come “voce dell'anima”, come la chiama Sini) è cosa oramai automatica. Tuttavia, il testo non allude direttamente al fatto. “L'allusione è qui al fatto che ciò che è stato scritto è stato *detto*, ovvero pensato silenziosamente; non vi è scritto però che sia stato *fatto*. Si può supporlo, ma ciò non è scritto né può essere scritto”. Ovviamente, nulla cambierebbe se scrivessimo “Achille e Aiace hanno davvero giocato a dadi”⁶³¹.

Sini nota che proprio questo scarto tra il *detto*, alluso dallo scritto, e il *fatto*, come significato del detto, richiede alcuni accorgimenti quando intendiamo segnalare per iscritto l'accadimento del fatto. In un elenco di cose da fare, come quelli analizzati da Goody, siamo soliti aggiungere dei segni come frecce, circolini, barrature, “che ci ricordino e ci confermino che abbiamo anche fatto ciò che abbiamo scritto”. Ora, questi segni non sono alfabetici. “Essi assomigliano assai di più a pittogrammi e, in questo senso, a miniature. Infatti delimitano spazi del foglio (come nel caso in cui volessi evidenziare una frase della pagina). La freccia, per esempio, è come la scrittura di un gesto, di un dito che indica”⁶³².

La figura delimita il proprio spazio ed esprime i suoi margini sul supporto. Il disegno – dice Sini – esige un contorno. “C'è un rapporto profondo tra la figura e i suoi margini e si dovrebbe anzi dire che la figura mostra da sé i suoi margini: essi sono avvertiti anche quando non siano tracciati. C'è comunque un contorno, ideale o reale, perché ciò che è raffigurato è una scena di mondo”. Al contrario, la frase “Achille e Aiace giocano a dadi” non delimita nessuno spazio. Essa si situa in un *continuum* mobile infinito: in una ideale linea di scrittura e lettura che corre *ad libitum*. Il fatto di voltare la pagina o di srotolare oggi l'ideale papiro sullo schermo non significa cambiare il margine, entrare in un nuovo spazio delimitato. “Girando la pagina ci manteniamo in un ideale foglio infinito”; sicché voltare pagina non ha la minima influenza sul contenuto della lettura. Perciò – come dice Illich – il testo galleggia, anziché esser seminato e raccolto come in una vigna. Il distacco del testo è oggi tanto più evidente, se nei libri digitali è possibile variare la dimensione del

⁶³¹ Id., *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit., p. 175.

⁶³² Ivi, p. 176.

carattere e così la sua disposizione provvisoria sullo schermo. La frase scritta è qui e così per accidente; essa non è propriamente da nessuna parte⁶³³.

Essa scorre – dice Sini – nella temporalità lineare della scrittura alfabetica che riproduce la temporalità della voce, la sua “crono-logia”. Il foglio su cui scriviamo alfabeticamente non ha alcuna dimensione spaziale propria: grande o piccolo non importa, perché esso è un luogo di replicazione infinita dell’atto di scrittura: linearità infinita dello scrivere alfabetico, lettera dopo lettera, del tutto avulsa dalle dimensioni materiali del foglio. La scrittura alfabetica, proprio per ciò, non può delimitare luoghi della pagina; propriamente la sua pagina non ha luogo e non ha luoghi. Anche se scrivo: “Come scrissi sopra...”, con ciò non ho indicato alcun luogo preciso, ma solo un “prima” che va ritrovato sulla base dei significati logici scritti. E se invece scrivo: “Come è scritto sopra questa riga”, allora faccio allusione alle righe ideali della pagina e perciò a qualcosa di non alfabetico, ma, dicevamo prima, di pittografico. La scrittura, dunque, non ha la pagina come luogo di mondo, ma come supporto di un atto cronologico. Ogni segno non alfabetico, ogni disegno, ogni figura che vi sia inserita contraddice invece la linearità continua della scrittura alfabetica.⁶³⁴

Possiamo oramai comprendere l’origine grafica di quella astrazione testuale criticata da Grossi. Allo stesso tempo, proprio il passaggio digitale che stiamo vivendo oggi ci permette di meglio apprezzare le successive soglie tecnologiche nella *traditio* di pratiche. Ogni nuova pratica – si è detto *supra* – è empirica rispetto ai suoi elementi, che eredita già formati in altre pratiche, ed è trascendentale rispetto alla nuova apertura di senso, in cui quegli elementi sono riorientati e perciò modificati. La digitalizzazione del testo è solo ora visibile nella scrittura alfabetica, come suo destino. O per lo meno così appare nella verità retrograda della linearità cronologica.

L’immagine dell’abito di risposta comune come mappa, che disegna il mondo in prospettiva, è per noi preziosa, per le sue implicazioni normative. In esso convergono la cultura antropopietica di Remotti, la dimensione giuridica e il diritto incarnato di Grossi e il diritto spontaneo di Robilant. In esso possiamo riconoscere l’operatività ordinante del contenuto della forma esplicitato da Sini. La mappa pratica schematizza il mondo in una sua figura *pro futuro*: figura che verrà agita, cioè ripetuta e dunque variata nel nuovo presente, luogo da cui la precedente figura apparirà come pre-figura di quella agita, e apparirà a posteriori l’attesa come intervallo della zona emotiva. L’emozione prepara al riconoscimento del mondo in figura, nello schematismo della mappa.

Comprendiamo ora come il foglio-mondo sia per Sini anche il senso dell’esercizio etico di scrittura, che qui si è interpretato come esercizio nomografico. Nell’esercizio, è in gioco la

⁶³³ Ivi, pp. 176-177.

⁶³⁴ Ivi, p. 176.

questione del luogo del soggetto: “c’è modo e modo di praticare il mondo – dice Sini – e c’è modo e modo di esercitare la figura del soggetto”. Il filosofo intende esercitarsi a vedere la soggezione esercitata dalle nostre pratiche e dai nostri strumenti. Per esempio, vedere “sino a che punto un semplice foglio è in grado di renderci soggetti *alla* sua logica, alle sue convenzioni, alla sua funzione raffigurativa, altro che starsene lì ‘inerte’”. Dice Sini: “la nostra pratica non sarà adeguatamente filosofica, se essa ignora l’influenza determinante di queste pratiche sul risultato e sui soggetti che le esercitano”⁶³⁵.

Ciò che si tratta di fare, nella pratica del foglio-mondo, è “porre in esercizio” quel gesto che precede ogni adesione al contenuto (oppure al silenzio). Si tratta di vedere che *ogni* pratica, già sempre accaduta come raffigurazione del mondo, si colloca prima di quelle pratiche surdeterminate (cioè incapaci di vedere la loro “scrittura” costitutiva) che hanno di mira i contenuti e i silenzi. Ne deriva che l’istruzione migliore della filosofia non è l’apprendimento dei suoi contenuti, ma la presa d’atto delle sue pratiche. La filosofia si impara solo facendola.⁶³⁶

14. La figura della nomopoiesi

Siamo partiti dall’antropopoiesi di Remotti, come nostra prospettiva. Questa figura teoretica si è via via riorientata in senso normativo, lasciando emergere così il nostro interesse specifico e dunque il nostro pregiudizio giuridico. La normatività è la nostra mappa di orientamento e riconoscimento: tramite il suo schema vediamo il mondo in figura di norma. Coerentemente (cioè circolarmente), anche questa operatività dello schema normativo sul nostro sguardo (sulla nostra *theoria*) è vista in senso normativo. Non riusciamo a criticare il nostro metodo se non applicando rigorosamente il metodo stesso. E anche questo ci appare come normatività della forma metodologica.

L’immagine forse più adatta per la nostra posizione, più che la prospettiva, è l’immersione⁶³⁷. Siamo immersi nel normativo, ne siamo invasi: sì che anche il desiderio di uscirne ci sembra già normato dalla nostra pratica di pratiche. Il nostro percorso appare allora un tentativo continuo di praticare nell’immersione un’intenzione prospettica, rivolta all’immersione stessa anziché agli oggetti visibili. Il rischio è che proprio l’immersione normativa sia l’oggetto prodotto dalla nostra pratica: ciò che la renderebbe davvero una pratica nomopoietica, ma in un senso qui fuggito. In un senso, cioè, poetico: ci troveremmo allora trasportati dalla *diexodos* narrativa del mondo in forma e

⁶³⁵ Ivi, pp. 180-181.

⁶³⁶ Ivi, p. 182.

⁶³⁷ Vedi J.A. Gilbert, *Environnement immersifs*, cit.; Id., *Habiter l’immersion*, cit.

azione normativa; narrazione la cui istituzione di senso è autopoietica e sempre già cominciata. Ma quello narrativo è un universo di senso qui non affrontato.

In un primo senso, la nomopoiesi è una rilettura dell'antropopoiesi in chiave giuridica e normativa. In chiave giuridica, s'intende dire che la dimensione del diritto – come nota Grossi – è costitutiva della società. L'antropologia indigena, ossia la visione dell'uomo e del mondo e il sentimento del “noi” sociale, è intrinsecamente giuridica⁶³⁸. In chiave normativa, s'intende dire che la *fictio* plastica dell'uomo nel fare culturale (nella cultura come automa, direbbe Sini) agisce come forma ordinante, ossia come pratica-figura informativo-normativa. La sua operatività è la ripetizione della misura dell'abito culturale, ciò che ne comporta la continua variazione creativa. L'antropopoiesi è allora interpretabile come foglio-mondo, ossia come raffigurazione del mondo in figura umana.

Si ricordi qui l'esempio del rito del Bagre praticato dai LoDagaa e studiato da Goody. Esso procede configurando il mondo: in esso si riconosce il mondo, riconoscendo a poco a poco il canone (*kanon*, in greco, è ancora il regolo) del rito stesso. C'è un fare operativo collettivo, un susseguirsi di zone emotive, in cui il medesimo ritorna, annunciato dalla sua prefigura e a sua volta prefigura del successivo. Il rito è ricercato tanto quanto è attuato, è creato nel suo essere ripetuto. L'evento culturale rinasce nuovo ogni volta, come automa secondo di un automa primario, che è il fantasma dell'origine: l'origine o fondamento finzionale del movimento. La regolarità del rito emerge qui nel suo essere propizio: un rito è ben fatto, cioè fatto a regola d'arte, se procedere diritto e realizza la *performance*. Esso raggiunge così il suo scopo. Il rito però si modifica – come nota Goody – nel suo stesso accadere; dunque, il metodo si riorganizza continuamente in vista del nuovo fine.

Tuttavia, bisogna dire che questo è ciò che appare a noi, che cerchiamo di spiegare la regolarità del rito con una teoria. Noi ci disponiamo a descriverne lo schema, fissando magari in una pagina quella che ci appare la regola degli abiti di risposta: la regola di ciò che i LoDagaa sono pronti a fare in comune. E così creiamo una figura grafica che intende corrispondere alla figura incorporata e creativa dei LoDagaa. In questo modo noi diciamo a un tempo la verità del rito del Bagre e il nostro errore rispetto ad esso. La traduzione testuale nella linearità infinita della pagina è, infatti, la nostra ritualità cieca, a cui affidiamo la verità delle figure del mondo, tanto delle altrui quanto delle nostre. E così attuiamo in pieno quello spirito critico che è la nostra dimensione. In essa, noi siamo resi edotti della dimensione dei LoDagaa, che pensiamo storicamente e antropologicamente come

⁶³⁸ Per una discussione del tema, rimando a G.L. Beltramo, *Nomopoiesi. Una proposta concettuale*, in “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, 1, 2020, <https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/issue/view/35> . Cfr. F. Remotti, R. Motta, *Temì di antropologia giuridica. Riflessioni e aggiornamenti su antropologia giuridica e discipline affini*, Trauben, Torino 2006.

una delle espressioni dell'umanità in quanto tale; ma, proprio per ciò, siamo resi ciechi a quella dimensione, che nulla sa di umanità in sé, di definizioni concettuali, di verità e contraddizione logica.

Goody nota che l'opposizione tra magia e religione è molto simile a quella tra consuetudine e legge. Detienne ci ha offerto un'opposizione simile: quella tra mito e teoria. Lo storico ci ha anche suggerito di guardare ad essa attraverso l'ulteriore dicotomia tra oralità e scrittura. Come abbiamo già potuto notare, una cultura orale non sa di essere orale, né consuetudinaria, né mitica; queste definizioni non hanno senso se non sono definite dal loro *alter* scritto. Ciò significa che la definizione di oralità, mitologia e consuetudine può giungere solo nella dimensione scritta e qui trova il suo senso. Pensare di poterla applicare in universale è la particolarità del nostro *ethos* teorico; d'altro canto, pensare di poterne fare a meno, ed abbracciare così un'altra dimensione di mondo (fare nostra l'antropologia indigena studiata dall'antropologo), significa vivere nel perfetto fantasma del nostro studio sulle altrui realtà umane. A cominciare dal fatto che una simile aspirazione ingenua non potrebbe che venire a noi, studiosi di culture.

La nostra dimensione culturale è, appunto, colta. Noi siamo gli alfabetizzati, educati alla democrazia della verità pubblica e universale: la teoria filosofica, e poi storica e scientifica dell'Occidente. È dunque inevitabile, per noi, pensare all'oralità, alla magia, alla consuetudine e alla mitologia. Solo per noi, però. Che la nostra teoria si diffonda veloce come il diritto universale di educazione e istruzione è una tautologia. Questi problemi teorici emergono nelle nostre università e nei nostri settori scientifico-disciplinari; possono certo trovarsi a proprio agio anche sulla bocca e sulla pagina degli indigeni, a patto che questi – come vuole Remotti – si dispongano all'*ethos* dello studio. E così la dimensione indigena è già stata ricompresa nello sguardo panoramico universale; il quale, *ex post* e circolarmente, usa la situazione creata come prova venuta della sua efficacia.

Possiamo oramai affrontare il secondo senso, intrecciato al primo, della nomopoiesi. Essa è una figura del diritto, ossia di quell'ordine – nel senso di Robilant – che rende esplicita la propria normatività e rivendica la superiorità sugli altri ordini informativi. Il diritto è allora immaginabile come una mappa che disegna il mondo sociale in schemi d'azione, cioè lo misura *pro futuro*, proiettando le figure attraverso cui il mondo è riconosciuto. La figura giuridica opera come una *norma* o una *regula*. Essa espone la propria misura ordinata, si rende disponibile nella sua inerzia evidente: essa, cioè, è una protesi. Il nostro diritto è astratto nel testo. La proliferazione e la rigidità della legge – lamentate da Grossi e da Robilant – sono un effetto dell'affidamento “mitologico” alla scrittura alfabetica nella nostra cultura giuridica. Il monismo testuale, come abbiamo potuto vedere, è però perfettamente logico: si tratta, infatti, di applicare e reiterare il metodo della definizione

concettuale (della fattispecie) all'infinito. È questa la normatività consuetudinaria del testo, a cui – come dice Illich – la nostra cultura umanistica è cieca, proprio in quanto ne fa la propria lente.

Il diritto può essere interpretato come un foglio-mondo, cioè come raffigurazione del significato del mondo. Nei termini di Robilant, il foglio-mondo è un'informazione del mondo: informazione normativa, dacché implica l'attesa di determinati abiti di risposta. La figura giuridica, infatti, rappresenta del mondo ciò che è "significativo" – come dice Sini per ogni figura – e ha al limite tutto il resto. Il diritto è un'anamorfose del mondo. Si ricordi l'immagine della miniatura e dell'ingrandimento: il diritto illumina l'aspetto giuridicamente significativo del mondo e oblia tutto il resto. E non si pensi che così il diritto ceda o perda alcunché: l'affermazione del significativo e l'implicita negazione del restante è anzi l'atto giuridico totalizzante. Tutto è prevedibile perché tutto è qualificabile come regolato (anche in quella regola particolare che è l'eccezione) o non regolato; *a posteriori*, tutto è sempre già previsto.

Come la storia crea il passato storico, e rilegge il mondo in figura di passato, così il diritto crea il significativo. Rispetto ad essi, qualcosa è da fare in comune, nel senso che entrambe le figure sono – come dice Sini – mappe miniaturizzate d'azione; ovvero – nei termini di Robilant – esse sono schemi informativo-operativi. Rispetto al passato, per esempio, occorre rispettare la *consecutio temporum*, il che implica tra l'altro conseguenze logiche di causalità e di non contraddizione. Rispetto al giuridico, occorre per esempio riconoscere il fondo rustico del vicino, o la targa dell'ambasciata, o il confine di stato – come proponeva Grossi nei suoi esempi. Il che implica alcune attese di posizionamento e comportamento. Qualcosa ha significato, cioè accade ed è riconosciuto nella definizione; questa implica un preciso *posto* della cosa, nella *ratio* ordinata (resa ordinata) del mondo in figura. La cosa è un fatto, è un atto, è una situazione, è un bene, è una persona, è un'azione, è una data, è un luogo ecc. Ovviamente, anche i fatti privati o naturali, proprio se e in quanto sono riconosciuti come non giuridicamente significativi, hanno significato: essi illuminano un'area, posta per così dire ai margini del mondo sociale. Diversamente, se non fossero riconosciuti, sarebbero nel buio giuridico.

Robilant si dimostra molto acuto nel deviare il suo interesse teorico, dal diritto come oggetto specifico e tecnico della *scientia iuris*, al normativo. Egli si rende conto che, nella definizione del giuridico in senso specifico, la normatività è già avvenuta come informazione. Critica potente, a cui noi siamo qui debitori. All'opposizione tra positivismo e consuetudine, che vede nella scrittura della norma definitoria – cioè nella sua im-posizione testuale – l'elemento discriminante, si oppone qui la consuetudine della definizione scritta, ossia la consuetudine del testo. Educati alla cultura, soggetti *alla* normatività antropopoietica del testo, incarniamo ora la sua verità. In questo senso – come

abbiamo visto – per Sini l'uomo è un automa; e l'esercizio etico intende allora recuperare la libertà del soggetto, come soggetto *della* sua cultura.

Possiamo così giungere al terzo senso di nomopoiesi, che si pone ad un livello superiore rispetto agli altri due e li attraversa. La nomopoiesi esprime qui la nostra interpretazione in chiave normativa della forma (del contenuto della forma) di ogni pratica, e dunque di ogni figura aperta dalla pratica. Nei termini di Robilant, la nomopoiesi esprime qui la nomicità dell'ordine della figura. Siccome – come dice Sini – figura è ogni cosa, questo terzo significato della nomopoiesi pervade e modifica i primi due, e funge così da figura di figure.

La pratica è sempre, come sappiamo, pratica di pratiche. L'esercizio genealogico proposto in questa sede intende mostrare alcuni dei fili che costituiscono l'intreccio della pratica teoretica: quella che qui stiamo praticando. Esercizio paradossale, se intende spiegare la sua stessa origine. Qui emerge il problema della scrittura grammaticale e della testualità. Qui, dunque, si rivela la prospettiva grafica e nomografica che orienta il nostro sguardo. L'etica della scrittura di Sini è dunque riletta in senso normativo, come esercizio nomografico.

Ciò che più ci interessa è la pratica specifica della filosofia del diritto. La nomopoiesi, in quanto figura della normatività delle pratiche come scritture del mondo, si precisa qui come figura della *scientia iuris*. In quanto *theoria* filosofica, la *scientia iuris* partecipa della normatività delle figure teoretiche: una normatività operativa e dunque metodologica (soggetta al contenuto della forma), ma altresì una normatività informativa (che si esprime, cioè, nel prodotto teorico). L'interesse specifico della filosofia del diritto, tuttavia, la pone in una situazione paradossale: proprio quando vuole corrispondere alla norma, cioè farne oggetto di pensiero, essa già frequenta la normatività del *logos* teoretico.

In un senso superficiale, la filosofia del diritto produce il diritto – lo definisce e lo concettualizza – ed è dunque nomopoietica. In un senso più profondo, il procedere teorico della filosofia del diritto è normativo sull'apertura di mondo in forma di definizioni e concetti (ivi compreso il diritto), ed è pertanto nomopoietico.

Il paradosso della filosofia del diritto, anziché rappresentare un difetto o un fallimento, è anzi un privilegio filosofico. L'interesse per la norma e la regola è destinato a vedere la normatività e regolarità dell'interesse stesso. Anzi – come qui è stato proposto ed esercitato –, la domanda di Sini sul contenuto della forma di ogni pratica è forse una domanda sulla sua normatività. La filosofia del diritto rivelerebbe qui una meraviglia essenzialmente filosofica.

Conclusioni

Per un approccio grafico al diritto

La figura teorica della nomopoiesi rivela – dalle nostre ultime considerazioni (§ 14) – un intento metateorico e perciò ricorsivo. Se l'interesse critico principale è la normatività della teoria, esso non può non intaccare innanzitutto la nomopoiesi stessa, che – benché in una forma ancora embrionale – frequenta quella stessa visione (*theoria*) panoramica di cui qui si è tentata una genealogia (§ 5, 9).

L'approccio grafico al diritto, qui adottato, ha fatto emergere il diritto come problema ovvero come oggetto di ricerca. *Il* diritto – il suo concetto – appare oramai ai nostri occhi critici e autocritici, atteggiati all'esercizio etico del sapere, come un prodotto della scrittura alfabetica. La nomopoiesi porta allora l'attenzione al fare (*poiein*) diritto (*nomos*) come pratica filosofico-giuridica: pratica volta a corrispondere alla cosa oggetto della domanda definitoria socratica (*ti esti*).

Tale approccio grafico al diritto si è via via rispecchiato in un'interpretazione normativa della scrittura. Questa ci è apparsa portatrice di una particolare forma, il cui contenuto d'ordine e misura si riversa sul linguaggio e sul nostro lavoro culturale, dunque sul sapere del mondo. La scrittura orienta il comportamento umano in un modo incomparabilmente più efficace e pervasivo di qualunque legge positiva, giacché questa presuppone quella e ne è già regolata.

L'uomo – insegna l'antropopoiesi – emerge nella cultura, intesa come complesso lavoro collettivo che si muove e che ci muove al suo interno. In questo senso, la cultura è il grande automa (*autòmatos*: ciò che si muove da sé) del sapere umano (§ 6): le pratiche e gli strumenti del fare sociale sono il nostro ambiente intelligente. Difficile pensare all'essere umano fuori da questo lavoro culturale che è propriamente simbolico: esso apre alla relazione di senso col mondo, ovvero apre il mondo nella relazione segnica. L'uomo è educato ai significati pubblici perché possa farsene *traditor*, messaggero al tempo stesso di tradizione e di tradimento. L'istituzione simbolica del significativo ha nell'uomo il suo prodotto – il resto del lavoro sociale – e il suo produttore: l'uomo è da pensarsi dunque tanto immerso in essa quanto suo punto di emergenza (punto di incisione).

La scrittura è allora una figura possibile di ogni fare antropo-poietico, visto nel suo operare normativo, ovvero nomo-poietico. La scrittura è una protesi, cioè uno strumento di misura del mondo ovvero delle risposte collettive. Nel suo sguardo interessato alla norma, la prospettiva filosofico-giuridica coglie un aspetto essenziale del fare umano, illustrando l'originaria meraviglia per l'emergenza regolare delle forme significative.

L'informatica giuridica si fa oggi portatrice, nella teoria e nella pratica del diritto, di un approccio propriamente tecno-logico. Approccio a suo modo ricorsivo, se per comprendere la tecnologia informatica noi dobbiamo usare la tecnologia del linguaggio e della scrittura. Il nostro lavoro intende mostrare come sia possibile percorrere questo crinale ricorsivo proprio della nostra pratica teorica. La nostra tesi è che tale approccio mostri così la normatività già all'opera o "in pratica"; la nostra ipotesi è che ciò contribuisca al lavoro della filosofia del diritto e al suo *ethos* teorico.

L'intreccio tra un approccio grafico al diritto e un'interpretazione normativa della scrittura ci pare visibile in due recenti lavori filosofico-giuridici di Antoine Garapon e Jean Lassègue, che abbiamo già avuto modo di citare nella presente ricerca. Gli Autori s'interessano agli effetti delle tecnologie digitali sul diritto e sulla politica e rivendicano l'opportunità di una prospettiva grafica per la comprensione critica – dunque in vista di una maggiore libertà decisionale e operativa – in tema di nuove tecnologie.

Limitandoci qui solo a qualche cenno, gli Autori colgono nella forma specifica della scrittura digitale – vista attraverso l'evoluzione delle tecniche di scrittura, in cui l'alfabeto e la matematica giocano un ruolo fondamentale – la causa della potenza invasiva delle tecnologie informatiche. La rivoluzione grafica è altresì rivoluzione simbolica: un "cambiamento epocale, ovvero una trasformazione delle modalità di costituzione del senso, che influenza la percezione sia degli oggetti sia dei valori e che modifica le loro rappresentazioni". Pertanto, si tratta – per gli Autori – di una "rottura antropologica": col progressivo sostituirsi del digitale alle mediazioni sociali e istituzionali, viene infatti trasformato "l'insieme delle norme modificando l'uso dei segni istituiti collettivamente"⁶³⁹.

Il digitale provoca una crisi dei riferimenti simbolici e normativi, che marciano lo spazio sociale come luogo di senso: ciò che gli Autori chiamano anche "spazialità", provvista di una sua legalità complessa e intrecciata, tanto fisica quanto sociale. Attraverso una riconfigurazione profonda delle possibilità di azione e dei suoi limiti spaziali – che intacca tanto le relazioni private quanto le pubbliche mettendo in crisi la stessa differenza, modifica i rapporti di potere e la percezione delle istituzioni, con effetti potenti sull'idea stessa di giustizia e sull'esperienza giuridica, tra cui quella processuale – il nuovo ecosistema digitale realizza una rappresentazione alternativa della realtà,

⁶³⁹ A. Garapon, J. Lassègue, *Giustizia digitale*, cit., pp. 35, 42; Id., *Le numérique contre le politique*, cit., p. 9 (per questa e per le prossime citazioni da quest'ultimo libro, le traduzioni dal francese sono nostre).

ovvero una sua ricreazione⁶⁴⁰. Come già nota Ong per il passaggio dall'oralità alla scrittura, è l'ingresso in un nuovo mondo.

L'approccio grafico al problema informatico proposto da Garapon e Lassègue coglie un'esplicita normatività della scrittura digitale, ovvero – potremmo dire – una sua fattività. “Questa ‘scrittura normativa’ trae la propria forza da una performatività autonoma, che non va confusa né con la performatività sociale, né con quella giuridica, poiché è *puramente* grafica. Da qui la tensione, se non addirittura la rivalità, fra questa nuova normatività digitale e la normatività giuridica”. La scrittura digitale – spiegano gli Autori – separa il materiale grafico dal materiale semantico e rende così possibile l'omologazione del primo in un unico codice (quello binario) e un trattamento automatico di lettura e scrittura. “La codifica digitale rende dunque *completamente omogenei* fenomeni molto diversi: un'immagine, un testo, la voce, le analisi del sangue, ecc. Qualsiasi ordine di fenomeni può *a priori* ricevere una codifica digitale trattabile da un computer”⁶⁴¹.

Ciò che è trattabile da un punto di vista esclusivamente grafico – ricordano Garapon e Lassègue – è meccanizzabile. Come abbiamo potuto vedere (§ 5), tale possibilità di scissione tra materiale e significato è insita nella separazione della scrittura e nella sua progressiva stilizzazione: processo che vede nell'alfabeto un salto esponenziale. “Così, l'odierna globalizzazione informatica dipende, graficamente, da un'alfabetizzazione generalizzata di tutti i sistemi di scrittura che, storicamente, risale alla comparsa dell'alfabeto greco”. Con l'alfabeto, infatti, “le lettere possono ricevere un trattamento che può avvenire in modo automatico”: vale a dire che le lettere sono adoperabili come meri segnali di produzione fonica. Questa sarà articolata e “corretta” benché potenzialmente “anonima”, nel senso che è possibile leggere bene ma non capire nulla. In questo, l'alfabeto greco – dicono gli Autori – non solo assomiglia a una macchina ma “è una macchina”. Notiamo il carattere cibernetico del processo di lettura: automatico, appunto, esso “va da sé”. Gli autori marciano la somiglianza meccanica della lettura alfabetica col calcolo: anch'esso “può essere definito come la messa in opera di regole di riscrittura”. Si ricorderà forse – a questo punto – una frase di Ronchi sopra citata (§ 10.4): “Ci si domandi, infatti, con semplicità: ‘chi’ legge quando ‘si’ legge un qualsiasi testo? Il senso di questa domanda equivale a chiedere: ‘chi’ calcola in un calcolo?”⁶⁴².

Nella loro indagine, che sceglie come metodo critico ed esplicativo (come “rappresentazione-riduzione a unità-spiegazione” avrebbe detto Robilant) di applicare la figura grafica al diritto, Garapon e Lassègue sono condotti a far emergere il portato normativo della scrittura. Come dice Ong, la scrittura è un'attività appropriativa e imperialistica che assimila il resto a sé. La scrittura

⁶⁴⁰ Id., *Le numérique contre le politique*, cit., pp. 20-23, 30-41. Sul processo in particolare, vedi Id., *Giustizia digitale*, cit., pp. 137 e ss.

⁶⁴¹ Id., *Giustizia digitale*, cit., pp. 44, 50, 59; Id., *Le numérique contre le politique*, cit., p. 76.

⁶⁴² Id., *Giustizia digitale*, cit., pp. 37, 50, 55; Id., *Le numérique contre le politique*, cit., p. 36, note 2, 3; R. Ronchi, *La scrittura della verità*, cit., p. 108.

non è un semplice nuovo sapere, ma – come dicono Garapon e Lassègue – è piuttosto una rivoluzione del sapere. Essa comporta un cambiamento cognitivo, e non a caso Goody proponeva l’espressione di “tecnologie dell’intelletto”. Le pratiche intrecciate con la scrittura ne vengono altresì informate. “Vi è un’omologia – dicono i due Autori – tra la rivoluzione grafica e i tipi di pratiche e di conoscenze che essa genera”. La scrittura è infatti una misura del reale, vale a dire una traduzione del mondo nel sapere della protesi grafica e della sua forma specifica. Ogni rivoluzione grafica è così visibile come una soglia, passata la quale l’intera esperienza collettiva del mondo viene riconfigurata. “Il digitale – dicono gli Autori – si pone come un metro di paragone con il quale valutare tutte le precedenti attività umane”⁶⁴³. Si tratta di un effetto di retroversione, che abbiamo proposto (nell’introduzione) di leggere come effetto Eliot.

[...] dobbiamo imparare a tenere presente – dice Sini – che quando parliamo del linguaggio dell’uomo, non dobbiamo mai pensarlo scisso dalla sua manifestazione scritta, sia essa la scrittura gestuale originaria del corpo e del mondo circostante, oppure la scrittura nel senso tecnico della resa grafica. Anche il nostro moderno pensiero si educa e si “specializza” attraverso la pratica di scrittura alfabetica, per non dire di quella matematica, e se oggi penna e carta divengono sempre più desuete e al foglio si sostituisce lo schermo, anche questo non lo dobbiamo pensare come un aspetto meramente “strumentale”: come ogni evoluzione “tecnica”, anche questa comporterà una ridefinizione del nostro spazio mentale e della nostra attuale logica del linguaggio, con conseguenze inimmaginabili circa il senso del nostro avere il mondo ed essere al mondo.⁶⁴⁴

È allora necessario trovare una giusta distanza critica, ovvero aprire uno scarto, una fessura ricorsiva sulle nostre pratiche di scrittura come pratiche di sapere. Questo interesse è viepiù sentito in ambito filosofico-giuridico, se proprio la norma è l’oggetto a cui si intende corrispondere teoricamente. La norma, del resto, è da sempre una possibile chiave di lettura (se ci è concessa la metafora) o strumento di misura (*letteralmente*) delle pratiche umane.

Per un approccio normativo alle pratiche

Perché appaia la via (*odòs*), come distanza da colmare, è necessario un metodo (*méthodos*) che la misuri. Non conosciamo come l’animale viva la distanza; a noi esso pare essere tutt’uno con la sua azione. Noi umani invece *sappiamo* la distanza perché la possiamo rappresentare nelle nostre “unità”, e anzitutto nelle nostre parole, e così *abbiamo* la distanza. Abbiamo da colmarla.

⁶⁴³ Id., *Giustizia digitale*, cit., pp. 89, 93, 95, 223.

⁶⁴⁴ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano 2014, pp. 120-121.

Il metodo è – lo abbiamo detto (§ 6) – ciò che occupa la posizione mediana, ciò che sta in mezzo. Perciò esso è il mezzo, ossia lo strumento d'uso che ci permette di misurare quello spazio mediano – la distanza – e di progettarlo e proiettarci verso il fine. È così – si è detto – che nasce la distanza, nella misura del metodo; non prima. Come infatti potremmo vedere la distanza, come potrebbe mostrarsi senza una misura? È tra tanto, è tra poco, è prima, è dopo, è più o meno lì.

La *regula* e la *norma* sono in questo un esempio *efficace*. Il loro ingegnoso mostrarsi, in una potenziale replicabilità infinita, è intelligente. Un regolo misura sempre allo stesso modo qualunque sia il suo utente. Anche la parola parlata si mostra a tutti allo stesso modo. La voce è pubblica, risuona là fuori per tutti e permette così di com-misurare i comportamenti comuni, cioè di coordinarli.

Abbiamo chiamato “protesi” quegli strumenti esosomatici che rappresentano un'azione, ovvero un fine, per cui essi stessi si pongono come mezzo. La protesi si comporta dunque come un segno: essa rappresenta qualcosa (il fine, l'oggetto) che non c'è, è assente, ma la cui distanza è già ben dispiegata dalla protesi stessa (il mezzo, il segno).

Così, la parola dice la cosa, ma la dice nella distanza misurata da sé. E infatti per colmare la distanza, cioè per dire bene la cosa, siamo costretti a dire nuove parole, a spiegarle e precisarle e magari sostituirle o ripeterle. La proliferazione legale lamentata da Robilant e Grossi nel diritto statualista sembra anch'essa un tentativo di colmare distanze. Non a caso essi propongono una nuova misura di diritto, dunque un nuovo metodo.

Almeno nella nostra pratica teorica – benché turbati dall'invito ad essere mimi della verità – ogni nuovo metodo è però proposto sempre con il medesimo metodo a cui l'uomo è destinato: come Sisifo, egli è costretto a spiegare sempre di nuovo la cosa con la parola.

La scienza linguistica nasce quando la lingua è già ben visibile sul foglio (§ 5.6). Non una visione qualsiasi ha generato la linguistica universale, ma la visione elementare e sistematica di una ventina di segni (i *grammata*). Da quella visuale, è ovvio che anche l'oralità parli una lingua: ciò è assolutamente vero (cioè è vero nella visuale assoluta della scienza linguistica). Con l'alfabetizzazione universale, ciò è presto anche universalmente vero.

La scienza del diritto – si è detto (§ 11.5) – segue un medesimo percorso, così come la scienza storica (§ 12.3). Dalla loro visuale, tutte le società hanno il diritto e hanno il passato: esso è forse consuetudinario o mitico, tuttavia paragonabile al nostro. Siamo del resto partiti da qui: dalla possibilità di comparare le società umane, a partire da una misura universale qual è il concetto di umanità in sé.

Ci è difficile oggi comprendere l'unità complessa – che Kallir definisce “simballica” e che forse noi potremmo pensare come sinestetica – di suono immagine significato, che si condensa nei primi

disegni dell'uomo e che via via si fa più stilizzata nei segni, fino ai segni alfabetici⁶⁴⁵. L'alfabeto ha per noi oggi separato l'elemento grafico da quello acustico e da quello semantico. Non solo, ma i significati si sono fatti ideali e omogenei: il concetto o idea visibile da tutti coloro che frequentano il *logos* della ragione.

Allo stesso modo, ci è difficile immaginare come il mondo si configuri nelle nostre pratiche in forme ordinate e regolari. La lingua come protesi sociale, come *vox significativa* esosomatica e pubblica, coordina i nostri abiti di risposta e induce un'attesa conforme. Il diritto è una specificazione ovvero un rinforzo del significativo linguistico: esso contrassegna il significato – l'abito di risposta – che possiamo pubblicamente attenderci.

Sini immagina il linguaggio come una grande macchina, rievocando l'etimologia greca di *mechané* come ordigno, mezzo, espediente, artificio; in latino, *machina* vale ordigno e congegno (quest'ultimo viene da *genius*, il progenitore, ed esprime dunque la potenza attiva e creativa del lavoro umano). “In quanto la macchina linguistica esibisce lo stimolo alla risposta comune (questo suono significa *per tutti*: c'è una preda; questo colore sul viso indica *a tutti*: siamo in guerra, ecc.), allora il linguaggio muove i corpi in modo conforme e in questo senso è appunto un automa (la causa autonoma del movimento collettivo)”⁶⁴⁶.

Come ogni altra macchina – per esempio, come quel complesso di strumenti e protesi che potremmo complessivamente definire tecnologia – il linguaggio trova le sue pratiche d'uso nel fare sensato (simbolico) del mondo sociale, ma al tempo stesso informa di sé quello stesso fare collettivo: il linguaggio proietta la propria forma specifica – la propria inerzia intelligente – come una misura, classificando il mondo in unità nominali. Queste regolarità, sempre esposte alla loro replica e variazione inter-attiva, sono certo in un *continuum* culturale con i *nomoi*.

“Il pensiero delle pratiche insegna che oggetti e soggetti si stagliano sempre all'interno di un intreccio di pratiche, i cui confini sfumano in un limite indefinibile, cioè in un rinvio che continuamente si riapre, idealmente all'infinito”. Sini parla di un “potere invisibile” che influenza, nel fare di tutti e di ciascuno, l'indirizzo della cultura tutta, la quale possiamo qui vedere come propriamente antropopoietica. Il linguaggio è allora quella macchina ingegnosa che ci permette di comprendere e circoscrivere le altre macchine, producendo il nostro sapere. Ma bisogna anche dire il contrario: che noi siamo sempre iscritti e circoscritti dalla *machina verbalis*, dai nostri discorsi di senso: siamo sempre posti a distanza, ovvero nella distanza segnica⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ A. Kallir, *Segno e disegno*, cit.

⁶⁴⁶ C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 24, 34; Id., *Idioma. La cura del discorso*, Jaca Book, Milano 2021, pp. 234-235.

⁶⁴⁷ Id., *Inizio*, cit., p. 39; Id., *Idioma*, cit., pp. 235-236.

Non è allora senza effetto – senza significato – che tale macchina si ri-costituisca e ri-modelli nella macchina della scrittura alfabetica e in quella del calcolo matematico, come fa oggi su scala planetaria in seguito alla globalizzazione tecno-scientifica. Noi abbiamo cercato di mostrare come il discorso, nel metodo messo a punto dalla filosofia greca, sia stato riconosciuto come *logos tes ousias*, come linguaggio della cosa in sé; questo linguaggio e questo pensiero sono poi ereditati dalla tradizione successiva.

Si suole affermare che una tecnologia della scrittura non ne escluda un'altra e che dunque occorra pensare piuttosto a una stratificazione. Questo è certamente visibile oggi: la digitalizzazione non ci impedisce di scrivere a mano; benché essa abbia certo ridotto l'uso di quella tecnica a vantaggio della nuova, evidentemente “più efficace” in alcune ri-organizzazioni dei nostri spazi e delle nostre mediazioni. Occorre tuttavia non dimenticare che ogni pratica, mentre eredita gli elementi configurati nelle pratiche precedenti, li riconfigura a partire da sé: un salto irriducibile alla somma di elementi precedenti, dacché è piuttosto – come sappiamo – una questione di verticalità figurale che di somma orizzontale.

La figura proposta da Sini di *machina verbalis* potrebbe essere ripetuta e variata in quella di *machina theoretica*: l'ingegno del metodo della *episteme theoretiké*, la domanda e il dubbio filosofici come *ethos* del sapere razionale e perciò propriamente scientifico. In una parola, la *theoria* come pratica. Questa la critica radicale – la “scossa socratica” – che Sini porta in filosofia e, da qui, al sapere occidentale.

La nomopoiesi reinterpreta la critica di Sini in senso normativo. La normatività – potremmo dire – è la nostra *norma*, la nostra unità di misura applicata al discorso di Sini (e, di conseguenza, la normatività della teoria è la misura con cui interpretiamo gli autori attraversati). Abbiamo perciò *tradito* il pensiero delle pratiche alla normatività.

Con un evidente effetto ricorsivo, la normatività si è colorata del contenuto della forma e della coerenza delle pratiche. Anche in questo caso, dunque, possiamo vedere un andamento speculare: l'approccio normativo alle pratiche, da noi proposto, è tornato indietro come un approccio pratico al diritto. Si può anzi dire che la figura ultima e – come abbiamo già detto – metateorica della nomopoiesi (la normatività della pratica della filosofia del diritto) sia un intreccio di questi due aspetti.

Come abbiamo già potuto notare, la posizione della filosofia del diritto ci pare privilegiata proprio nel suo esperire il paradosso normativo: la norma come oggetto di ricerca, eppure già sempre frequentata nel metodo di ricerca. L'esercizio etico proposto da Sini, al fine di abitare il paradosso e rendersi così consapevoli della particolare apertura della pratica adoperata, è un esercizio di cura del soggetto. A noi giuristi esso appare un esercizio propriamente politico: in gioco

è la decisione, la scelta nomopoietica, a cui la filosofia del diritto – proprio in quanto *del diritto* – è più urgentemente chiamata.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*, Mimesis – TCRS, Sesto San Giovanni 2014
- Accoto C., *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, Egea, Milano 2017
- Aime M. (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino 2016
- Aime M., *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino 2020
- Allovio S., Ciabbari L., Mangiameli G. (a cura di), *Antropologia culturale. I temi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano 2018
- Alpa G. (a cura di), *Paolo Grossi*, Laterza, Roma-Bar 2011
- Amato S., *Biodiritto 4.0. Intelligenza artificiale e nuove tecnologie*, Giappichelli, Torino 2020
- Andronico A., *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino 2012
- Augé M., *Che fine ha fatto il futuro?*, Elèuthera, Milano 2020
- Augé M., *Chi è dunque l'altro?*, Raffaello Cortina, Milano 2019
- Augé M., Colleyn J.P., *L'antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano 2019
- Augé M., *Cuori allo schermo. Vincere la solitudine dell'uomo digitale. Una conversazione con Raphaël Bessis*, Piemme, Milano 2018
- Augé M., *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- Augé M., *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction*, Elèuthera, Milano 2011
- Augé M., *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2023
- Augé M., *Perché viviamo?*, Meltemi, Milano 2017
- Augé M., *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004
- Augé M., *Un altro mondo è possibile*, Codice, Torino 2017
- Augé M., *Un etnologo nel metrò*, Elèuthera, Milano 2010
- Auroux S., *Scrittura e Grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Novecento, Palermo 1998
- Avitabile L., *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2005
- Ballarini A. (a cura di), *La storicità del diritto. Esistenza materiale, filosofia, ermeneutica*, Giappichelli, Torino 2018
- Barba B. (a cura di), *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*, Seid, Firenze 2008
- Bellelli F., *Teoria integrata della dignità umana. Affectio iuris e Law and Humanities*,

Giappichelli, Torino 2023

Beltramo G.L., “La giusta narrazione. Il bisogno di riconoscimento nella società tecnologica”, in A. Campo, D. Vignon (a cura di), *La tecnologia come narrazione. Tra racconto mitico, diritto e politica*, TCRS, v. 2, n. 25, 2022

Beltramo G.L., *Nomopoiesi. Una proposta concettuale*, in “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, 1, 2020, <https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/issue/view/35>

Berruto G., *Corso elementare di linguistica generale*, Utet, Novara 2006

Berti G., *Sulla “Prima lezione di diritto” di Paolo Grossi*, in “Jus”, vol. 50, 2003 - 3, Vita e Pensiero, Milano, pp. 473-483

Bettini M., *Hai sbagliato foresta. Il furore dell'identità*, Il Mulino, Bologna 2020

Bettini M., Raveri M., Remotti F., *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, Il Mulino, Bologna 2020

Bixio A., *Il primato dell'“inventio” e il costituzionalismo posmoderno di Paolo Grossi*, in “Sociologia – Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali”, LII, 1, 2018, pp. 73-88

Bobbio N., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino 1994

Bobbio N., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015

Bobbio N., *La consuetudine come fatto normativo*, Giappichelli, Torino 2010

Bobbio N., *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993

Bobbio N., voce *Consuetudine (Teoria generale)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1961

Bobbio N., voce *Fatto Normativo*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1967

Bocchi G., Ceruti M., *Origini della scrittura. Genealogie di un'invenzione*, Mondadori, Milano 2002

Bombelli G., Heritier P. (a cura di), *I volti molteplici della consuetudine*, 2 voll., Mimesis, Milano 2022

Bombelli G., Montanari B. (a cura di), *Ragionare per decidere*, Giappichelli, Torino 2015

Bombelli G., *Occidente e figure comunitarie. I. Un ordine inquieto: koinonia e comunità “radicata”*. *Profili filosofico-giuridici*, Jovene, Napoli 2013

Borrello M., Nerhot p., *Manuale di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2012

Borutti S., *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Mondadori, Milano 1999

Cadorna G.R., *Antropologia della scrittura*, Utet, Novara 2009

- Cambria F. (a cura di), *Dal ritmo alla legge*, Jaca Book, Milano 2019
- Cambria F. (a cura di), *Il pensiero in pratica. Percorsi e prospettive nella filosofia di Carlo Sini*, Jaca Book, Milano 2014
- Campo A., *Da Deleuze all'eteronimia*, 2 voll, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022
- Campo A., *La fiducia come metodo. Itinerari teorici nella direzione di un "sentire" giuridico*, in Calumet, 2023, <https://calumet-review.com/index.php/it/2023/05/16/la-fiducia-come-metodo-itinerari-teorici-nella-direzione-di-un-sentire-giuridico/>
- Cananzi D.M., *Estetica del diritto. Sul fondamento geologico del diritto*, Giappichelli, Torino 2017
- Capart J., *Io leggo i geroglifici*, AdArte, Torino 2007
- Capello C., *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Franco Angeli, Milano 2016
- Capograssi G., *Studi sull'esperienza giuridica*, in M. D'Addio, E. Vidal (a cura di), *Opere*, vol. II, Giuffrè, Milano 1959
- Casertano G., *I presocratici*, Carocci, Roma 2009
- Caterina R. (a cura di), *La dimensione tacita del diritto*, Quaderni di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009
- Cavalla F. (a cura di), *Retorica, processo e verità. Principi di filosofia forense*, Franco Angeli, Milano 2007
- Changeux J.-P., *Neuroscienze della bellezza*, Carocci, Roma 2018
- Chantraine P., *Les verbes grecs signifiant "lire"*, in "Melanges Grégoire", II, Bruxelles 1950
- Chignola S., *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020
- Comerci N., *Filosofia e mondo. Il confronto di Carlo Sini*, Mimesis, Milano 2020
- Creuzer F., *Simbolica e mitologia*, Aesthetica, Palermo 2020
- Cristiano L., *La filosofia di Carlo Sini. Semiotica, ermeneutica e pensiero delle pratiche*, Mimesis, Milano 2014
- D'Auria A., *La scienza giuridica come sistema vitale in Giuseppe Capograssi*, Editoriale scientifica, Napoli 2008
- Descola P., *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Linaria, Roma 2013
- Descola P., *Diversità di natura, diversità di cultura*, Book Time, Milano 2011
- Descola P., *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze 2014
- Detienne M., *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2022
- Di Nuoscio E., Heritier P. (a cura di), *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-*

giuridica, Medusa, Milano 2008

Dumouchel P., Damiano L., *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Raffaello Cortina, Milano 2019

Eisenstein E.L., *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, il Mulino, Bologna 1995

Eliot T.S., *Il bosco sacro. Saggi sulla poesia e la critica*, Bompiani, Milano 2016

Erodoto, *Le Storie*, a cura di A. Colonna, F. Bevilacqua, tomo 1, Utet, Torino 2006

Fabbrichesi Leo R., *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 2005

Fabbrichesi Leo R., *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La Nuova Italia, Firenze 1986

Fabbro F., *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Astrolabio, Roma 2010

Fabietti U., *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari-Roma 1999

Fabietti U., *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano 2015

Fabietti U., *L'identità etnica. Storia di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2018

Fabietti U., Matera V., *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Milano 2018

Faralli C., Gigliotti V., Heritier P., Mittica M.P. (a cura di), *Il diritto tra testo e immagine. Rappresentazione ed evoluzione delle fonti*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2014

Favole A., *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*, Laterza, Roma-Bari 2015

Floridi L., *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022

Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017

Földes-Papp K., *Dai graffiti all'alfabeto. La storia della scrittura*, Jaca Book, Milano 1985

Garapon A., Lassègue J., *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Il Mulino, Bologna 2021

Garapon A., Lassègue J., *Le numérique contre le politique*, Puf, Paris 2021

Gardiner A., *La civiltà egizia*, Einaudi, Torino 1997

Gelb I.J., *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti della grammatologia*, EGEA, Milano 1993

Gilbert J.A., *Environnement immersifs: écologie et esthétique du numérique*, Digital Intelligence, Nantes 2014

Gilbert J.A., *Habiter l'immersion*, in "Études Digitales" n.4, Classique Garnier, 2017

Gilbert J.A., *Récit, discipline, savoir*, in Khatchatourov, Chiesi, Beltramo (a cura di), *La tecnologia come narrazione: tra racconto mitico, diritto e politica. Vol. 2*, Mimesis, Sesto San Giovanni (prossima pubblicazione)

Goody J., *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

Goody J., *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Il Saggiatore, Milano 1989

Goody J., *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano 1987

Goody J., *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino 1988

Greco T., *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022

Greco T., *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli, Roma 2000

Grossi P., *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2009

Grossi P., *L'invenzione del diritto*, Laterza, Bari-Roma 2017

Grossi P., *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari-Roma 2017

Grossi P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007

Grossi P., *Oltre la legalità*, Laterza, 2020 Bari-Roma

Grossi P., *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003

Grossi P., *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015

Grossi P., *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano 2006

Grossi P., *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi*, in "Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto", vol. 83, fasc. 1, 2006, pp. 13-40

Guidorizzi G. (a cura di), *Introduzione al teatro greco*, Mondadori, Milano 2003

Havelock E., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova 1987

Havelock E., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari 1995

Havelock E., *Why Was Socrates Tried?*, in "Studies in Honor of Gilbert Norwood", Supp. di "Phoenix", 1, University of Toronto Press, Toronto 1952

Heritier P. (a cura di), *Visiocrazia. Immagine e forma della legge*, Mimesis-TCRS, Milano 2015

Heritier P., *Estetica giuridica*, vol. I-II, Giappichelli, Torino 2012

- Heritier P., *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Jovene, Napoli 1997
- Heritier P., *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, Giappichelli, Torino 2009
- Heritier P., *Società post-hitleriane? Materiali didattici di estetica giuridica 2.0*, Giappichelli, Torino 2009
- Heritier P., *Urbe-internet. Vol. 1. La rete figurale del diritto*, Giappichelli, Torino 2003
- Herrenschmidt C., *L'invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia*, Jaca Book, Milano 1999
- Honneth A., *La libertà degli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017
- Honneth A., *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019
- Honneth A., *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019
- Hornung E., *Il re*, in S. Donadoni (a cura di), *L'uomo egiziano*, Laterza, Roma-Bari 1990
- Illich I., *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994
- Ingold T., *Antropologia. Ripensare il mondo*, Meltemi, Milano 2020; C. Lévi-Strauss, *Antropologia*, Treccani, Roma 2021
- Jullien F., *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018
- Kallir A., *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali/Vel, Milano 1994
- Kant I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari-Roma 1996
- Kelsen H., *Dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2021
- Kelsen H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000
- Kelsen H., *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizioni di Comunità, Roma 1963
- Ladyman J., *Filosofia della scienza. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2014
- Laplantine F., *Identità e meticcio*, Elèuthera, Milano 2011
- Legendre P., *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005
- Legendre P., *L'Occidente invisibile*, Medusa, Milano 2009
- Legendre P., *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Giappichelli, Torino 2010

- Leroi Gourhan A., *Il gesto e la parola*, 2 voll., Mimesis, Sesto San Giovanni 2018
- Lévi-Strauss C., *Antropologia*, Treccani, Roma 2021
- Lévi-Strauss C., *L'antropologia di fronte ai problemi del mondo moderno*, Bompiani, Milano 2017
- Lévi-Strauss C., *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002
- Lorini G., *Anankastico in deontica*, Led, Milano 2017
- Luria A.R., *La storia sociale dei progressi cognitivi*, Jouvens, Milano 2022
- Lutri A., Acerbi A., Tonutti S. (a cura di), *“Umano, troppo umano”. Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, Seid, Firenze 2009
- Manzin M., *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Giappichelli, Torino 2014
- Manzin M., *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Franco Angeli, Milano 2008
- Marrone G. *L'invenzione del testo. Una nuova critica della cultura*, Laterza, Roma-Bari 2010
- Martino C. Di, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano 1998
- Mauss M., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991
- Miller B., *Antropologia culturale*, Pearson, Milano-Torino 2014; M. Aime, *Antropologia*, Egea, Milano 2016
- Monateri P.G., *Geopolitica del diritto. Genesi, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Laterza, Roma-Bari 2013
- Monateri P.G., *I confini della legge. Sovranità e governo del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2014
- Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Mimesis, Milano-Udine 2020
- Morin E., *Sette lezioni sul pensiero globale*, Raffaello Cortina, Milano 2016
- Moro P. (a cura di), *Etica Informatica Diritto*, Franco Angeli, Milano 2008
- Nehrot P., Cavalla F., Villa V., *Omaggio a Enrico di Robilant*, in “Rivista di filosofia del diritto, Journal of Legal Philosophy” 1/2013, pp. 245-256
- Nerhot P., *La coutume. Le droit muet*, Giappichelli, Torino 2012
- Ong W., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 2014
- Ortoleva P., *Il secolo dei media. Stili, dinamiche, paradossi*, Il Saggiatore, Milano 2022
- Ortoleva P., *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2019

- Pagallo U., *Alle fonti del diritto. Mito, scienza, filosofia*, Giappichelli, Torino 2002
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000
- Reale G. (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2016
- Remotti F. (a cura di), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano 2002
- Remotti F. (a cura di), *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Scriptorium, Torino 1997
- Remotti F. (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021
- Remotti F., *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 1986
- Remotti F., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996
- Remotti F., *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari 2008
- Remotti F., *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Bari-Roma 2011
- Remotti F., *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013
- Remotti F., *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010
- Remotti F., *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1997
- Remotti F., Motta R., *Temi di antropologia giuridica. Riflessioni e aggiornamenti su antropologia giuridica e discipline affini*, Trauben, Torino 2006
- Remotti F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009
- Remotti F., *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari-Roma 2019
- Remotti R., *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano 2014
- Ricca M., *Il diritto o il Paradiso? Un dialogo con Tommaso Greco sulla generatività della fiducia e sul significato pro-fattivo del diritto*, in Calumet, 2022, <https://calumet-review.com/index.php/2022/06/13/il-diritto-o-il-paradiso-un-dialogo-con-tommaso-greco-sulla-generativita-della-fiducia-e-sul-significato-pro-fattivo-del-diritto/>
- Ricoeur P., *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005
- Robilant E. di, *Aspetti del problema della normazione nella società complessa*, in “Jus. Rivista di scienze giuridiche”, anno XLVII, 2000, pp. 327-334
- Robilant E. di, *Diritto e ordine. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1997-1998*, Giappichelli, Torino 1998
- Robilant E. di, *Diritto e selezione critica. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1996-1997*, Giappichelli, Torino 1997
- Robilant E. di, *Diritto e società tecnologica nel pensiero di Leoni*, in “Il Politico”, anno XLVII, n. 1, Università di Pavia 1982, pp. 147-154

Robilant E. di, *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1998-1999*, Giappichelli, Torino 1999

Robilant E. di, *Economia, diritto e persona nella società complessa*, in F. Gentile (a cura di), *Interpretazione e decisione. Diritto ed economia*, Giuffré, Milano 1989, pp. 103-121

Robilant E. di, *Informazione e competizione*, CIDAS, Torino 1995, pp. 3-15

Robilant E. di, *La competizione degli ordini statici e degli ordini dinamici*, in CIDAS (a cura di), *L'insopportabile peso dello stato*, Leonardo Facco Editore, Treviglio 2000, pp. 133-148

Robilant E. di, *Le teorie dall'informazione all'allusione*, in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. 4, *Problemi, metodi, prospettive*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 21-43

Robilant E. di, *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 163-191

Robilant E. di, *Libertà reale e figure di giustizia*, in S. Ricossa, E. di Robilant (a cura di) *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Giuffré, Milano 1995, pp. 69-103

Robilant E. di, *Ordini statici e ordini dinamici nella società complessa*, in G. Clerico (a cura di), *Il pensiero di Friedrich von Hayek*, vol. 2 – *Società, istituzioni e stato*, Utet, Torino 2000, pp. 218-237

Robilant E. di, *Prospettive per il diritto nella società complessa*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Giuffré, Milano 1999, pp. 163-176

Robilant E. di, *Realtà e figure nella scienza giuridica*, in U. Scarpelli (a cura di), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, pp. 57-80

Robilant E. di, *Scelte e figure nelle teorie*, in G. Derossi, M.M. Olivetti, A. Poma, G. Riconda (a cura di), *Trascendenza trascendentale esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Cedam, Padova 1995, pp. 543-552

Robilant E. di, *Sistemi informativo-normativi e operatività nella società complessa*, in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, vol. 2 – *Saggi teorico-giuridici*, Giuffré, Milano 1990, pp. 406-431

Roccati A., *Introduzione allo studio dell'egiziano*, Salerno Editrice, Roma 2008

Romano B., *Dalla metropoli verso internet. Persona libertà diritto*, Giappichelli, Torino 2017

Romano S., *Frammenti di un dizionario giuridico*, Quodlibet, Macerata 2019

Romano S., *L'ordinamento giuridico*, Quodlibet, Macerata 2018

Ronchi R., *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano 1996

Rosselli O., *Oltre la legalità. A partire da un recente libro di Paolo Grossi*, in "Sociologia del

diritto”, 1/2021, pp. 178-187

Rovelli C., *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano 2014

Sacco R., *Antropologia giuridica*, Il Mulino, Bologna 2007

Sacco R., *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Il Mulino, Bologna 2015

Sahlins M., *La lanterna dell'antropologo*, Medusa, Milano 2011

Sartor G., *L'informatica giuridica e le tecnologie dell'informazione*, Giappichelli, Torino 2022

Sartor G., *L'intelligenza artificiale e il diritto*, Giappichelli, Torino 2022

Scerbo A. (a cura di), *Teoria e prassi dell'informatica giuridica. Per una riflessione filosofica*, Mimesis - TCRS, Sesto San Giovanni 2021

Scerbo A., *Istituzionalismo giuridico e pluralismo sociale. Riflessione su alcuni filosofi del diritto francesi*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008

Schmitt C., *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991

Scillitani L., *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologico-filosofiche*, Giappichelli, Torino 2007

Sequeri P., *Deontologia del fondamento*, seguito da Heritier P. (a cura di), *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*, Giappichelli, Torino 2016

Sequeri P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002

Sini C., *Etica della scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016

Sini C., *Filosofia e scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016

Sini C., *Filosofia teoretica*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016

Sini C., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano 2014

Sini C., *Idioma. La cura del discorso*, Jaca Book, Milano 2021

Sini C., *Idoli della conoscenza*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano 2014

Sini C., *Il gioco del silenzio*, in *Opere*, vol. I, tomo II, Jaca Book, Milano 2019

Sini C., *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972

Sini C., *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2020

Sini C., *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milano 1991

Sini C., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, in *Opere*, vol. I, tomo II, Jaca Book, Milano 2019

Sini C., *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016

Sini C., *Kinesis. Il movimento della differenza tra evento e significato*, in *Opere*, vol. II, tomo

I, Jaca Book, Milano 2021

Sini C., *L'invenzione del testo*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016

Sini C., *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009

Sini C., *La scrittura e il debito*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano 2016

Sini C., *Oltre il testo*, in Pintus (a cura di), *Figure dell'alterità*, Inschibboleth, Roma 2019

Sini C., *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, in *Opere*, vol. II, tomo I, Jaca Book, Milano 2021

Sini C., *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, in *Opere*, vol. I, tomo I, Jaca Book, Milano 2017

Sini C., *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, in *Opere*, vol. III, tomo II, Jaca Book, Milano 2013

Snell B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002

Stolfi E., *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Giappichelli, Torino 2006

Stolfi E., *La cultura giuridica dell'antica Grecia*, Carocci, Roma 2020

Susannetti D., *Il teatro dei Greci. Feste e spettacoli, eroi e buffoni*, Carocci, Roma 2018

Svenbro J., *La lecture à haute voix. Le témoignage des verbes grecs signifiant "lire"*, in Baurain C., Bonnet C., Krings V. (a cura di), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Namur. Société des études classique, Liège 1991

Svenbro J., *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1991

Timoteo M., *Grammatiche del diritto. In dialogo con Paolo Grossi*, Il Mulino, Bologna 2020

Tomasi S., *L'argomentazione giuridica dopo Perelman. Teorie, tecniche e casi pratici*, Carocci, Roma 2020

Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, a cura di E. Savino, Garzanti, Milano 2012

Vegetti M., *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Petite Plaisance, Pistoia 2018

Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003

Vernant J.-P., *Le origini del pensiero greco*, SE, Milano 2007

Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001

Wittgenstein L., *Note sul "Ramo d'oro" di Fraser*, Adelphi, Milano 1975

Zorzetto S. (a cura di), *La consuetudine giuridica. Teoria, storia e ambiti disciplinari*, ETS,
Pisa 2008

Titre : Nomopoïèse. Une théorie graphique du droit

Mots clés : droit, normativité, théorie, écriture, anthropopoïèse, nomopoïèse

Résumé : La thèse vise à proposer et à exercer une perspective graphique afin de critiquer la normativité théorique de la philosophie du droit. La philosophie du droit est positionnée dans une tradition ou un entrelacement de pratiques graphiques : l'écriture, l'alphabet, le texte, la grammaire. Cet exercice généalogique idéal et potentiellement abyssal (Sini) vise à saisir à chaque fois la rupture de perspective sur le monde : le point d'émergence du monde pour l'homme. Le concept d'anthropopoïèse (Remotti) est relu dans une clé graphique et normative : l'homme est moulé dans ses pratiques, c'est-à-dire qu'il y est inscrit.

Il est ainsi possible de relire la pratique juridique et philosophico-juridique comme un

précipité du monde, c'est-à-dire comme une tradition ou un entrelacement de figures pratiques et théoriques (Robilant), d'où émerge l'être humain comme sujet de droit.

La thèse elle-même se propose comme figure théorique, donc comme discours déjà graphiquement normé : ce qui peut être appelé « feuille-monde ». Elle fréquente ainsi un paradoxe, qu'il s'agit de savoir habiter (Sini). En cela, notre perspective s'inscrit dans la perspective philosophico-juridique : un discours critique sur la norme, qui présuppose la forme normative de la théorie. C'est précisément cette plus grande exposition au paradoxe qui fait de la philosophie du droit une perspective philosophiquement privilégiée.

Title : Nomopoiesis. A Graphic Theory of Law

Keywords : Law, Normativity, Theory, Writing, Anthropopoiesis, Nomopoiesis

Abstract : This thesis aims to propose and exercise a graphic perspective, in order to criticise the theoretical normativity of the philosophy of law. Philosophy of law is positioned in a tradition or interweaving of graphic practices: writing, alphabet, text, grammar. This ideal (and potentially abysmal) genealogical exercise (Sini) aims to grasp in each new practice the break in perspective on the world, thus the point of emergence of the world for man. The concept of anthropopoiesis (Remotti) is reread in a graphic and normative key: man is moulded in his practices, that is, he is inscribed in them. It is thus possible to reread legal and philosophical-legal practice as a

interweaving of practical and theoretical figures (Robilant), from which the human being emerges as the subject of law.

The thesis proposes itself as a theoretical figure, hence as a discourse already graphically regulated: what can be called "world-sheet". It thus frequents a paradox, that the philosopher of law must know how to inhabit (Sini). In this, our perspective is in line with the philosophical-legal perspective: a critical discourse on the norm, which presupposes the normative - graphic - form of theory. It is precisely this greater exposure to paradox that makes the philosophy of law a privileged philosophical perspective.