VITA, CONOSCENZA

Con tavole illustrate di
Carlo Sini

A cura di
Florinda Cambria

Contributi di

Francesco Albanese, Mario Alfieri, Antonio Attisani
Enrico Bassani, Mario Biagini, Eleonora Buono
Florinda Cambria, Tommaso Di Dio, Francesco Emmolo
Arianna Mazzotti, Egidio Meazza, Manuela Monti
Teseo Parolini, Gabriele Pasqui, Caterina Piccione
Enrico Redaelli, Carlo Alberto Redi, Roberto Sala
Carlo Sini, Michela Torri, Marco Tronconi

Jaca Book

PERCORSI
μechrí

© 2018
Editoriale Jaca Book SpA, Milano
tutti i diritti riservati

Prima edizione italiana
febbraio 2018

Redazione Jaca Book
Impaginazione Elisabetta Gioanola

Stampa e confezione
Rotolito Lombarda SpA, Pioltello (Mi)
febbraio 2018

ISBN 978-88-16-41443-3

Editoriale Jaca Book
via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02/4856151, fax 02/48193361
libreria@jacabook.it; www.jacabook.it
Seguici su

INDICE

Avvertenza 7

Introduzione
PERCORSI, FINO A QUI 9
Florinda Cambria

Capitolo I
DIVENTA CIÒ CHE SEI 15
Carlo Sini
(Contributi di: Enrico Bassani, Egidio Meazza, Gabriele Pasqui, Roberto Sala)

1. L'attenzione e il discorso 21
2. Il discorso e il linguaggio 39
3. Dal primo al secondo «iniziato» 61
4. Forza e verità della retorica 77
5. Lo strumento 93
6. Lavoro e conoscenza 111
7. Il discorso e la *scholé* 129

Considerazioni conclusive 139

Capitolo II
ANCORA TEATRO? 143
Florinda Cambria
(Contributi di: Antonio Attisani, Mario Biagini, Egidio Meazza, Caterina Piccione)

1. Mimare il divenire 149
2. Teatro altrove 157
3. Il canto come esperienza estetico-conoscitiva 165

ESERCIZI
(Gabriele Pasqui)

Esercizio 1: Chi sono io?

Il Professore (il Maestro) prende le mosse dalla domanda su «chi» siamo, su «cosa» siamo. Dunque, eccomi a rifare la domanda, a me stesso, sperimentando la scrittura auto-bio-grafica a cui il Maestro ha alluso.

Chi sono io?

E subito mi perdo. Che significa domandarsi «chi sono io»? Devo raccontare la mia storia? Le mie personali vicende, occasionali come quelle di chiunque altro?

Ma se stai attento, vedrai che il Maestro ha detto, citando il Nietzsche della *Genealogia della morale*, che innanzitutto ci interroghiamo come «uomini della conoscenza», «ignoti a noi stessi». E dunque, per rispondere alla domanda «chi sono io?», devo comprendere che uomo della conoscenza mi è capitato di essere, quali percorsi e quali accidenti mi hanno portato ad essere l'uomo della conoscenza che sono.

Attento però: il Maestro ti ha avvertito. Qui non ne va della cultura, dell'erudizione, della dottrina (*keine Lehre*!), dei libri che puoi avere letto e degli autori che puoi citare a memoria. Qui ne va della vita, della tua vita stessa, nella sua unitarietà e prima di ogni divisione (tra mente e corpo, tra sensibilità e intelletto, tra coscienza e inconscio e via e via). Ne va della vita di tutti i giorni, verrebbe da dire. Ne va della possibilità di essere felici (entro le condizioni date dal nostro essere modi dell'infinita sostanza, per usare Spinoza, amato dal Maestro e poi, grazie a lui, anche da me).

E se ne va della vita, allora devi rispondere alla domanda «Chi sei?» innanzitutto riflettendo sul tuo sapere in azione, sul tuo sapere come concreto saper fare, saper dire, saper scrivere. Il sapere degli uomini della conoscenza è prima di tutto da riconoscersi nelle pratiche del sapere, è nei modi (ancora!) e nelle forme concrete in cui si dà, si riproduce, si trasmette mutando continuamente di persona in persona, di generazione in generazione.

E dunque, che sapere è il tuo? E da dove viene? Insegno «Politiche urbane» in un corso di laurea in urbanistica, dentro la scuola di architettura, al Politecnico di Milano. E già dire i limiti del mio sapere è difficile. È un sapere pratico? È un sapere teoretico? È un sapere poietico? È una strana mescolanza, in verità, un sapere fragile che non sa nemmeno definire i suoi limiti e il suo senso. Ma forse, se prendi per buone queste distinzioni (o quella tra scienze della natura e scienze dello spirito, o qualsiasi altra classificazione, tassonomia, delimitazione), sei sulla cattiva strada. Forse dovresti prima di tutto pensare i saperi come saperi agiti, nell'azione e nella postura di volta in volta diversa che si dà in aula, quando lavori con gli studenti al tavolo di una revisione nel Laboratorio di progettazione urbanistica (bisognerà che torni sul laboratorio!), quando presenti in pubblico una ricerca, quando studi i libri, utilizzi il foglio elettronico per calcolare, guardi le mappe, cerchi un luogo su Google Earth, e via e via.

Ecco dunque il primo esercizio: chi sono? Come abito i miei stessi saperi negli abiti quotidiani in cui li pratico, nel modo in cui li uso? In questo senso la risposta alla domanda «chi sono» è davvero auto-bio-grafica. Ha a che fare con la «mia» vita (la laurea in economia, la laurea in filosofia teoretica con il Maestro, il dottorato a Venezia e Londra, la ricerca fuori dall'università, l'ingresso al Politecnico, gli articoli e i libri pubblicati, le ricerche fatte, i colleghi e le colleghe con cui ho lavorato, gli incontri e i viaggi), sempre a condizione di ricordare che la vita (la vita eterna che accade) viene qui ri-scritta (e infatti che altro sto facendo se non reinscrivere la mia vita in un discorso, un discorso scritto?).

Questo è quel che porti a casa dal primo esercizio: se vuoi rispondere alla domanda «chi sono io», io «uomo della conoscenza», devi ri-flettere la tua attenzione non sul contenuto dei tuoi saperi, ma sulla loro pratica in atto, sul loro concreto farsi, sul modo in cui tu, i tuoi colleghi, i tuoi studenti, leggono, scrivono, disegnano, usano strumenti e tecnologie, e via e via.

Ma come fare? Come fare esercizio del (mio) sapere in questa strana maniera, in questa maniera sospesa e insieme attenta? Questo è quanto ti aspetti di capire meglio dal Seminario del Maestro, o forse dal Laboratorio a venire.

Esercizio 2: L'attenzione

Questo secondo esercizio domanda dell'attenzione. Il Maestro ha detto: «farsi attenti al luogo in cui si è» (a partire dall'appartamento dove si svolgono le attività di Mechrí, con la sua strana configurazione a due livelli, i disegni della «vita povera» appesi alla rampa delle scale, i corpi di chi ascolta così vicini e anche un po' scomodi, le soglie visibili e invisibili tra noi e il Maestro).

Ma il punto, per me è: come accade l'attenzione?

Il Maestro ha insistito molto su questo punto: l'attenzione è una sospensione, un'attiva sospensione. Una sospensione diversa da quella praticata dal maestro zen in meditazione, che lascia i pensieri (tutti) entrare e uscire, trapassare, senza dare alcuna «eminenza» a nessuno di essi (il più alto e il più basso). Ma perché è diversa? In che senso l'attenzione che noi cerchiamo di praticare a Mechrí è così differente, in che senso «tiene il punto» anche sui contenuti dei saperi, senza lasciarli semplicemente trapassare e trascorrere?

Questo non lo capisci ancora. Ma sai che per corrispondere alla domanda di attenzione devi riflettere su cosa significa «sospendere». Cosa sospendiamo? Certo, sospendiamo la cultura, l'erudizione, le opinioni (ivi comprese quelle degli scienziati: e questo è certamente Husserl!). Ma come accade davvero questa sospensione, questo sguardo rivolto a se stessi che ci permette di osservarci mentre agiamo le nostre pratiche (di sapere)?

Dobbiamo indagare il contenuto della forma (aveva scritto il Maestro tanti anni fa)? Dobbiamo lavorare sulle scritture di verità? Innanzitutto, ci ha detto che dobbiamo sospendere lo scopo. E lo scopo del sapere è la conoscenza stessa. È questo che ci si chiede di sospendere? E allora forse sospendere significa guardare la conoscenza nel suo farsi, nei modi pratici entro cui si produce (nel computer, nel laboratorio di fisica, sul tavolo da disegno, sul lettino dello psicoanalista, nell'aula di un ateneo), nelle tecniche e nelle scritture che la definiscono?

Maestro, a questo non so rispondere, sono nel buio.

E ancora. Che privilegio ha la filosofia entro questa domanda riflessiva? Che posto ha la filosofia nell'indicare la strada, e nel praticare concretamente questa attiva sospensione, questa attenzione? Perché certamente questa attenzione non è propria della sola filosofia (il maestro zen ne pratica una forma, certo diversa ma anche non estranea). E tuttavia, l'attenzione a cui il Maestro fa riferimento è proprio quel che le discipline scientifiche non sembrano essere in grado di praticare, tutte prese dai loro oggetti, dai loro scopi, dalle loro valutazioni.

Ti chiedi dunque: bisogna essere filosofi per pratica l'attenzione? E tu, che filosofo certamente non sei, come puoi attivamente abitare la sospensione attiva, come puoi domandare della domanda (della tua domanda, non della domanda filosofica)? Insomma, che cosa permette agli altri saperi, ai saperi coinvolti nella loro «volontà di verità», nel loro orientamento allo scopo, di stare sulla soglia dell'attenzione? E perché e come io lo posso fare non insieme a dei filosofi, ma con i miei colleghi architetti, urbanisti, sociologi?

Qui sì che ne va della mia vita, del suo stesso senso.

Esercizio 3: Il (primo) incontro

Il Maestro parla con le parole degli «iniziati». Nietzsche, Eraclito, e poi Heidegger. E io penso che questo tema è poi il tema dell'inizio, dell'incontro, dell'apripista. E mi ricordo quando, tanti anni fa, questo tema è stato per me più chiaro per la prima volta, ascoltando le lezioni del Maestro nel corso su Spinoza, quando l'interrogazione verteva sul modo in cui incontriamo Spinoza e sul fatto che l'archivio Spinoza è l'occasione di una emergenza, che Spinoza è qui e ora, nelle nostre parole e nelle nostre scritture.

E ancora, pensando alla questione dell'attenzione partendo dal tema dell'incontro, rifletto su un esercizio che io stesso sto facendo in queste settimane. Una importante studiosa anglosassone di «planning theory» ha scritto un testo nel quale propone di utilizzare Deleuze e Guattari come riferimenti essenziali per i miei saperi (urbanistica, politiche urbane, pianificazione territoriale). Il libro è a mio modo di vedere insensato. I concetti (e bisognerebbe avere un po' di consapevolezza su cosa Deleuze intenda per concetto!) dei due filosofi (deterritorializzazione e riterritorializzazione, corpo senza organi, rizoma, e via e via) vengono «applicati» al campo delle teorie della pianificazione spaziale. L'effetto è in parte ridicolo, in parte pericoloso. Mi viene in mente quando, una ventina di anni fa, qualsiasi architetto che scriveva un saggio sui suoi impliciti riferimenti progettuali citava «Costruire, abitare, pensare» di Heidegger. Ma per favore, dimmi come progetti, cosa fai quando decidi la collocazione e la forma di un edificio, i materiali che usi, i riferimento a cui ti ispiri, l'idea di città che metti al lavoro! Dimmi che operazioni fai per delineare la forma, per pensare il programma funzionale, per immaginare gli usi possibili.

Proprio perché penso che il rapporto tra filosofia e altri saperi non possa essere di questa natura, provo a immaginare un ciclo di incontri di lettura di testi filosofici per gli studenti di architettura, e, come prima mossa, comincio a preparare una lezione su alcune parti di *Mille piani* per gli studenti di dottorato.

Vorrei mostrare loro la complessità e la stratificazione del testo, la sua organizzazione interna, i suoi molteplici riferimenti, la valenza teoretica di alcuni nodi concettuali. Vorrei far capire che Deleuze è un filosofo «classico», che costruisce e ricostruisce problemi classicamente filosofici (cos'è l'essere; che rapporto esiste tra essere e divenire; cosa è l'evento; che rapporto intercorre tra uno e molteplice). Certo, c'è anche altro; Freud e la psicoanalisi, una scrittura ostica e talvolta incomprensibile, una dimensione «politica»; l'irruzione del reale, contro il simbolico e l'immaginario, che Rocco Ronchi nel suo libro su Gilles Deleuze[1] nomina come «il Sessantotto».

[1] Cfr. R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Milano 2015.

Per comprendere meglio questa natura ibrida della scrittura di Deleuze, ma anche la configurazione «classica» di molti dei suoi problemi, torno ad alcuni «iniziati» che Deleuze ha studiato e amato: Spinoza e Nietzsche (ancora!), ma anche gli stoici e Duns Scoto, che Deleuze cita in relazione al tema dell'univocità dell'essere.

Incuriosito (avevo solo un vago ricordo universitario di un filosofo francescano tardomedioevale, critico verso l'ortodossia tomista) cerco qualche materiale e qualche testo. Non importa qui riferire cosa ho imparato, ma solo provare a raccontare l'esperienza di questo incontro.

Capisco che per leggere Scoto è indispensabile comprendere come si strutturino i percorsi di carriera dei chierici nelle università della seconda metà del XIII secolo, quale sia il *cursus honorum* che porta dallo studio di Porfirio e Boezio al commento delle *Sentenze* di Pier Lombardo, come funzioni la mobilità tra le sedi (Scoto, dal piccolo paese della Scozia in cui è nato, va a studiare in un monastero in Inghilterra, poi viaggia tra Parigi, Oxford, Colonia), quali siano i testi che un filosofo ha per le mani e può leggere (e in quale lingua), come funzionino le *Disputationes*, che rapporti (anche politici) intercorrano tra francescani e domenicani e via e via.

Ma poi, leggendo testi difficili come il *Tractatus de Primo Principio* (Duns Scoto è chiamato il Doctor Subtilis!), capisci che Scoto, pur profondamente radicato nella tradizione teologica del suo tempo, e pur essendo uomo di fede certa, sta cercando di affrancare la filosofia dalla teologia, di pensare usando solo le sue forze, di immaginare un pensiero dell'essere (l'*ens* è il trascendentale che si dice univocamente per Dio e per le creature: appunto l'univocità dell'essere che aveva interessato Deleuze e che in modo ben altrimenti radicale sarà ripresa da Spinoza nella teoria della sostanza).

E soprattutto cerchi di immaginare come possa aver pensato quel che ha pensato, come viveva, dove dormiva, con quali mezzi viaggiava tra le grandi capitali della cultura europea, cosa mangiava, come leggeva chiuso nella cella del suo monastero (e leggeva da solo, non ad alta voce e per tutti, come mi ha insegnato Ivan Illich tramite il Maestro, descrivendo una rivoluzione della postura del sapere importante tanto quanto l'invenzione della stampa). Lo immagini discutere e disputare su qualche passo delle *Sentenze*, con altri «colleghi», citando Aristotele e Avicenna insieme a san Paolo e all'Antico Testamento. Provi a capire in che modo abbia cercato, da uomo di fede, di affrancare il pensiero razionale dalla fede.

E infine, di questo esercizio, di questo racconto, pensi due cose.

Innanzitutto, per provare a mettersi sulla via grazie agli iniziati hai bisogno di pensare la loro vita, la vita vivente che hanno vissuto nelle loro concrete pratiche (come leggeva Duns Scoto? Come scriveva? Come pregava? Come parlava con i confratelli e durante le *Disputationes*? Come pensava nel silenzio del chiostro?). Hai bisogno cioè di immaginare la loro visione (e Scoto certamente ne ha avuta una!) dentro le forme di vita che è loro accaduto di essere, e di abitare.

E poi, però, non scordare che questo lo stai scrivendo tu, che è una tua immaginazione, una tua narrazione, un tuo racconto. È di te che stai parlando; *de te fabula narratur*. L'esercizio che fai qui è sempre, grazie al Maestro, grazie a Duns Scoto, un esercizio di senso, una vita che si scrive, la tua.

Dalla visione ambientale preveggente che, mossa dalla situazione emotiva, si è articolata in quella attiva comprensione che ispira il fare questo e quello (scoprendo la "comprensibilità" e il "senso" del mondo e dell'essere al mondo), comprensione che ha nel discorso la sua articolabilità originariamente costitutiva, si è dunque passati alla *comunicazione*. Cioè al fatto che gli esseri umani, già intimamente collegati nel sentire e nell'agire comuni, da sempre insieme partecipi della loro situazione emotiva, ora anche *partecipano espressamente* comunicando con il linguaggio, ultima tappa "mondana" della comunicazione originariamente discorsiva. Di nuovo non capisco o non mi basta, ma la sostanza, sia pure molto semplificata, del discorso di Heidegger, se non sbaglio, è questa.

Torneremo a riflettere autonomamente su tutto ciò, ma intanto vorrei segnalare che la compartecipazione originaria del complessivo corpo umano, il fatto cioè per cui gli umani sono originariamente collegati in un fare comune essenzialmente retto dalla connessione generativa e sessuale e poi da altre ancora, il fatto dunque di costituire una intersoggettività emotiva e corporea comune, ben prima e anche a fondamento del linguaggio articolato ed "espresso", è al centro di una serie di manoscritti di Husserl. In particolare del manoscritto E III 5 (*Universale teleologie*). Lo si può leggere in traduzione nella prima *Appendice* del libro di Enzo Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, ora in *Opere*, Bompiani, Milano 1990. Per questo aspetto Heidegger ha saputo utilizzare efficacemente il suo essere discepolo.

ESERCIZI
(Gabriele Pasqui)

Esercizio 4: Il discorso di chi?

Il Maestro ci chiede di sostare, di avere pazienza, di stare attenti. A proposito di *Essere e tempo* ci dice che per leggere un testo di filosofia bisogna prestare attenzione a ogni parola, a ogni scelta lessicale, osservare i punti in cui ci sembra di non comprendere con umiltà, ma anche sorprendere gli inciampi, i passi falsi, i passaggi (apparentemente) inspiegabili.

E intanto pensi alla fretta che caratterizza il nostro modo di leggere, alla maniera in cui le tecniche e le posture della lettura influenzano la sua comprensione. Pensi alla deriva «valutativa» dell'università, ai modi e alle forme di accreditamento della produzione (cosiddetta) scientifica a cui tu stesso ti sei piegato: scrivere molto e velocemente (almeno un *paper* all'anno, su riviste indicizzate, in lingua inglese), leggere per citare i testi «giusti» (la valutazione bibliometrica basata sulle citazioni è uno straordinario esercizio economico di scambio: io cito te e tu citi me ed entrambi saremo premiati), produrre articoli accreditati in e per circoli sempre più ristretti.

In un contesto di produzione e riproduzione dei saperi che è soggetto a queste regole, leggere è una attività derivata, utile a consolidare gli apparati bibliografici e non più una esperienza fondativa del sapere. Dunque, si legge in fretta, e anche per questo si scrive in modo sciatto, superficiale, senza meditare, come sarebbe necessario, ogni parola e ogni frase.

Allora, torno al § 34 di *Essere e tempo*, senza presunzione e con pazienza. Il Maestro ha mostrato la connessione profonda tra questo testo decisivo e quel che lo precede, a partire da quanto scritto nei primi paragrafi del capitolo secondo («L'essere-nel-mondo in generale come costituzione fondamentale dell'esserci»). Quanto scritto nel § 34 può essere compreso solo se si medita sul senso dell'espressione «essere-nel-mondo» (§ 12: «L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione esistenziale dell'essere-nel-mondo»; e capisci che dovresti sostare su ogni parola molto a lungo).

Inoltre, il discorso messo a tema nel § 34 è il terzo vertice del triangolo che il Maestro ha esibito già due volte a lezione, terzo nodo della «costituzione esistenziale del ci» dopo la «situazione emotiva» (*Befindlichkeit*: cfr. §§ 29 e 30) e la «comprensione» (*Verstehen*: cfr. §§ 31-33).

Ma come funzionano le relazioni reciproche del triangolo? Come pensare la relazione tra situazione emotiva, comprensione e discorso? Perché il discorso è «esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione»? Nel § 33 («L'asserzione come modo derivato dell'interpretazione») Heidegger si pone da solo la domanda: come accade che il nostro attivo comprendere il mondo si articoli non solo nel linguaggio parlato (nelle parole), ma addirittura nell'asserzione (che poi la logica formalizza nello schema privilegiato del discorso comunicativo che è il giudizio: A è B)?

Per provare a rispondere Heidegger fa un esempio: immagina un uomo che prova a sollevare un martello, e il martello è pesante. L'uomo non ha affatto bisogno di esprimere questa sua attiva comprensione del «mondo in guisa di martello» attraverso l'asserzione: «Il martello è pesante». Questa asserzione (Heidegger la chiama giudizio teoretico) è derivativa. Heidegger immagina l'uomo che dice (dentro di sé?) «è troppo pesante!», e dunque dice (o pensa?) «Un altro martello!».

Leggiamo: «L'operazione dell'interpretazione non consiste in un giudizio teoretico ma nel rifiuto o nella sostituzione dell'utilizzabile che risulta inadatto alla visione ambientale preveggente e prendente cura, "senza dir verbo". La mancanza di parole non sta però a significare la mancanza di una interpretazione. D'altronde, l'interpretazione in termini di visione ambientale preveggente anche se *espressa* non è necessariamente una asserzione nel senso definitivo. *Attraverso quali modificazioni ontologico-esistenziali l'interpretazione ambientale preveggente dà luogo all'asserzione?*».

Pensando anche alle parti in corsivo (compresa la domanda finale), ritrovo qui quell'inciampo che tornerà nel § 34: «La totalità dei significati della comprensibilità *accede alla parola*». Un inciampo su cui il Maestro aveva invitato a riflettere: cosa significa che la totalità dei significati della comprensività (ossia: l'articolabilità del mondo incontrato nella cura attiva) «accede alla parola»?

Il passo prima citato e tratto dal § 33 non aiuta affatto a capirlo. Se il martello pesa troppo, semplicemente lo metto giù e ne prendo un altro. Lo faccio in silenzio: sto lavorando, sono solo, sono stanco e non vedo l'ora di finire, ho scelto nella cassetta degli attrezzi un martello troppo pesante e allora, senza proferire verbo (e anche senza pensare nulla?) scelgo un martello più adatto. Semmai, potrei imprecare: di certo non mi metto a dire ad alta voce: «Il martello è troppo pesante» (A è B).

Per scegliere il martello non ho affatto bisogno di parole (questo Heidegger lo dice chiaramente), perché, emotivamente atteggiato (sono stanco, ho fretta, voglio finire il lavoro) e capace di attiva comprensione (so soppesare i martelli, li conosco, li ho già usati), ne scelgo uno più adatto.

Dunque, perché il discorso? E il discorso di chi?

Sembra di capire che Heidegger su questo punto sia in difficoltà. Lo stare nel mondo emotivamente atteggiati e attivamente comprendenti (grazie alla «visione ambientale preveggente») non ha affatto bisogno della parola, del linguaggio e del discorso. Che cosa vuol dire che «la comprensione emotivamente situata *si esprime nel discorso*»? Cosa vuol dire quel «si»? È il mondo che, nella sua articolazione, è discorso? Oppure è l'esserci che accede al mondo in forma discorsiva?

O forse dovremmo pensare l'esserci come essere-nel-mondo prima di ogni divisione, prima di ogni separazione tra parola e cose.

Certamente Heidegger non può voler dire semplicemente che l'Esserci è un animale parlante: è esattamente quel che ha cercato di evitare di fare con *Essere e tempo*. Heidegger non vuol costruire una antropologia, né una psicologia; men che meno una biologia. In questo, se capisco bene, Heidegger è davvero allievo di Husserl: bisogna mettere tra parentesi i saperi delle scienze speciali (umane e naturali), per accedere alla «cosa stessa» (certo, per Heidegger questa mossa è una ontologia fondamentale, per Husserl è una fenomenologia trascendentale).

E tuttavia, i punti oscuri mi sembrano molti. Innanzitutto c'è la questione dell'accesso alla parola: bisognerà pur capire come si accede alla parola, come i significati «sfociano» in parole. E questo è tanto più vero in quanto, seguendo Heidegger, per stare nel mondo (ad esempio come infanti) non c'è bisogno di parole. C'è la tonalità emotiva, la situazione emotiva, io direi le forze che ci attraversano e ci spingono, e c'è l'attiva comprensione del mondo, quella in base alla quale non abbiamo bisogno di nessun discorso per abitare il mondo nella nostra vita quotidiana (sappiamo orientarci, afferrare gli oggetti, correre, avvicinare il seno materno, avvicinare le labbra nel primo bacio).

C'è il corpo, in prima istanza. È il corpo ad essere attraversato dalle forze, dalle passioni, dai desideri, un corpo che in prima istanza non è mio ma che orienta l'agire, plasma il mondo in guisa di afferrabile, succhiabile, ghermibile, ingoiabile.

Su questo punto, penso a una recente esperienza avuta in università: sono invitato da un architetto assai famoso a fare una comunicazione nel suo laboratorio di progettazione urbana, dedicato all'architettura e all'urbanistica in una prospettiva «non antropocentrica». Gli studenti sono chiamati a progettare gli spazi urbani guardando la città «dal punto di vista degli animali». Le città sono abitate da centinaia di specie animali: insetti, uccelli, mammiferi di vario tipo, persino pesci e anfibi. L'architetto sollecita gli studenti a immaginare la città guardandola con gli occhi dell'uccello che plana sul prato del parco, del geco che sale sul muro esterno della casa per catturare i raggi del sole, del topo che abita, letteralmente, sotto i nostri piedi. Io racconto, sinteticamente, il testo di Derrida *L'animale che dunque sono*[1] (si tratta del testo di una serie di conferenze tenute a Cerisy nel 1997 intitolate, guarda caso, *L'animale autobiografico*) e provo a dire agli studenti che certamente lo sguardo degli animali (ma è poi uno sguardo?) ci permette di riflettere sul fatto che anche il nostro rapporto con la città è innanzitutto un rapporto «pratico» e corporale: la città la camminiamo, la usiamo, e la osserviamo traguardando il nostro sguardo alle faccende quotidiane in cui siamo presi, a partire dalle nostre tonalità emotive.

Ecco, guardare la città «nella prospettiva dell'animale» ci permette di riflettere proprio sull'attivo comprendere emotivamente atteggiato che è anche il nostro. È così che incontriamo la città, come corpi ingaggiati entro concrete pratiche di vita. In questo non siamo diversi dall'uccello che volteggia per identificare il verme (la sua tonalità emotiva è la fame) o dal geco che sta immobile nel sole e che si sposta solo quando l'ombra lo raggiunge.

Il tema del rapporto con l'animale è anche un tema di Heidegger: l'animale è «povero di mondo» (*Weltarmut*), mentre l'uomo è «formatore di mondo» (*Weltbildend*). Rileggo un bel testo di Giorgio Agamben sul rapporto tra uomo e animale nella tradizione occidentale (*L'aperto*[2]) e penso che per molti aspetti Heidegger non sfugge ad un profondo antropocentrismo, al privilegio dell'uomo che fa sì che, per esempio, le tonalità emotive alla fine siano sempre esemplificate in una chiave che facilmente può prendere una deriva «psicologica» (la noia, la paura, l'angoscia).

Però ricordati: non aver fretta, abbi pazienza. E allora pensa che Heidegger compie una straordinaria operazione di svelamento dell'implicito teoreticismo della nostra tradizione e ci aiuta a comprendere profondamente il nostro modo di abitare il mondo come cura.

Resta la questione del discorso, del linguaggio e della parola. E qui, prima di tutto, ricordati che tu ora stai scrivendo, e che anche Heidegger scriveva e che *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede* sono parole. Lo hai detto in tutti i modi anche agli studenti del laboratorio di progettazione urbana: l'esercizio che fate provando a descrivere e a progettare la città «dalla parte degli animali» può essere straordinario, a condizione che ricordiate che lo state dicendo voi, che lo state ri-scrivendo voi (per esempio, nei bellissimi video che provano a riprodurre la vista dell'ape, dell'uccello, del topo).

Questo non lo devi dimenticare mai.

[1] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it., Jaca Book, Milano 2014.
[2] G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Esercizio 5: Giudizio e definizione

L'altro punto per me decisivo è quello della natura derivata dell'asserzione e del giudizio. Si tratta di un nodo cruciale per pensare la forma del discorso propria della scienza, e il suo nesso profondo con la «logica», nell'accezione radicale che Heidegger offre di questo termine (Heidegger affronta in modo ampio il problema nel corso del 1925-26, pubblicato con il titolo *Logica. Il problema della verità*[3]).

Il nodo decisivo è: cosa è la logica, e che rapporto ha con il «metodo»? La logica è stata a lungo descritta come il «metodo» per pensare correttamente, disciplina propedeutica alle altre scienze, *organon*. Heidegger ricostruisce e decostruisce questa tradizione in modo mirabile, ma la mia domanda è: perché il privilegio della logica come luogo dell'asserzione e del giudizio? Come accade questo privilegio e in ragione di che cosa, posto che ciascuno di noi (scienziati compresi) abita il mondo senza alcun bisogno della «logica»?

Un esempio che mi sembra straordinario di una logica radicata in quello che Heidegger chiama comprensione emotivamente atteggiata è il capitolo sul *pattern* dell'*inquiry* della *Logic* di John Dewey (1938)[4]. Dewey, in un testo del tutto ignorato dalla logica matematica e formale del XX secolo, descrive una genealogia della logica nelle sue matrici (biologiche e culturali) e presenta la logica appunto come «*inquiry*», radicata in concrete pratiche di vita e mossa da urgenze esistenziali, da domande che hanno a che vedere con quella che Dewey chiama «*indetermined situation*» e con l'istituzione di un «problema». Non importa qui seguire Dewey: è solo un esempio di sentieri possibili per disegnare una genealogia della logica forse complementare a quella di Heidegger.

Comprendi anche che decisiva è la questione della definizione. È perché il discorso scientifico è pensato in prima istanza come giudizio che la definizione assume la forma che ha avuto per millenni: cercare il genere più prossimo e associargli la differenza specifica. L'uomo è animale (genere prossimo) razionale o politico (differenza specifica). Tuttavia, il discorso come giudizio è solo piccolissima parte del nostro abitare comprendente, del senso del mondo.

Heidegger stesso ricorda (§ 7) che non tutti i discorsi possiedono il modo del disvelamento, del «lasciar vedere mostrando». Anche la preghiera è un discorso manifestativo, ma di diversa natura. E pensa all'imprecazione, all'ingiunzione, alla minaccia. Capisci bene che è proprio vero, Heidegger ha ragione: la forma dell'asserzione è derivativa, ma forse è derivativo anche il discorso come *apophainesthai*.

Cosa sta prima del discorso? Cosa abita le forme del discorso irriducibili al disvelamento manifestativo? Capisci bene che qui è in gioco la questione della verità, sollevata da tanti amici che hanno commentato le cose dette nei primi due incontri.

Che dire di queste altre forme del discorso? Come esse manifestano l'articolabilità del mondo? In che modo esse appartengono al discorso come «lasciar vedere»?

E come è possibile pensare a una scienza (ad esempio a una nuova scienza umana) che si faccia carico di sospendere attivamente il pre-giudizio definitorio, che sappia sperimentare altri modi di definire, altre forme del discorrere?

[3] M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, trad. it., Mursia, Milano 1986.
[4] J. Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, trad. it., Einaudi, Torino 1974.

Su questo devi riflettere ancora e ancora, partendo dal concreto esercizio delle pratiche del sapere, e conti sul percorso del Seminario per illuminare il percorso.

Esercizio 6: L'atelier, l'officina e i saperi

Il Maestro ci chiede di sostare sull'Avvertenza scritta da Volpi alla recente edizione di *Essere e tempo*. E nel Cartiglio n. 7 scrive, in basso a sinistra: «Se pensate che stia divagando vi sbagliate. Vi ripeto: *state attenti*».

Ci provo.

Quale desiderio ci muove, come uomini della conoscenza? Cosa vogliamo davvero? Vogliamo trovare una nostra identità sentendoci inattuali nel mondo del calcolo e dell'utile?

Il Professor Sini ci invita a riflettere sulle molteplici possibili ragioni, sui molteplici possibili desideri, che ci hanno spinto a frequentare il Seminario di filosofia, ad aderire a Mechrí. E potremmo domandare anche al Professore dei suoi desideri, di cosa vuole lui dal Seminario. Penso che una risposta compiuta sia semplicemente impossibile. Prendo le mosse dalla parola usata da Volpi nell'Avvertenza: «l'Atelier», con riferimento al vocabolario di Heidegger e poi di Chiodi e di Volpi stesso. Il Maestro durante il Seminario aveva detto: «'Atelier' è un po' come 'officina', anche se molto vi sarebbe da dire su assonanze e differenze tra i due termini».

L'Atelier è il luogo nel quale si generano le parole e i concetti (ma anche le opere: per esempio l'Atelier, il Laboratorio, è la forma didattica per insegnare agli studenti la progettazione architettonica mettendoli al lavoro insieme al professore a partire da una questione progettuale).

Il punto per me essenziale è che l'Atelier è un groviglio di pratiche diverse, e che l'esito del lavoro dell'Atelier (le parole di Heidegger, il progetto di città dell'urbanista) affonda le sue radici in un abisso infinito di tradizioni, traduzioni, letture, interpretazioni, scritture, tecniche, intenzioni, tonalità emotive, sentimenti e passioni la cui ricostruzione richiederebbe una analisi interminabile e in definitiva impossibile.

La cosa dell'Atelier (*Essere e tempo*, per fare un esempio) è l'oggetto della pratica dell'Atelier, che a sua volta è un nodo indistricabile di infinite pratiche di vita e di sapere. Anche questo esercizio lo è, così come tutti i commenti e le domande rivolte al professor Sini tra un incontro e l'altro.

E noi a nostra volta siamo soggetti a queste pratiche, e non possiamo pensare di dominarle. Ecco perché mi sembra importante chiedere conto dei nostri desideri, sapendo che non potremo mai riconoscere e identificare ogni possibile ragione o passione costituente.

Ma c'è dell'altro. C'è la questione della «attuale trasformazione della organizzazione sociale della conoscenza e della formazione fondamentale in un mondo globalizzato incentrato sul mercato universale, sul dominio del capitale finanziario, sul consenso informatico» (Sini). È la questione politica che più mi sta a cuore, per il lavoro che faccio e per il ruolo che ricopro in una istituzione sempre più screditata come l'università.

È una questione davvero complessa, che mette in gioco dinamiche economiche, politiche, culturali di incalcolabile portata. Ha a che vedere con le tecnologie, con i mercati, con il nesso tra saperi ed economie, con il concetto stesso di formazione e di cultura, con i processi globali di finanziarizzazione e ridefinizione dei rapporti di forza tra stati, aree geografiche, continenti.

Talvolta questo snodo di questioni così centrali, che mettono in gioco forme e pratiche di produzione e riproduzione del sapere, sembra così distante dall'esercizio che stiamo facendo qui a Mechrí. Allora la domanda è: che rapporto tra il nostro attivo esercizio e la possibilità concreta di incidere, per quanto parzialmente, in questi processi? Senza demonizzarli, come scrive il Maestro, ma anche comprendendoli nelle loro diverse dimensioni e intrecciandoli a una nuova pratica del sapere (anzi, dei saperi, al plurale), che ancora non riesco a intravedere.

TU CHI SEI?
(Enrico Bassani)

La prima cosa che mi incuriosisce del mio partecipare a questo Seminario di filosofia è, semplicemente, il fatto di parteciparvi. Ossia il mio modo di corrispondere alla domanda del Maestro: «Che cosa ci porta qui, la domenica mattina, anziché fare qualsiasi altra cosa?». È una domanda che spesso affiora, in altri modi e forme, attorno al mio interesse per «la filosofia», proprio perché nella mia storia, spesso, mi è capitato di sostare sugli spazi delle domande che tutti insieme, oggi, nel luogo ideale e concreto che Mechrí offre, ci troviamo a porci.

Caduta miseramente l'edificante idea della «volontà di verità», per mano dell'immenso Nietzsche, e fatti in qualche misura i conti con la mia personalissima «volontà di potenza», che per me significa riconoscere i mille volti del narcisismo che a tratti mi conduce per mano dove lui vuole (e forse anche ora!), la domanda rimane.

Che cosa ci faccio qui? Che cosa cerco? E che cosa penso di trovare? Il che significa, osservato in controluce, che uso faccio di questo spazio e di ciò che mi può trasmettere?

Negli ultimi anni si sta facendo strada in me una sensazione, che mi sembra «pulita» e «originaria» nella misura in cui sollecita commozione. Una sensazione che ho sperimentato anche al di là del «domandare filosofico», in particolari momenti di vita. I momenti più classici, che hanno fruttato milioni di copie alle serie «Harmony», ma anche i più impensabili, anti-retorici, contro-edificanti: la sbornia adolescenziale con lo sconosciuto incontrato in piazza, il «pogo» in alcuni concerti heavy metal, la cavalcata in moto, in gruppo, lungo l'insidiosa e divertentissima Val Trebbia. O, semplicemente, episodi apparentemente anonimi e insignificanti: quella particolare sera, tra le tante, quando ho colto in mio figlio che batteva sui tamburi Taiko un'espressione profonda; quel racconto, non particolarmente drammatico o doloroso (tra i tanti che mi capita di sentire) di un paziente; quella circostanza apparentemente usuale e insignificante in cui ci siamo trovati tutti insieme a sbucciare le caldarroste appena tolte dal camino.

Ogni episodio raccolto nella tonalità emotiva sua propria, ma percorso da un sottile aroma che tutti li accomuna e che riconosco distintamente quando mi si presenta. È quello che sento anche ora, mentre scrivo, proprio perché ne scrivo a tutti voi (ovviamente tutti voi «fantasmagoricamente immaginati da me con me»).

La mia impressione è che ciò che mi conduce qui, accanto a voi, ad ascoltare il Maestro, sia lo stare insieme in un certo modo, del quale si fa questione e al contempo esperienza. E farne questione significa già incarnare una postura, un'attitudine; sedere fianco a fianco attorno a un particolare focolare che, per me e per la storia da cui provengo, scalda più di altri. Non perché sia alimentato dal fuoco della verità, ma perché suggerisce e al contempo esprime quel modo di stare insieme intimo e profondo in cui mi sento a casa e a mio agio. È il luogo in cui – per dirlo con le parole del Maestro (fatte mie a mio modo) – ogni essere umano merita la domanda «Tu chi sei?». E sulla risposta non posso sollevare nessuna questione di verità perché ognuno è la verità e la vita.

Ed è forse questo sapore, intensissimo, inebriante, potente che gusto nel praticare la filosofia nel modo in cui la pratico, ciò di cui sento l'aroma anche nelle disparate esperienze che poco sopra nominavo. Accomunate, guarda caso, dallo stare insieme profondamente (parola già ricorsa nel nostro procedere), dal condividere, dal sentirsi parte e in sintonia con la storia di tut-

ESERCIZI
(Gabriele Pasqui)

Esercizio 7: Cosa ha visto Nietzsche? Il senso della scienza non *si trova nella scienza*

Il nostro secondo iniziato mi ha sempre intimorito e inquietato. Le sue pagine bruciano: l'utilità e il danno per la vita (la sua, la nostra) dei suoi testi, scritti in una lingua così diversa da quella tradizionale della filosofia, sono per così dire inscritte nella carne. Anche per Husserl o per Heidegger, che ci hanno per un tratto accompagnato nel cammino, la filosofia è questione vitale: lo si comprende se solo li si legga con rispetto e senza (troppi) pregiudizi. È questione vitale perché riguarda il *senso*: dell'esperienza di ciascuno di noi, del nostro abitare il mondo, ma anche della nostra intera civiltà. D'altra parte, tutto il nostro cammino, tutto il percorso del Seminario di filosofia, le osservazioni scritte di tante e tanti, le risposte, ci mostrano che in quel che stiamo facendo, in modi diversi, ne va di noi: appunto «diventa ciò che sei».

Per Nietzsche, però, questo intreccio indistricabile tra la filosofia e la vita sembra ancora più stretto, fino all'estremo limite nel quale l'opera e la vita sembrano indistinguibili, e la prosa filosofica si scrive davvero nella carne. Per questa ragione con Nietzsche l'esercizio del pensiero sembra sempre correre su un filo esilissimo, sembra sempre estremamente pericoloso.

Anzi, *è* pericoloso: immagino Nietzsche a Torino, negli ultimi mesi del 1888, che si appresta a scrivere i biglietti e le lettere «della follia», poco dopo avere cercato di «diventare ciò che era» nell'esercizio autobiografico estremo di *Ecce homo*. In quel libro, sconvolgente fin dal suo *incipit* («Poiché prevedo che fra breve dovrò presentarmi all'umanità per metterla di fronte alla più grave esigenza che mai le sia stata posta, mi sembra indispensabile dire chi sono io»), Nietzsche sembra insieme esaltato e spaventato. Lo immagino camminare nel freddo inverno torinese, solo, in preda a un'ansia febbrile, nell'oscillazione tra la lucidità più acuta e la caduta più rovinosa, tra la grande salute e la malattia, tra la percezione che ci appare in fondo incomprensibile e folle di poter cambiare le sorti dell'Europa (e per un certo aspetto le ha cambiate!) e la solitudine della povera camera dove ha vissuto fino al fatale gennaio del 1889.

Cosa ha visto dunque Nietzsche? Non saprei davvero rispondere a questa domanda, a cui tanti altri hanno provato a corrispondere a modo loro: osservo solo che le questioni che Nietzsche si poneva già nel 1873 (Che cos'è dunque la verità in senso extramorale? Da che cosa scaturisce l'impulso verso la verità? Cosa vuole davvero la scienza? E cosa vogliamo noi, uomini della conoscenza, attraverso la scienza?) sono ancora le nostre (e in fondo, sono le stesse domande della *Krisis*, del "piccolo inizio" che essa rappresentava per Husserl).

Il Maestro sottolinea, tornando all'anno cruciale 1872, che con l'addio di Nietzsche alla filologia comincia il tramonto dell'umanesimo, che una intera civiltà di cui si sono nutriti i nostri programmi formativi, le nostre università e la nostra stessa idea di cultura, comincia a tremare e a declinare.

È un processo lungo, in larga parte compiuto e che tuttavia ci accompagna, in forma epigonale, ancora oggi, per esempio nei progetti di riorganizzazione delle nostre scuole e delle nostre università (su cui proprio Nietzsche ha riflettuto fin da giovanissimo), nella specializzazione parossistica dei saperi, nell'abbandono di un'idea di *Bildung* come formazione integrale dell'uomo (quale scienziato oggi può vantare una cultura e una profondità di pensiero non dico di un

Leibniz, ma anche di un Hilbert o di un Bohr?), nella rinuncia all'orizzonte storico come modalità essenziale di trasmissione dei saperi. È la questione da cui prende le mosse la *Krisis*, appunto: la questione del senso dell'umanità scientifica come destino dell'Occidente e del rapporto tra il sapere delle scienze e il mondo della vita.

L'atteggiamento di Nietzsche nei confronti di questo processo, di cui è insieme veicolo primario e acuto osservatore, mi sembra quanto mai prezioso. L'addio doloroso alla «soluzione estetica», a Wagner e a Schopenhauer, dopo quello alla filologia e in generale alle scienze storiche, porta Nietzsche a guardare alle scienze con un atteggiamento che non è di rifiuto, ma di comprensione. Comprensione filosofica della natura delle scienze moderne, intesa non come analisi «gnoseologica» o «epistemologica», ma come genealogia. Genealogia, a sua volta, interpretata come comprensione delle ragioni, delle forze che guidano gli uomini verso la tranquillizzante verità della scienza, intesa come verità «assoluta», appunto sciolta dalle sue motivazioni più profonde.

La scienza moderna, la scienza meccanicistica e le sue trasformazioni dovute al cambiamento di paradigma nella fisica e nella biologia degli ultimi decenni del XIX secolo, sono oggetto di osservazioni profonde da parte di Nietzsche, che ha cercato davvero di pensare le scienze, i loro fondamenti impliciti, la loro genealogia (come mostra un libro interessante seppure largamente discutibile di Babette Babich: *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*[2]).

Dunque, Nietzsche ha visto innanzitutto le forze oscure che muovono la scienza (e prima ancora la tecnica, se è vero come diceva Heidegger che la tecnica moderna è il fondamento della scienza e non viceversa) e ne ha colto la natura «contingente». Come scrive proprio in *Verità e menzogna in senso extramorale*: «Tutta la conformità a legge che ci fa tanta impressione nel corso degli astri e nei processi chimici, coincide in fondo con quelle proprietà che noi stessi introduciamo nelle cose, sicché si può dire che siamo noi che facciamo impressione a noi stessi».

Ecco dunque la forza della frase ricordata dal Maestro: «il senso della scienza non si trova nella scienza». La scienza, sempre più cieca alle sue stesse operazioni, e comunque sempre ingenuamente radicata nel mondo della vita e nella sterminata catena di pratiche che nel mondo della vita affondano le proprie radici, non sa più domandarsi né *come* (come funziona, come opera, come intreccia scritture e linguaggi, come accede alla potenza della tecnica o meglio come la potenza della tecnica, e con essa dell'economia, ne ridefinisce indirizzi e priorità), né *perché* (per quale ragione essa si spinge in una o nell'altra direzione, in virtù di quale volontà di verità essa opera e sulla base di quali criteri di valore può giudicare del suo stesso operato).

Dunque, anche seguendo la pista del nostro iniziato, si tratta di comprendere a fondo come accada questo spostamento nelle pratiche scientifiche e nella loro oscura e lontana genealogia (quella che Husserl descrive, in modo in fondo non del tutto convincente, nell'Appendice III della *Krisis*, radicando l'origine della geometria nelle pratiche dell'agrimensura), spostamento in ragione del quale, ad esempio (ma è più di un esempio), la scrittura matematica diventa il nostro accesso privilegiato alla verità della natura.

Non si tratta qui di giudicare, o di rimpiangere, ma di comprendere, di mettere in esercizio uno sguardo capace di scoprire come fa l'uomo, sulla base della sua volontà di verità (che è poi

[2] B. Babich, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, trad. it., Cortina, Milano 1996.

volontà di potenza) a scrivere il mondo in caratteri matematici e, su questa base, a far funzionare le sue macchine e i suoi computer (e infine i suoi *smartphone*).

Essere all'altezza di Nietzsche, oggi, significa per me anche questo: insistere nella domanda sulle scienze, sui saperi, sulle loro scritture che sono sempre ibride e stratificate.

E l'atteggiamento, la postura nietzschiana mi sembrano preziose. Nietzsche è certamente felice a Bayreuth, insieme a Cosima e a Richard Wagner: eppure, si rende conto che l'estetizzazione proposta nella *Nascita della tragedia* non può essere la risposta ad una comprensione radicale della sua epoca e delle sue contraddizioni, rispetto alle quali l'atteggiamento resta fino alla fine ambivalente (si pensi al tema della critica alla democrazia, per noi così difficile da sopportare, eppure così decisivo per comprendere la prospettiva di Nietzsche sulla società industriale trionfante degli ultimi decenni del XIX secolo).

Ecco dunque Nietzsche rompere con Wagner, con qualsiasi visione «estetica» del destino possibile della civiltà occidentale e, anche facendosi forza della sua profonda comprensione della grecità arcaica, costruire un pensiero che guarda alla genealogia della scienza e della tecnica, della democrazia e della società di massa.

Nel marzo del 1873 Nietzsche prende a prestito nella biblioteca di Basilea opere di fisica, chimica, cosmologia. E devi immaginarlo, straordinario filologo classico, mentre prova a misurarsi con la scrittura delle scienze esatte, mentre si ingegna a comprenderne il senso, e a riconoscerne le origini dentro la storia lunghissima dell'uomo.

E ti rendi conto che è questa la postura che dovresti assumere: prendere sul serio i saperi, le loro operazioni, le loro specifiche scritture di verità, vederle al lavoro, nell'intreccio con le pratiche di vita con le quali sono costantemente intramate, con le tecniche che le alimentano. Con gli interessi che le finanziano e le sorreggono.

A queste condizioni, puoi assumere le pratiche dei saperi per quello che sono, nella loro contingenza ma anche nella loro specifica verità, senza biasimare, senza nostalgia per una *Bildung* che comunque non tornerà.

Oggi ho partecipato a un Seminario sul tema delle tecniche computazionali nella progettazione architettonica. La potenza degli algoritmi algebrici e geometrici computerizzati permette di progettare gli edifici in modo del tutto diverso dal passato: per esempio, prefigurando l'edificio fin dall'inizio nello spazio e in modo completo, rappresentando su tre dimensioni il progetto che tradizionalmente era descritto attraverso piante e sezioni (e dunque in due dimensioni), costruendo strumenti per il controllo dell'intera filiera del progetto, dall'ideazione al cantiere, entro un programma unitario (il cosiddetto BIM, *Building Information Modelling*).

Si tratta di una radicale rivoluzione del fare progetto d'architettura, che dipende da specifiche scritture connesse da una parte alla potenza computazionale dei calcolatori, dall'altra alla capacità di rappresentazione dei programmi di grafica computerizzata.

Molte sono le domande che una rivoluzione di questo tipo ci pone di fronte.

Come accade nel concreto la pratica progettuale, attraverso l'utilizzo di questi nuovi «strumenti» (che sono pur sempre strumenti, come la matita, il foglio e il tecnigrafo, ma che scrivono il mondo in altro modo)?

Quali sono le ragioni per cui ciò accade? Si tratta di ragioni estetiche (progettare in questo modo permette di generare forme inedite ma stabili), ma anche economiche (il BIM permette di ottimizzare il processo produttivo dell'edilizia, integrando completamente l'attività progettuale nella filiera della costruzione), ecc.

Che conseguenze hanno queste tecniche sul pensiero progettuale e sui suoi esiti (e pensi agli edifici curvi di Gehry, esito di esperimenti computazionali sulla piegatura delle superfici geometriche), ossia sul modo in cui architetti e studenti di architettura praticano il progetto?

Forse sbaglio, ma mi sembrano domande nietzschiane, che provano a cogliere le forze in gioco, la volontà di potenza in atto dentro una concreta pratica che è insieme tecnologica, economico-gestionale, ma anche immaginativa ecc.

Ecco, per me il nostro Seminario di filosofia, e i suoi iniziati, servono a tenere desta l'attenzione intorno a queste domande, a praticarle senza alcuna pretesa di superiorità, ma anzi assumendo un atteggiamento umile nei confronti della varietà dei saperi, delle scritture e delle loro peculiari verità.

Esercizio 8: È andata così

Rileggo quel che ho scritto. Penso a quanto scritto nei loro commenti e interventi dagli altri partecipanti al Seminario, che con pochissime eccezioni non conosco affatto, ciascuno con le proprie ragioni e le proprie passioni, con la propria esperienza e la propria cultura.

Cerco di immaginare cosa li muova a venire la domenica mattina ad ascoltare Carlo Sini, e poi a casa, a leggere i Cartigli, le considerazioni, a leggere e scrivere gli esercizi e i commenti, a meditare le risposte. A leggere o rileggere Husserl e Heidegger, e adesso Nietzsche.

Molti commenti mi hanno colpito tantissimo, nella loro varietà e diversità: essi alludono ancora alla domanda essenziale, su cui così tanti sono tornati: Cosa facciamo qui? E perché siamo qui? Perché stiamo insieme? E come stiamo insieme, così diversi l'uno dall'altro? In che senso quel che facciamo al Seminario è affidato poi alla nostra reinterpretazione, alla nostra vita?

Rifletto su una delle ultime risposte del Maestro, nella quale si riferisce al debito contratto da ciascuno di noi con gli altri. E penso a quanto spesso il Maestro invita ad andare piano, a rallentare, ad avere pazienza, a prestare attenzione al percorso, ad ascoltare.

Non è facile: le nostre «umane, troppo umane» ansie (per me, ad esempio, l'ansia di «politicizzare» il Seminario, sulla quale Sini ha già risposto ad altri e a me; di progettarne usi possibili dentro il contesto del mio lavoro; di immaginare e programmare attività di riflessione con i miei colleghi, ecc.) ci sollecitano e ci scuotono e d'altra parte, noi siamo le forze che ci abitano e attraversano, a cui siamo soggetti prima di essere «soggetti», come proprio Nietzsche (e prima di lui Spinoza) ci ha insegnato.

Allora rifletti: non rinunciare ad abitare il Seminario di filosofia con le tue ansie, con le tue domande e con le tue aspettative (non è questo l'esercizio di sospensione che ti è richiesto). È questo il *tuo* modo di abitare questa peculiare pratica, queste domeniche mattina, questo stesso esercizio.

Semmai, prendi sul serio la natura parziale e contingente delle tue passioni, che si intrecciano a quelle di altre e altri, anche qui al Seminario. Pensa al Seminario come un luogo di «libertà essenziale, non di arbitrio, in cui ognuno è lasciato essere e invitato a essere protagonista a modo suo».

E il senso di quel che facciamo e faremo, di quel che faccio e farò, si svelerà nel tempo, come la nottola di Minerva, nella catena delle pratiche, nella vita stessa, così che alla fine potrò dire, guardando indietro: *è andata così*.

– e soprattutto senza che avesse la minima importanza in che direzione, a che scopo, con che mezzo egli volesse: *restava salvata la volontà stessa*. Non ci si può assolutamente nascondere *che cosa* propriamente esprime tutto quel volere, che sulla base dell'ideale ascetico ha preso il suo indirizzo: questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso – tutto ciò significa, si osi rendercene conto, una *volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fondamentali della vita, e tuttavia è e resta una *volontà*!... E per ripetere in conclusione quel che già dissi all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere *il nulla*, piuttosto che *non* volere. (pp. 365-367 *passim*)

Dopo questa pagina straordinaria, diamo l'addio al nostro secondo testimone leggendo la parte finale dell'aforisma 230 di *Al di là del bene e del male* (1886). Se mi si vuole conoscere, disse Nietzsche, leggete *Al di là del bene e del male*. L'aforisma in questione si concentra sul problema della conoscenza con una radicalità della quale non potremo non fare noi stessi questione.

Deve essere ancora una volta riconosciuto il terribile testo fondamentale *homo-natura*. Ritradurre cioè l'uomo nella natura, padroneggiare le molte, vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base *homo-natura*; far sì che d'ora innanzi l'uomo si pianti dinanzi all'uomo, come già oggi sta facendo, indurito nella disciplina della scienza, si aderga dinanzi all'*altra* natura, con gli occhi impavidi di Edipo e con le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato anche troppo a lungo: «Tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine!» – potrà anche essere un compito stravagante e insensato, ma è pur sempre un *compito* – chi potrebbe negarlo? Perché eleggemmo noi questo compito insensato? Oppure, ponendo diversamente la domanda: «Perché in generale conoscere?». Ognuno ce lo chiederà. E noi, messi in tal modo alle strette, noi che già ci siamo rivolti cento volte questa domanda, non abbiamo trovato né troviamo alcuna risposta migliore... (pp. 141-142)

E nell'abbozzo preparatorio (cfr. p. 404):

Chi lavora per questo compito ha come avversari tanto se stesso quanto i suoi simili. E perché lavora per questa intenzione? Tanto più che egli non potrebbe mettere in mostra le belle parole «amore della verità», «onestà», «sacrificio per la conoscenza» e simili, dopo di aver mostrato che tutte queste cose non sono altro che fronzoli e ornamenti della vanità, in breve che egli è troppo vanitoso per potersi permettere tali meschine soddisfazioni della vanità: – perché? Un tale uomo è un problema.

E così siamo rimessi alla condivisa solitudine del *nostro* discorso.

ESERCIZI
(Gabriele Pasqui)

Esercizio 9: Ancora Nietzsche: il discorso e la retorica

Il nostro quarto incontro e in definitiva tutto il nostro Seminario, lo capisco bene solo ora, gira intorno al discorso. Sì lo so, il Maestro lo ha detto più e più volte: ma solo dopo il passaggio attraverso Nietzsche mi è più chiaro che la questione dei discorsi, della loro verità e del loro rapporto con la vita, è al centro di un possibile discorso sulle pratiche scientifiche, sulla loro evidenza di verità e insieme sulla loro natura impura, intreccio infinito di infinite pratiche viventi.

Quanto Nietzsche fa con la scienza, e poi con la morale (il capitolo quinto di *Al di là del bene e del male* si intitola proprio *Per la storia naturale della morale*; e che altro è la meravigliosa *Genealogia della morale* se non questa storia naturale?) è infatti proprio un esperimento, dentro i discorsi, sull'origine dei discorsi, sul loro intreccio indistricabile con la vita e con le sue forze. Le forze e le forme, dunque, che nei discorsi, compresi quelli purificati e in un certo senso «distillati» delle scienze esatte (privati delle scorie delle altre pratiche che li connotano e li attraversano) non riusciamo più a vedere con chiarezza.

Di qui l'importanza di sostare sulla soglia dei discorsi scientifici, attraverso tre mosse. La prima: riconoscere le scritture all'opera nei discorsi della scienza e scovare i loro intrecci e le loro impurità. La seconda: identificare, seguendo il Nietzsche genealogista, le forze che muovono i discorsi, la loro forza retorica originaria, il potere e la volontà di verità (di potenza) che in essi si manifesta. La terza: praticare l'*ethos* della sospensione attiva, immaginando un fare scienza che non produca un'altra scienza (i risultati scientifici saranno quel che saranno, seguendo le loro traiettorie e la loro specifica verità vitale), ma altri scienziati.

Cominciamo dalla prima mossa. Tanti anni fa, imbattendomi nel ruolo della scrittura matematica nei processi di formalizzazione e astrazione di alcune scienze sociali (prima tra tutte l'economia, sul che ci sarebbe da riflettere), avevo osservato che anche nelle scienze esatte più robuste, con una storia gloriosa e con uno statuto epistemologico solido, garantito tra l'altro proprio dalla prevalenza della scrittura matematica come scrittura della verità «pura», la scrittura matematica non stava mai da sola. Non c'è discorso scientifico che, in qualche modo e in qualche specifico intreccio di pratiche, non si giovi della ricchezza e del potere del linguaggio comune.

Prendi in mano una rivista di fisica (di quelle accreditate nel circuito *Web of Science*, ai posti più alti nel *ranking* internazionale...): vedrai stringhe di formule matematiche, tabelle di numeri che riportano i risultati di esperimenti, simboli e valori quantitativi. Ma prova a pensare allo stesso articolo privo del titolo (che non è MAI una formula matematica); delle prime righe del *paper* nelle quali si descrive (magari con poche battute) l'ambito nel quale l'articolo si colloca, il tipo di esperimento che è stato compiuto, il laboratorio dove si è svolto, i limiti entro i quali i risultati devono essere letti, ecc.; dell'elenco degli autori (spesso lunghissimo: primo nome il responsabile dell'esperimento, poi gli altri che hanno partecipato nel rigoroso ordine della gerarchia accademica). Tutto questo la scrittura matematica non lo può dire, e non lo potrà MAI dire.

Eppure il titolo, gli autori, la breve spiegazione della metodologia e magari le poche righe finali nelle quali si anticipano le prossime mosse del gruppo di ricerca sono indispensabili: senza

l'intrusione del linguaggio comune nella trama della scrittura matematica, semplicemente l'articolo non esiste.

L'obiezione immediata è la seguente: ma tu parli appunto di ciò che sta intorno alla scienza, dei «parerga e paralipomena» che giustamente non vanno confusi con l'*ergon* della scienza, pienamente e «puramente» rappresentato dalle equazioni, dalle simulazioni, dalle stringhe di numeri, ecc. Tu fai al più sociologia della scienza, psicologia sociale dell'impresa scientifica e dunque non comprendi per nulla il senso di verità dell'articolo che stai leggendo.

Non sottovalutare l'obiezione: il lavoro sulle scritture di verità presuppone una capacità di misurarsi in modo profondo con queste scritture, di analizzarle accuratamente, di vederle in azione comprendendone la forma e la forza. Non c'è «la» scrittura matematica: esistono molte pratiche di scrittura che si radicano nella tradizione delle matematiche ma che, per esempio, hanno bisogno di apparati tecnici che a loro volta sono esito di altre scritture (i calcolatori, gli strumenti di misura, i programmi di simulazione, ecc.).

E tuttavia: proprio guardando con attenzione le scritture scientifiche al lavoro non puoi fare a meno di vedere che *ergon* e *parergon* sono uno; che non si dà scrittura di verità (anche quella pura della matematica) senza un radicamento profondo dentro infinite pratiche e infiniti discorsi; che nella prassi quotidiana dello scienziato sono al lavoro discorsi (nell'ultimo dei suoi scritti Carlo Sini li chiama «*potere invisibile*») nei quali entrano in gioco la cultura materiale, le tecniche, gli strumenti di indagine e di rappresentazione, i meccanismi sociali di organizzazione del lavoro scientifico (come funziona un laboratorio? chi comanda? che ruolo hanno i ricercatori rispetto ai tecnici?...) e così via. Senza dimenticare le singole, personali idiosincrasie del ricercatore, le sue simpatie e antipatie, le sue passioni, i suoi «valori» e le sue implicite (e ben poco scientifiche) «visioni del mondo».

Il lavoro sulle scritture deve dunque essere inteso come un lavoro sulle prassi di scrittura, e sul loro intreccio con pratiche di vita interne ed esterne all'impresa scientifica. Non si tratta dunque di fare della sociologia o della psicologia sociale della ricerca scientifica, ma di osservare (e soprattutto *praticare*) la ricerca con lo sguardo rivolto appunto all'intreccio indistricabile di scritture e discorsi. Bisognerebbe ad esempio pensare come la scienza sempre meno sia una impresa individuale, sempre più un lavoro collettivo e che implicazioni questo abbia, e che rapporto con il processo di progressiva specializzazione dei saperi. Lo staff di ricerca comporta una divisione spinta del lavoro, secondo una logica non diversa da quella che Adam Smith utilizzava per descrivere l'aumento della produttività dovuto alla divisione del lavoro, nella straordinaria esemplificazione della fabbrica di spilli.

Divisione del lavoro scientifico, specializzazione e compartimentalizzazione, definizione di protocolli di ricerca che dipendono in modo stringente dalle possibilità offerte da quelle che Sini chiama le «protesi» tecniche. Questa deriva (ma forse non è una deriva, è solo un cammino di verità, una specifica «vita della verità») è particolarmente evidente nel mondo della ricerca «politecnica» (ingegneria, ma anche architettura) per ragioni che mi piacerebbe approfondire e che certamente hanno a che vedere con quell'inversione tra tecnica e scienza su cui Heidegger aveva visto molto.

Ed è per queste ragioni che la stessa figura dello scienziato cambia: gli scienziati in carne ed ossa sono oggi persone molto diverse anche solo da, diciamo, un secolo fa. Ed è anche questa la ragione, lo dico per inciso, per la quale ricerca universitaria e cultura hanno divorziato: un architetto come Ernesto Nathan Rogers, che dialogava con Enzo Paci da pari a pari, è oggi quasi irri-

producibile, non perché i giovani architetti siano meno intelligenti, ma perché le loro stesse pratiche, il loro fare (il loro concreto progettare, per esempio utilizzando il BIM di cui ho parlato in un precedente esercizio) richiede un'altra destrezza, altri «saper fare», altre scritture di verità.

Venendo alla seconda mossa, la mossa «genealogica» nel senso di Nietzsche, si tratta di evidenziare la volontà di verità, la forza «retorica» dei discorsi scientifici.

La prima osservazione che può essere fatta a proposito di questa connessione tra la verità dei discorsi e le forze (i poteri più o meno occulti) che li animano è che *tutti* i discorsi sono guidati in prima istanza da queste forze. Ripensi per un attimo a Heidegger, che citava la preghiera come esempio di discorso diverso da quello «veritativo» del giudizio, discorso che non ha di mira la verità, se non indirettamente. E pensi all'importanza delle preghiere nella tradizione cristiana e in cento altre culture, così lontane dalle nostre nello spazio e nel tempo. Prego perché qualcosa accada o non accada; prego per influenzare con la mia parola il volere degli dei (o del Dio unico); prego dunque per la vita (mia, di chi mi è caro) e non per dire la verità.

E soprattutto, prego per convincere, per persuadere. In questo senso, i nostri discorsi quasi sempre hanno una implicita natura persuasiva (e dunque retorica). La retorica non sarebbe perciò in prima istanza la disciplina sofisticata di Aristotele o di Cicerone: sarebbe, come ha detto il Maestro, la *dynamis* profonda dei nostri discorsi.

Penso che sia proprio così e vorrei mostrarlo con un esempio preso dalla mia esperienza. Il mio Dipartimento è incaricato dal Comune di Milano di progettare e gestire un percorso di ascolto dei cittadini relativamente alle possibilità di trasformazione di una grande area industriale dismessa (nello specifico: l'area dei gasometri a Bovisa, a lungo abbandonata e molto inquinata). Nostro compito è incontrare gruppi, associazioni di cittadini, comitati locali per far emergere attese, domande e richieste che potranno poi essere oggetto dei progetti e dei piani urbanistici dell'Amministrazione locale.

La letteratura di analisi delle politiche pubbliche riconosce che questi processi di ascolto e di partecipazione possono essere guidati da motivazioni diverse, tra loro non necessariamente contraddittore: arricchire il processo democratico tradizionale (basato sulla rappresentanza istituzionale) attraverso la sperimentazione di forme di democrazia diretta; costruire il consenso e ridurre i rischi del conflitto rispetto alle decisioni già assunte (alcuni studiosi parlano esplicitamente di manipolazione); accrescere le conoscenze utili al processo di progettazione (spesso gli abitanti sanno cose che i tecnici non sanno e che possono migliorare il progetto).

Questa articolazione delle motivazioni per l'attivazione di un percorso partecipativo assume come prospettiva quella del promotore (in questo caso il Comune di Milano). Ma nelle pratiche, quando insieme ai miei colleghi costruiamo i momenti di discussione collettiva osserviamo molte altre ragioni, motivazioni e forze all'opera.

Non posso qui esibire con la necessaria chiarezza quel che vorrei dire: avrei bisogno di mostrare, ad esempio, il filmato delle assemblee pubbliche che abbiamo organizzato in Bovisa. Queste assemblee sono una straordinaria esemplificazione del nesso tra discorsi, poteri e intenzioni. Ciascuno di coloro che prende la parola vuole influenzare l'opinione degli altri, convincere delle sue buone ragioni, mettere in difficoltà un altro partecipante; portare dalla sua parte la maggioranza dell'assemblea. Ed in questi momenti di discussione il sapere tecnico-scientifico appare solo un discorso tra gli altri. Persino su temi sui quali la «verità» tecnico-scientifica dovrebbe essere assunta come punto di riferimento per tutti (quanto le aree sono davvero inquinate? sono pericolose per l'uomo? quali sono le tecniche più sicure, economiche, veloci per

la bonifica?) si discute accanitamente, e tecnici si scambiano accuse di incompetenza, di manipolazione, di scorrettezza. Come scriveva Jon Elster a proposito delle discussioni dei padri costituenti americani e francesi, nelle assemblee che hanno scritto le straordinarie Costituzioni che ancora oggi ammiriamo, si argomentava e insieme si negoziava, usando i discorsi (anche quelli più apparentemente neutrali), per ottenere effetti «politici», per esercitare cioè il potere dei discorsi stessi.

Ma c'è di più: nei discorsi dell'assemblea a Bovisa (il mio, che attraverso la traduzione in mappe cercava di restituire quel che avevamo capito nelle interviste e negli incontri precedenti con i cittadini; quello del tecnico del Comune e quello dei tecnici dell'associazione ambientalista che ne contestavano il valore; quello degli abitanti che chiedevano di non toccare gli alberi cresciuti sulle aree inquinate; quello dei politici del Consiglio di Zona che cercavano di ottenere consenso tra i cittadini e via e via) non parlavano solo le intenzioni, le strategie, i valori dei partecipanti. Parlavano mille altri discorsi impliciti: quello della rappresentazione cartografica, che noi avevamo utilizzato per descrivere/trascrivere/tradire quanto detto dai cittadini che avevano utilizzato nelle interviste e negli incontri precedenti il linguaggio comune; quello delle assemblee pubbliche, con le loro regole e la loro spazializzazione (il palco che divide in due la sala, le sedie e la loro disposizione, il microfono, chi parla e chi urla, chi non rispetta il turno e interrompe gli altri ecc.); quello delle retoriche ambientaliste (parte del «potere invisibile» che guida i nostri discorsi), ecc.

In definitiva, noi tutti presenti in quella assemblea parlavamo, cercavamo di convincere, di argomentare, di negoziare, di prevalere; ma in noi e dietro di noi parlavano altri discorsi anonimi e tuttavia decisivi per comprendere il nostro dire.

È solo un esempio, naturalmente. Mi sembra tuttavia possa mostrare come la seconda mossa a cui alludevo all'inizio (guardare i saperi riconoscendovi i poteri all'opera e la volontà di verità che li anima) possa essere fertile e fruttuosa, solo che si sappia riconoscere non solo la trama dei discorsi visibili e delle intenzioni esplicite, ma anche lo sfondo del potere invisibile della cultura e della vita materiale entro la quale anche le scienze sono collocate.

E poi c'è la terza mossa: mossa etica per eccellenza. Come stare nella postura giusta per fare tutto ciò? Come abitare i saperi che noi stessi produciamo, che noi stessi siamo, abitando quell'attiva sospensione a cui questo Seminario si richiama continuamente?

Questa terza mossa è davvero la più difficile: è qui che si gioca l'esercizio auto-bio-grafico che il Seminario ci invita a fare.

Penso prima di tutto alla cautela che è sempre necessaria: tutto quel che ho detto finora è un discorso, un discorso scritto che invio ai miei compagni di avventura e che costituisce l'inizio di tutto. Tutto sta qui, solo qui. In un certo senso, tutti i discorsi che ho evocato (visibili e invisibili, scientifici e comuni) stanno in queste righe che si generano magicamente sullo schermo del mio PC battendo i tasti.

D'accordo, questo lo hai capito: ma cosa significa stare nelle pratiche, abitare i propri discorsi avendolo capito? Su questo sai che devi ancora lavorare. Per certi aspetti puoi raffigurarti la cosa così: vai all'assemblea che hai organizzato a Bovisa guardando quel che dici e quel che fai; quel che dicono e quel che fanno gli altri. Sospendi l'oggetto della pratica e osserva il suo accadere, il suo transitare.

Ma capisci bene che non può essere così (o non può essere solo così). In primo luogo, perché all'assemblea non è che tu te ne stai nell'angolo a guardare: il tuo lavoro è far funzionare

l'assemblea, costruire un terreno di possibile mediazione tra gli attori confliggenti; ridefinire discorsi con altri discorsi. Hai le tue forze che ti spingono, intenzionali e occulte (compresa la necessità di fare bella figura, di far fare bella figura al Politecnico ecc.). Perciò la sospensione attiva non può essere un guardare quel che si fa come fosse dall'esterno (e quale esterno, poi?).

Ma allora, come abitare le nostre prassi senza esserne solo e semplicemente effetti inconsapevoli? Ed è una faccenda di consapevolezza, di illuminazione? No, non può essere questo, anche per la ragione semplice che la vita (la sua eterna potenza) nei discorsi sta sempre dopo, sta sempre stretta. Le pagine difficili (e per me un po' disorientanti) dell'ultimo libro di Sini (*Inizio*, Jaca Book, Milano 2016) mi stanno accompagnando in questi giorni e penso che il Seminario e il dialogo diretto e indiretto con i miei compagni di avventura possano essermi d'aiuto.

Esercizio 10: Ancora discorsi

Ogni tanto pensi che poi alla fine le cose non dovrebbero essere così difficili. Quel che stai cercando di fare, insieme al Maestro e agli altri amici che seguono con te il Seminario, dovrebbe essere in prima istanza *vivere*. Vivere, ognuno secondo il suo percorso e dentro una vita della verità che noi stessi siamo.

Dobbiamo stare dunque ai nostri discorsi (e dove altro potremmo stare?), sapendo che le forze, la vita vivente, non possiamo che dirla nei discorsi, ma che dicendola l'abbiamo persa. E così possiamo ricominciare.

Capire questo non so se sia compito della filosofia, o solo della filosofia. Ci si può arrivare forse anche per altre vie. C'è una poesia di Wisława Szymborska (una poetessa che a Heidegger non sarebbe piaciuta affatto...) che mi sembra dica proprio questo:

Le tre parole più strane

Quando pronuncio la parola Futuro
La prima sillaba va già nel passato.
Quando pronuncio la parola Silenzio,
lo distruggo.
Quando pronuncio la parola Niente,
creo qualche cosa che non entra in alcun nulla.

ESERCIZI
(Gabriele Pasqui)

Esercizio 11: Cosa può un corpo?

Abbiamo preso congedo dai nostri «iniziati» e ci apprestiamo a camminare da soli, senza rete. Per farlo cerchiamo di rispondere a un insieme di questioni che Heidegger aveva lasciato in sospeso: perché la comprensione è articolata e perché «sfocia» nelle parole e nei discorsi? In che senso le parole sono un utilizzabile? Per misurarci con queste domande il Maestro ci invita a pensare il discorso come uno strumento, un medio e a riflettere sulla genesi dello strumento, di ogni strumento. E ancora, per pensare la genesi dello strumento dobbiamo rianimare il senso dell'azione strumentale.

Cosa è dunque uno strumento? O meglio: non cosa è (domanda metafisica, socratico-platonica, che dà per presupposte troppe cose), ma come nasce, come accade lo strumento? La nascita dello strumento si dà nell'azione strumentale: non esiste strumento se non nel farsi uno strumento. Per questa ragione, per riuscire a scorgere il farsi dello strumento nell'azione, siamo richiamati al corpo vivente, al suo essere mezzo e ostacolo, strumento e ostruzione.

Comprendi qui la ricchezza e l'inesauribilità della riflessione fenomenologica. È attraverso uno sguardo autenticamente fenomenologico che puoi comprendere (facendo anche da te l'esperimento) come il corpo vivente sia già strumento. È strumento nell'afferrare, nell'odorare, nell'ingoiare, e lo è nella sua duplicità costitutiva. Il corpo vivente è infatti *Leib* e *Körper*, corpo attivamente atteggiato che fa corpo con il mondo e corpo-cosa inerte, corpo che fa resistenza e insieme apre possibilità.

Mi viene in mente, ripensando i passaggi densi sul corpo come strumento, mezzo attivo ed esposizione passiva, alle lezioni di Deleuze su Spinoza, tradotte in italiano nel volume *Cosa può un corpo?* (Ombre Corte, Verona 2007). In particolare, rileggo la prima lezione, tenuta da Deleuze il 24 gennaio 1978, che si presenta come una deviazione, una parentesi in un corso dedicato al tema della «variazione continua». In queste pagine molto belle, e anche divertenti (si tratta di registrazioni di lezioni tenute in aule piene di auditori i più diversi a Vincennes, in un'atmosfera della quale ci si può fare una idea anche guardando le immagini su youtube), Deleuze costruisce, attraverso la Parte II dell'*Etica*, una genealogia del corpo come «potere di essere affetti». Per questa ragione, secondo Deleuze, Spinoza non definisce un animale (compreso l'uomo) per genere e specie, ma sulla base delle possibilità (e impossibilità) del corpo animale di venire affetto da altri corpi (e in definitiva dal mondo).

È solo in quanto il corpo è mondo, è fatto di mondo, è uno con il mondo, che il suo essere affetto è insieme esposizione passiva (entra l'aria attraverso la gola, un ramo appuntito penetra nel braccio, il veleno del serpente che mi ha morso circola nel sangue, i succhi di una bacca commestibile passano dal palato alla gola fin nello stomaco) e relazione attiva (allungo la mano per prendere la bacca, scosto velocemente il braccio, senza riuscirci, per evitare il morso del serpente, ecc.).

Con riferimento a Spinoza, Deleuze parla di incontri, buoni e cattivi. Mangio la mela ed è avvelenata: un cattivo incontro. Il sole mi scalda senza bruciarmi: un buon incontro. Ecco perché Spinoza (e Nietzsche) sono «al di là del bene e del male». Buono e cattivo, buon incontro e

cattivo incontro, solo dopo un lungo cammino fatto di traslazioni, di discorsi, di metafore e di superstizioni diventano «bene» e «male». È qui che torna il tema, grandioso e per noi così ostico, della grande unità uomo/natura, dell'univocità tra mente e corpo, del riconoscimento che siamo natura e che solo in quanto siamo natura possiamo farci i nostri strumenti, che sono anch'essi natura e che nell'uso diventano parte di noi (il bastone, ma in definitiva anche il braccio) e anche altro da noi (il bastone diviene cosa inerte nel distacco assimilante).

Comprendere cosa può un corpo significa dunque capire come, a quali condizioni, entro quali azioni e contesti di senso «un pezzo di mondo è agito nel mondo contro il mondo». È importante comprendere, richiamando ancora lo Spinoza di Deleuze, che questo modo di intendere il corpo (corpo del mondo, corpo che proviene dal mondo e si costituisce come tale nel suo stacco), ci costringe a lasciarci alle spalle ogni finalismo. Solo perché non comprendiamo le cause (spesso infinitamente complesse) per le quali accadono le cose (ivi comprese le nostre azioni), possiamo pensare alla natura e all'uomo in chiave finalistica. Sono la nostra ignoranza (delle possibilità e dei limiti dei corpi in azione) e la nostra superstizione a generare le cause finali e la libera volontà. Su questo punto, le pagine dell'Appendice al Libro I dell'*Etica* sono meravigliosamente chiare.

> Da ciò segue in primo luogo che gli uomini ritengono di essere liberi perché sono consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti, mentre non pensano neppure per sogno alle cause dalle quali sono disposti ad appetire e volere, perché ne sono ignari. In secondo luogo, segue che gli uomini compiono tutte le loro azioni per un fine, cioè in vista di un utile che appetiscono; perché avviene che cercano sempre di conoscere soltanto le cause finali delle cose compiute e che si acquietino quando le hanno udite.

Come usare questo sapere che Sini ha esibito, questo discorso che affonda le sue radici nel passato più lontano, per rianimare l'azione del corpo, i suoi vincoli e le sue possibilità, nelle nostre pratiche, ivi comprese quelle scientifiche? Capisci bene che è difficile. Un'azione apparentemente molto semplice (disegnare uno schizzo su un lucido, usando come base la mappa della città, per riconoscere alcuni elementi strutturali del «sistema del verde» nel quadrante sud-est del territorio del comune di Milano) ha dietro le sue spalle una storia inesauribile di pratiche di diversa natura, che tra loro sono difficilmente identificabili e separabili.

Per capire cosa hai fatto, pochi giorni fa, al tavolo con i tuoi studenti, dovresti costruire un discorso lungo e complesso, che mette in gioco l'evoluzione delle rappresentazioni della terra, l'emergere delle visioni zenitali del territorio nella geografia antica e poi in quella rinascimentale, l'emergere di forme di rappresentazione che utilizzano diversi tipi di segni astratti e «iconici» e così via. Ma non basta. Pensa agli strumenti esosomatici che stai usando: il foglio di carta sul quale gli studenti hanno stampato una mappa della città (la cosiddetta Carta Tecnica Regionale, che a sua volta è l'esito di un progresso centenario nelle tecniche di rappresentazione geografica). Il foglio lucido, che ti permette di scrivere e disegnare lasciando vedere in trasparenza la mappa sottostante. La matita, meraviglioso esempio di protesi del lavoro conoscitivo. E ancora, rifletti sulla conoscenza che tu hai della città per poter selezionare ed evidenziare in uno schizzo alcuni segni riportati sulla mappa (il parco agricolo a sud, il fiume Lambro a est, la catena di giardini pubblici definita dalla griglia ortogonale dei piani urbanistici di fine Ottocento e primi del Novecento): una conoscenza a sua volta radicata dentro saperi urbanistici, storici, geografici, amministrativi ecc.

Ti rendi conto che questo discorso potrebbe non finire mai: dovresti risalire all'indietro per secoli, per generazioni e generazioni, per millenni, per centinaia di migliaia di anni per rianimare l'azione degli uomini che usarono il bastone come protesi per colpire l'animale e farsi spazio nella foresta; di quelli che per primi scheggiarono le pietre per farne degli strumenti di lavoro che poi mettevano da parte; di quelli che cominciarono a trasformare le loro grida inarticolate in suoni articolati, il cui significato era la comune risposta del gruppo e della comunità (che proprio lì nasceva); di quelli che iscrivevano i segni sulle pareti delle grotte; e via e via.

Insomma, puoi vedere il percorso, puoi immaginare la «genealogia infinita» e rianimarla nel tuo racconto, nel tuo discorso (sempre ricordando che è il tuo, e che questo stesso discorso è l'ultimo esito di tutta questa sterminata catena di pratiche). E tuttavia, comprendi che c'è anche un'altra via. Devi provare a capire come ciò che il corpo può (e non può) influenzi qui e ora la pratica (per esempio scientifica), come ne determini possibilità e vincoli. In altri termini, devi mostrare cosa può un corpo, evidenziando che anche per lo scienziato, con tutti i suoi strumenti tecnici, non tutto è possibile. Possiamo scegliere di descrivere la città con una immagine zenitale o con una immagine frontale, tridimensionale, prospettica, e tanto altro. Ma, come insegnava anche Husserl, non possiamo, per esempio, disporre di uno sguardo su un edificio o su una parte della città che permetta di vedere contemporaneamente tutte le dimensioni (dall'alto, di fronte, dietro, da sotto ecc.).

È solo un esempio (e nemmeno tanto buono), ma indica, mi sembra, una via. Dobbiamo cercare di riconoscere il corpo vivente in azione, in rapporto alle sue molteplici protesi esosomatiche, nelle operazioni specifiche che siamo chiamati a fare nel lavoro scientifico. Dobbiamo cioè prestare attenzione alle protesi, al modo in cui lavorano, agli specifici assemblaggi che queste protesi hanno con il corpo vivente (ivi compreso quello dello scienziato).

La mano, l'occhio, il nostro corpo funzionano con le protesi più complicate in modo analogo a quello in cui funziona il braccio con il bastone: formano cioè specifici assemblaggi (occhio-schermo, mano-matita, ecc.), che aprono, definiscono e delimitano le possibilità stesse delle operazioni compiute.

E dovresti riflettere bene sia sul termine operazioni, sia sul termine lavoro, pensando a quanto Carlo Sini ha scritto in molti suoi testi recenti su questo tema e a quanto esibito nel Seminario di filosofia. In particolare, dovresti meditare sulla espansione illimitata di strumenti e resti a cui il Maestro faceva riferimento alla fine dell'ultima sessione del Seminario, vera sfida di un pensiero della tecnica all'altezza dei nostri tempi.

Esercizio 12: Perché il mondo è matematico?

All'inizio dell'ultimo incontro è stata brevemente ricordata la figura di Galileo. Nei Cartigli c'è anche un piccolo disegno di Galileo che «dà i numeri». Il tema della scrittura matematica, che è stato a lungo per me vero rovello, e che richiederebbe ad esempio di rileggere e ristudiare, come avevo fatto tanti anni fa, Peirce e Wittgenstien insieme, forse tornerà negli ultimi incontri del Seminario, forse no. Ora, in questo esercizio, lo voglio riprendere solo per osservare che, se la scrittura è anch'essa uno strumento esosomatico, una protesi, dobbiamo ricordarci che c'è scrittura e scrittura (o, in altre parole, che non esiste «la» scrittura). Allora, la frase galileiana secondo la quale il mondo è scritto (da Dio) utilizzando i segni della matematica mette in gioco la questione, davvero decisiva, dell'efficacia della tecno-scienza basata sulla matematica.

Nell'ambito dell'epistemologia la risposta al quesito relativo all'intelligibilità «matematica» del mondo assume talvolta contorni bizzarri e quasi imbarazzanti. Il grande matematico John Barrow, nel libro che si intitola appunto *Perché il mondo è matematico?*[1] scrive ad esempio che «la scienza esiste perché il mondo naturale sembra algoritmicamente comprimibile». E ancora: «La mente umana ci permette di entrare in contatto con il mondo perché il cervello possiede l'abilità di comprimere sequenze complesse di fatti sensoriali in una forma più breve». Ma che vuol dire? Cosa significa «algoritmicamente comprimibile»? E che cosa sono poi le «sequenze complesse di dati sensoriali»? Queste risposte non sono meno misteriose del Dio di Galileo che penserebbe (creandolo) il mondo in forma di numeri e relazioni matematiche.

Non posso seguire qui l'intera argomentazione di Barrow (e anche, per esempio, la sua discussione nel volume di Mauro Dorato, *Il software dell'universo. Un saggio sulle leggi di natura*, Bruno Mondadori, Milano 2000). Basti dire qui che quel che si capisce è che il mondo alla mano, la *Umwelt*, scappa da tutte le parti rispetto agli algoritmi. La sua «comprimibilità» è esattamente la scrittura matematica che la garantisce. Senza la scrittura matematica non vi è alcun algoritmo: il riconoscimento di algoritmi dipende dall'assunzione della scrittura matematica come peculiare scrittura della verità, con la sua storia ancora più lunga di quella alfabetica.

Dunque, la domanda sull'efficacia tecnica degli algoritmi matematici, sul successo straordinario del linguaggio matematico nella scienza (fino alla colonizzazione da parte del formalismo matematico-statistico dell'economia, della sociologia, persino della logica), dovrebbe affondare le proprie radici dentro una genealogia della scrittura matematica, che sia in grado di aiutarci a comprendere come funziona una equazione, che tipo di operazione è un algoritmo di calcolo, quale strumento viene generato attraverso un modello matematico che descrive un fenomeno naturale (o sociale!).

In altre parole, mi sembra che la questione della scienza oggi, nella prospettiva che emerge dal nostro Seminario di filosofia, non possa che essere posta dentro un corpo a corpo con la questione della scrittura matematica, intesa come peculiare protesi radicata dentro millenarie pratiche di vita e di sapere.

[1] J.D. Barrow, *Perché il mondo è matematico?*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2009.

ESERCIZI
(Gabriele Pasqui)

Esercizio 13: Lavoro sociale e conoscenza

Il tema evocato nell'ultimo incontro è quello della definizione di una «cornice generale», di uno «sfondo comune» che tiene insieme l'universo dei saperi scientifici. È un tema per me decisivo, anche perché permette di sospendere il discorso «metodologico» ed «epistemologico» che domina il possibile campo di interferenza tra domanda filosofica e pratiche scientifiche ordinarie.

Un esempio: la più prestigiosa università tecnologica del mondo (il MIT di Boston) ha un Department of Philosophy and Linguistics. Sul sito del Dipartimento si scoprono i temi di ricerca (per esempio, analizzando i titoli delle tesi di dottorato). Si tratta di dissertazioni di linguistica, filosofia della fisica e della matematica, filosofia della mente, filosofia della conoscenza, ecc. È un Dipartimento importante, in cui insegnano professori famosi tra i quali Noam Chomsky, che è Emeritus. Ciò che colpisce è che il Dipartimento, molto grande per essere collocato in una scuola politecnica, non sembra avere a cuore una riflessione comune con i tecnologi che lavorano nelle stanze vicine! Quasi nessuna dissertazione dottorale si interroga, nella prospettiva della domanda filosofica, su cosa facciano, concretamente, gli altri Dipartimenti del MIT, su cosa significhi oggi fare ricerca tecnologica, su cosa debba intendersi per tecnologia (in rapporto con i saperi scientifici e con le pratiche economiche, finanziarie, sociali e istituzionali entro cui si inscrivono). Provocatoriamente, si potrebbe dire che il Dipartimento (e la School of Humanities, Arts and Social Sciences in cui è collocato) serve a esibire la sensibilità «umanistica» del MIT, senza interferire davvero con il *core business* dell'università.

La pista che il Maestro ci propone di seguire è un'altra: guardare alla conoscenza scientifica nella sua faglia più profonda, radicata nell'uso delle protesi strumentali che permettono di «registrare» l'esperienza, immaginando l'effetto di tale registrazione come «realtà».

Questa realtà è erede di infinite traslazioni, traduzioni e trascrizioni che dal corpo vivente scivolano di pratica in pratica (non linguistica e linguistica) dentro i nostri discorsi, compresi quelli scientifici, che fanno di noi (scienziati o meno) soggetti «linguisticamente civilizzati». D'altra parte, il nostro stesso senso comune, con i suoi discorsi che la scienza snobba come imprecisi, scorretti, incapaci di metodologica oggettività, è nutrito dei discorsi della scienza, nelle sue mille varianti «divulgative» che definiscono le nostre «cosmologie» e «antropologie» private e pubbliche.

Prova dunque a immaginare cosa significhi concretamente rianimare la faglia profonda che fa da cornice generale alla conoscenza scientifica. Per prima cosa, devi immaginare il nesso tra conoscenza e lavoro sociale. È dal lavoro sociale, dal lavoro delle protesi, degli automi materiali artificiali che si apre la possibilità della registrazione analitica. Ciò è vero fin dentro pratiche originarie come quella del contare. Moltissime ricerche hanno mostrato l'origine nel corpo proprio delle basi numeriche cinque, dieci e venti (che corrispondono rispettivamente al numero delle dita di una mano, delle due mani, delle mani e dei piedi). Ma non si tratta solo di identificare le origini lontane di sistemi di numerazione cosiddetti «primitivi»: si tratta di comprendere in che contesti di senso accadeva la numerazione, a quali condizioni dell'evoluzione del lavoro sociale avesse senso, ad esempio, contare fino a venti e più.

Chissà come contava Ötzi? E cosa contava, e per quali ragioni? Era certamente un cacciatore, e dunque le esigenze di conteggio e numerazione degli agricoltori gli erano probabilmente sconosciute. Tuttavia, è assai probabile che contare il numero delle possibili prede, o delle frecce di cui era in possesso, fosse per lui consueto.

Perché alcune popolazioni hanno segni e parole solo per i numeri «uno», «due» e «molti»? Si tratta di ricostruire genealogicamente, e di rianimare nel nostro discorso, quell'insieme di pratiche sociali (la caccia, l'allevamento, la coltivazione) entro le quali si danno le pratiche di numerazione. Comincio ad avere bisogno di sistemi di numerazione e di conteggio quando avvio la domesticazione delle specie animali e vegetali, presumibilmente tra 9.000 e 7.000 anni prima di Cristo e in un numero limitato di aree geografiche sparse sul globo.

Devi pensare che tale domesticazione è l'esito di un insieme estremamente complesso di condizioni (ne parla Jared Diamond in un libro fortunato, insieme affascinante e ingenuo, dal titolo *Armi, acciaio e malattie*[2]). Si tratta di condizioni climatiche, naturali, demografiche, sociali e tecnologiche, la cui indagine evidenzia la relazione molto stretta tra la pratica analitica del contare, del numerare e del misurare (conto i capi del mio gregge, numero la quantità di raccolto, misuro la dimensione dei campi coltivati) e un insieme di attività concretamente connesse al lavoro sociale.

La questione su cui vorrei insistere è questa: è il lavoro sociale, il lavoro svolto dalle protesi «tecnologiche» entro relazioni sociali complesse (che a loro volta permettono nel tempo di identificare anche funzioni specializzate per alcuni individui, che si staccano dal lavoro manuale nei campi per diventare funzionari o agrimensori), che genera le condizioni di possibilità di quello «stacco» analitico che costituisce lo sfondo della conoscenza scientifica.

Dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione, avrebbe detto Marx, entro la quale si strutturano le relazioni, sempre cangianti, tra lavoro della strumentazione e lavoro sociale.

Abituati come siamo a pensare al lavoro scientifico come una attività individuale (anche in ragione del senso comune che pensa la scienza nei nomi di Euclide, Archimede, Galileo, Newton, Einstein ecc.), siamo portati a dimenticare questo intreccio profondo tra lavoro sociale e conoscenza scientifica. Oggi invece, se solo osserviamo l'attività concreta degli scienziati nei loro laboratori (fino al sincrociclotrone del CERN evocato dal Maestro), tale lavoro è tornato ad essere evidente, poiché l'impresa scientifica è semplicemente impossibile senza la cooperazione di una quantità innumerevole di persone, strumenti e protesi tecnologiche, condizioni economiche e istituzionali.

Bisognerebbe dunque da una parte osservare in modo ravvicinato il lavoro sociale scientifico, la sua dipendenza da protesi tecnologiche sempre più distanti dal corpo proprio e al tempo stesso ovviamente da esso dipendenti (dovrai pur leggere con gli occhi i dati dell'esperimento sul computer, dovrai pur manipolare i materiali sottoposti a prove ecc.), l'intreccio tra tecnologia (di calcolo, di misurazione, di produzione) e teoria (espressa attraverso la scrittura matematica). Dall'altra parte, bisognerebbe mettersi in ascolto dei suoi innumerevoli discorsi, spesso scarsamente comunicanti, anche all'interno dello stesso progetto di ricerca scientifico, in ragione di una specializzazione e frammentazione del lavoro sociale che va di pari passo con la potenza tecnologica e di calcolo delle protesi strumentali.

[2] J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it., Einaudi, Torino 2014.

Per questa ragione, diventa decisivo comprendere cosa significhi oggi, nelle condizioni attuali di produzione e riproduzione della conoscenza scientifica, riconoscere e vedere all'opera in tale conoscenza il lavoro sociale, nelle sue implicazioni economiche, tecniche e politiche.

Esercizio 14: Ancora sulla scrittura matematica

Guardare le pratiche operative, ascoltare i discorsi. Queste sono dunque le due mosse che rispondono all'esigenza di sospensione più volte evocata in questo Seminario, e che bisognerebbe provare a praticare insieme. Per questa ragione il problema non è «cosa è la scrittura matematica», ma piuttosto «cosa fa». Cosa fa una formula per la soluzione di un integrale? Cosa fa una funzione che esprime una legge naturale? Cosa fa un teorema? Cosa fa una distribuzione statistica?

Devi stare attento, avere pazienza, riconoscere le differenze radicali tra diverse scritture matematiche, tra la matematica come scienza pura e la matematica come «linguaggio della natura», tra i loro utilizzi entro contesti disciplinari diversi (entro diversi discorsi!). E tuttavia, appare evidente che se impariamo a guardare alla matematica e alle sue specifiche iscrizioni come delle prassi abbiamo maggiori possibilità di rianimare la cornice generale che è stata già evocata all'inizio dell'esercizio precedente e che è stata oggetto dell'ultimo incontro del nostro Seminario.

All'inizio dei quaderni del 1937-1938, poi raccolti nel volume *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (§ 4, trad. it., Einaudi, Torino 1988), Ludwig Wittgenstein appuntava:

> Ciò che chiamiamo «contare» è una parte piuttosto importante delle attività della nostra vita; così per esempio il contare e il far calcoli non sono semplici passatempi. Il contare (vale a dire il contare *in questo modo*) è una tecnica che si impiega quotidianamente nelle più svariate operazioni della nostra vita. E proprio per questo impariamo a contare nel modo in cui impariamo: con infinito esercizio, con spietata esattezza: proprio per questo si insiste inesorabilmente sulla necessità che tutti diciamo «due» dopo «uno», «tre» dopo «due» e così via. – Ma allora questo contare è solo un *uso*? A questa successione non corrisponde anche una verità? – La *verità* è che questo contare ha dato buoni risultati. – Vuoi dire che «essere vero» significa essere utilizzabile (essere utile)? – No, voglio solo dire che della successione naturale dei numeri (così come del nostro linguaggio) non si può dire che è vera, ma soltanto che è utile e, innanzitutto, che *viene impiegata*.

Si potrebbe commentare a lungo questo passo, e l'intero quaderno da cui è tratto. Si potrebbe ad esempio confrontare la teoria dell'uso proposta da Wittgenstein con la descrizione di Peirce del pensiero matematico come operazione svolta su diagrammi (si veda ad esempio il testo *The simplest mathematics* del gennaio-febbraio del 1902, che si trova nei *Collected papers*, 4, 233).

Scrive Peirce che, per ragionare in matematica,

> è necessario tracciare o immaginare degli schemi individuali e definiti, o diagrammi – in geometria, una figura composta da linee, con delle lettere collegate; in algebra una stringa di lettere, alcune delle quali ripetute. [...] Una delle questioni che devono essere considerate è come sia possibile che, sebbene il ragionamento sia basato sullo studio di uno schema individuale, esso appaia nonostante ciò necessario, ossia applicabile a tutti i possibili casi. Proprio per questo bisogna sottolineare che dopo la costruzione dello schema in accordo con le indicazioni virtualmente contenute nella tesi, l'asserzione finale non è vera in modo evidente, nemmeno per lo schema specifico. [...] Pensare in termini generali non è abbastanza. È necessario che qualcosa sia fatto [*something should be* DONE: maiuscole di Peirce!]. In geometria, sono tracciate linee sussidiarie. In algebra, sono effettuate trasformazioni ammissibili. [...] Il ragionamento teorematico dipende invariabilmente da questa sperimentazione su specifici diagrammi.

Non posso tuttavia seguire la pista in questo esercizio. Volevo esclusivamente evocare, con l'aiuto di Wittgenstein e Peirce, la possibilità di radicare il ragionare matematico entro forme di vita (entro pratiche, direbbe Carlo Sini), nelle quali il contare viene pragmaticamente impiegato. E, se capisco bene quel che il Maestro ha voluto dire con l'esempio del cannocchiale, diversamente da quel che scriveva Wittgenstein, entro ciascuna pratica abita una verità. È dunque vera (assolutamente vera) sia l'agrimensura degli antichi egizi, sia la geometria di Euclide, sia quella di Riemann.

Per comprendere questa assoluta verità dobbiamo proprio, seguendo Wittgenstein, vedere come la scrittura matematica viene impiegata, cosa fa in relazione a specifici discorsi. E, a nostra volta, dobbiamo pensare che la nostra trascrizione, quella stessa che io provo qui, scrivendo al computer, è anch'essa assolutamente vera, e insieme assolutamente destinata, come ogni altra, alla sua catastrofe.