

Pierre Lévy Come amare il «virtuale» ed esser felici

Prevenire è meglio che curare: convinti di questa verità, tutti coloro che dispongono di una illimitata fiducia nelle virtù del progresso tecnologico, estensivamente e intensivamente inteso, si comportano con gli scettici come fanno i buoni medici con i pazienti. Poiché la negazione del progresso è una malattia piuttosto grave che crea danni alla società e alle persone, la cosa migliore è convincere questi scettici che il progresso è sempre buono, prima che questi si mettano di traverso sulle autostrade del progresso medesimo e vengano travolti. Facciamo il caso della cosiddetta realtà virtuale, o meglio del processo di virtualizzazione che investe oggi il mondo intero, dalla comunicazione, all'economia allo stesso esercizio dell'intelligenza. Un libro, peraltro non privo di fascino, (Pierre Lévy, *Il virtuale*, Cortina Editore, lire 27mila), spiega densamente come il virtuale sia affatto il mondo del falso, o dell'immaginario, come gli scettici lasciano intendere, ma è piuttosto qualcosa di molto più complesso, antico e interno al processo conoscitivo dell'uomo. La virtualizzazione del mondo e dell'intelligenza, avverte, è effettivamente destabilizzante, ma demonizzarla è inutile, perché il virtuale è «una modalità dell'essere». Scrive Lévy: «Proprio perché l'attuale è così prezioso noi dobbiamo pensare con urgenza e far conoscere la virtualizzazione che lo destabilizza. Credo che la sofferenza del subire la virtualizzazione senza comprenderla sia una delle principali cause della follia e della violenza della nostra epoca». Dunque, come recita l'ultimo capitolo del libro, «benvenuti sulle strade del virtuale...». «La virtualizzazione è la dinamica stessa del mondo comune, è ciò in virtù del quale noi condividiamo una realtà. Lungi dal circoscrivere la dimensione del falso, il virtuale è precisamente la forma di esistenza da cui nascono sia la verità sia la finzione...». Insomma, accettate il virtuale, sarete più felici.

Parla il grande studioso di Croce e Machiavelli: la «verità», il nichilismo e gli equivoci del senso comune

Sasso: «Il filosofo? Non spera, non cerca Questo solo ci ricorda, che l'Essere è...»

L'esercizio rigoroso del pensiero conduce inevitabilmente all'incontradittorietà delle cose, e alla rimozione del «non-essere». Da questo punto di vista il filosofare non ha alcun rapporto con la praxis e il dover essere, due dimensioni da affidare alla «decisione».

Il quadro che emerge con particolare intensità teorica dal recente «Tempo, evento, divenire» (il Mulino, 1996) di Gennaro Sasso, ordinario di filosofia teoretica a Roma, nonché fra i massimi studiosi mondiali di Croce e Machiavelli, non sembra lasciare spazio alla funzione consolatrice della filosofia: tantomeno il suo quarantennale progetto di ricerca prevede un pacificato approccio metafisico che includa una qualche forma di religiosa speranza o di adesione a posizioni empiristiche. Ciò che caratterizza questa ricerca è l'esercizio del pensiero assunto con aspro rigore logico, al punto da prevedere una critica radicale della metafisica e, di conseguenza, l'individuazione di una struttura originaria della verità, intesa come alterità assoluta rispetto al mondo dell'opinione. Sarà questo l'argomento di un nuovo libro, già annunciato peraltro dalle pagine conclusive di «Tempo, evento, divenire».

Professor Sasso, la filosofia potrà essere una «scienza rigorosa», e se sì, che funzione deve avere il filosofo a suo avviso?

«La definizione della filosofia come scienza rigorosa è una definizione husserliana. Husserl scrisse il suo breve saggio sulla filosofia come scienza rigorosa quando era ancora giovane; poi alla fine della sua vita dovette in qualche modo riconoscere che il sogno di fondare la filosofia come scienza rigorosa era fallito. Ora le ragioni per le quali si era determinato il fallimento di Husserl sono interne al suo modo di pensare la filosofia e la scienza; in un certo senso la crisi della scienza moderna aveva poi indotto nella filosofia una crisi altrettanto forte nella sua pretesa di validità rigorosa. Io personalmente mi colloco al di fuori di questa tradizione, non ho questo concetto della filosofia come scienza rigorosa, ma ritengo che la filosofia, in quanto coincidente con la verità e con l'incontrovertibile, non possa essere altro che rigorosa. Con una precisazione: la filosofia non è una scienza descrittiva dell'incontrovertibile e del rigoroso, ma è l'incontrovertibile e il rigoroso stesso».

Ma, «scientificità» husserliana a parte, quali modalità devono caratterizzare il rigore proprio della filosofia e del senso della verità?

«Sarebbe meglio evitare di dire che il rigore «deve», che la filosofia deve essere rigorosa, come se la filosofia potesse sottostare ad un modello di rigore che in qualche modo le sia imposto dal fuori. Credo che il rigore della filosofia sia l'esercizio stesso della filosofia, la quale fondamentalmente significa che l'essere è niente altro che l'essere, oppure, simultaneamente, che è negazione del nulla. Questa semplice proposizione coinvolge una serie di complicate esplicazioni esegetiche del suo senso. Il rigore della filosofia consiste tutto in questa formula e nell'e-

splicazione del senso di questa formula».

Poste così le cose, perché mai al filosofo converrebbe cercare la verità e non l'opinione?

«Ecco, io credo che il filosofo non cerchi la verità, e credo che il filosofo non cerchi nemmeno l'opinione. Potrei dire una cosa ancora più paradossale, credo che non esista il filosofo. Questa idea che ci sia un personaggio che chiamiamo filosofo, a cui riconosciamo il possesso di particolari strumenti d'indagine, è una costruzione metafisica e in quanto tale del tutto inconsistente. Se noi infatti diciamo che la verità è oggetto di ricerca, difficilmente possiamo sfuggire all'antica aporia già messa in luce da Platone, secondo la quale, o colui che ricerca, possiede la verità, e dunque non la ricerca. Oppure non possiede la verità e dunque non può cercarla; con la conseguenza che la verità o c'è già e non può essere ricercata, o è un oggetto che non si troverà mai, perché mancano nel ricercante le condizioni per poterlo trovare. Ora tanta filosofia è caratterizzata, e pretende di caratterizzarsi, anche attraverso un tal quale spasimo di modernità, attraverso questo concetto della ricerca della verità. Io credo che il filosofo non esista in quanto tale, ma che esista l'incontradittorietà del vero, che quindi non può essere ricercata, e che il discorso dell'opinione sia viceversa quel discorso a cui inevitabilmente il filosofo soggiace, o a cui la filosofia soggiace, quando presenta il filosofo come ricercante la verità. Allora è certamente vero che si ricerca la verità. Ma in un altro senso, appunto nel senso per cui noi, «opinando», diciamo che la verità è un oggetto di ricerca e che il nostro mondo è caratterizzato da questi infiniti sforzi di cercare qualcosa a cui noi diamo valore, e che noi possiamo anche chiamare verità; ma questo, in un orizzonte pragmatico e quotidiano, completa un diverso da quello filosofico».

La sua tesi sembra includere, tuttavia, una chiara distanza da certo catastrofismo apocalittico proprio del nichilismo contemporaneo. Può dirci perché?

«La critica della filosofia e della società moderne, come nichilistica, riposa sul presupposto della superabilità del nichilismo come errore e perdita. E il suo punto debole consiste nel rapporto che si stabilisce fra verità ed errore: il quale come potrebbe essere superato, se? L'orizzonte della critica che si vuole rivolgere al nichilismo è quello perciò di una filosofia della storia, intesa con i concetti di perdita e di ritrovamento dell'essere. Io non credo che vi sia da attendersi un riscatto attraverso l'autoconfutazione di un errore filosofico, perché la filosofia non è in contatto con l'errore e la doxa. L'opinione, non è errore ma è il mondo in cui si vivono le speranze, le delusioni, le sofferenze, la parziale mitigazione delle so-



Il filosofo Aristotile di Rembrandt

ferenze, in cui magari si realizzano forme politiche un po' meno indecenti, o anche più adenti di quelle di cui abbiamo avuto esperienza, per esempio, nel nostro mondo italiano ed europeo».

Da anni Lei conduce una critica serrata all'impostazione metafisica occidentale, attraverso una demolizione del concetto logico-ontologico della «relazione», a suo dire vera spia dell'impossibilità di dedurre rigorosamente la realtà da un principio assoluto. Può spiegarci perché?

«Direi che la «pretesa» della metafisica sia quella di dedurre la realtà, oppure di ricomprenderla, all'interno di un orizzonte unitario che conferisca il senso, e in cui i fenomeni, le cose che appaiono, l'empirico, tutto questo, sia riconosciuto nel suo carattere e, nello stesso tempo, garantito nella sua necessità di appartenenza all'ambito che lo circonda. Qui si stabilisce una «relazione». La relazione è tra ambito e contenuto dell'ambito. Quando si imposta la questione in questi termini, e ci sia un ambito forte entro cui

debba disporsi il molteplice, allora l'ambito prova troppo, e fra i due si arriva ad una sorta di pareggiamento, nel segno dell'identità. Con la conseguenza che la pretesa metafisica, che è appunto quella di salvare i fenomeni, finisce per ottenere il risultato contrario a quello che dice di aver conseguito. Questo detto in termini estremamente sintetici è la critica che io muoverei non a tutta la metafisica, ma a questa sua categoria fondamentale che è la categoria della relazione, che implica distinzione, connessione, unità».

Se non capisco male, il compito del pensiero che si vuole emancipare dalle secche della metafisica implica la costruzione di un discorso che eviti di mettere in campo il concetto della relazione. Potrebbe approfondire ulteriormente questo tema?

A questo punto dobbiamo fare i conti con un interlocutore tanto inevitabile quanto imbarazzante del discorso filosofico: il linguaggio. Indubbiamente nel linguaggio sussistono tutte le condizioni perché le cose vengano messe in relazione;

il linguaggio stesso stabilisce relazioni tra le cose e anche all'interno di se stesso tra le parti che costituiscono. Ora, la difficoltà di pensare il concetto della relazione è quella a cui accennavo dandole la prima risposta, e cioè che il pensiero filosofico, ma poi direi anche la media opinione, pensa che noi siamo in relazione con le cose, siamo in relazione con gli altri, siamo in relazione con Dio, siamo in relazione, se non crediamo in Dio, con ideali che in qualche modo ci trascendono e condizionano il nostro operare pratico, politico, sociale e così via. Ora, non c'è niente di male naturalmente a pensare in questi termini, e tutti noi in qualche modo pensiamo in questi termini quando vogliamo farci capire nel breve raggio del nostro agire pratico e politico. Se però cerchiamo di essenzializzare questo discorso (penso ad esempio al rapporto tra Dio e l'uomo), se insomma noi pensiamo un «rapporto», necessariamente il rapporto tende a operare una sorta di reinclusione di se stesso in se stesso. Nel senso che entrambi i termini del rapporto, per essere pensati relazionalmente, debbono essere inclusi nella relazione. La conseguenza è che tanto Dio quanto l'uomo, in questo caso, verrebbero a far parte della relazione che li comprende. Ma se entrambi, allo stesso modo, sono compresi nella relazione, devono essere detti identici. Con la conseguenza che non c'è più Dio e non c'è più l'uomo, ma solo l'Identico. Nata da un'esigenza consolatoria, la «relazione» produce soltanto frustrazione».

Un'ultima domanda: nel recente dibattito filosofico italiano si è molto insistito su una ridefinizione della dimensione etica. Potrebbe esprimerci il suo punto di vista sulla questione?

«Ho per lungo tempo ritenuto che l'etica, come era stata pensata da Kant, potesse essere l'architettura della nostra convinzione, il punto di riferimento dei nostri pensieri. Io ritengo che non sia più possibile condividere l'etica kantiana, che rimane pur sempre un'etica dell'assolutezza della coscienza e che comporta una serie di difficoltà sul terreno logico; sono quindi costretto a dire che una fondazione filosofica dell'etica, sconti inevitabilmente, e ripercuota su se stessa, la critica che sul piano ontologico si deve rivolgere alla categoria della differenza. Da una parte c'è la differenza dei soggetti, dall'altra l'assolutezza dell'imperativo etico: due dimensioni che logicamente, inevitabilmente, collidono. In conclusione debbo dire che il problema dell'etica deve essere risolto attraverso la «decisione» etica. E che non ci sia nessuna possibilità di sfuggire a quel tanto di arbitrario che questo concetto della decisione reca con sé. Ma meglio di così non saprei dire».

Maurizio Gracceva

Polemiche: davvero il fondatore del «socialismo scientifico» teorizzava una dittatura politica totalitaria?

E io vi dico che Marx non era affatto uno statalista

Bobbio, Salvadori e Pasquino sbagliano, perché l'autore del «Capitale» non pensava ad una irregimentazione della società, anzi...

Proprio non capisco la formulazione negativa di Bobbio: «Né con Marx, né contro Marx». Io direi piuttosto: «Con Marx e con tanti altri». Sì, tanti altri, i Locke, Rousseau, Kant, Hegel ecc., ricordati da un suo interlocutore. Del resto, lo stesso Bobbio sta con Marx quando dice che «è da salvare la sua critica della assoluta libertà del mercato, dello sfruttamento e dell'alienazione». E i suoi interlocutori Pasquino e Salvadori concedono che c'è molto da guadagnare dalla conoscenza critica del suo pensiero, e che fa parte della storia di una sinistra che unisce giustizia e libertà. E allora? Qual è il Marx con cui non si può stare? Per Bobbio, il Marx della «teoria dello stato in quanto tale come dittatura di classe»; per Salvadori, il Marx della «teoria della dittatura di classe»; per Pasquino, il Marx a cui si può imputare «la grave mancanza di una teoria dello stato». Siamo sempre.

Ma davvero la sostanza del pensiero di Marx è nel concetto e nel

proposito di una dittatura? O non sono, queste, schematizzazioni del suo pensiero, che ne mascherano la sostanza più profonda e che sono poi scadute a volgari slogan di bassa propaganda politica? Al punto che non le userei, se non altro per una questione di buon gusto.

Ma, ammesso che il centro del pensiero di Marx sia in questa teoria dello stato, come non vedere che è la forma di stato a cui si oppone? Sì, per lui anche lo stato borghese è una dittatura di classe in forme liberal-democratiche, e perciò nel *Manifesto* auspicava la presa del potere da parte dei proletari: ma come «misura immediata», tra le altre da prendere subito, comunque «insufficienti e insostenibili». Non c'è in lui la teoria di una nuova forma di stato come permanente dittatura del proletariato. Già nel 1843 apprezzava lo stato borghese che «sussume e sopprime nel suo modo le differenze di nascita, di condizione di educazione, di disoccupazione,

dichiarando che... non sono differenze politiche»; (formulazione identica a quella dell'art. 3 della nostra Costituzione). Ma, se le «sussume» non le cancella. Comunque, era così poco statalista che anche, nel 1875, nella *Critica al programma di Gotha* dei socialdemocratici lassalliani, diceva che ci si deve domandare «non quale sarà lo stato futuro, ma quali compiti, che oggi sono dello stato, saranno domani esercitati in proprio dalla società civile». E aggiungeva che «la libertà consiste nel mutare lo stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa» (IV, A). Questo, ai limiti dell'anarchismo, era il pensiero di Marx: dov'è lo stato come dittatura di classe?

Comunque, il marxismo di Marx non ha bisogno di accattare dal fuori l'idea di libertà e di democrazia. Non soltanto perché, come Bobbio riconosce, si presentava come l'erede del libe-

ralismo, ma anche perché è tutta una ricerca di una «libertà maggiore», di una più alta ricchezza umana. Proprio così: quella ricchezza che è «l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc. degli individui generata nello scambio universale, e il pieno sviluppo del dominio umano sulle forze della natura, sia della cosiddetta natura che della propria natura, e l'assoluta estrinsecazione delle sue capacità creative, senz'altro condizione che il precedente sviluppo storico» (*Grundrisse*, p. 387). Tale è il movimento umano di tutta la sua ricerca. L'hanno presente i suoi critici, sempre intenti a prendere le distanze da lui?

Mi si domanderà come è possibile che io legga in Marx questi messaggi di libertà, mentre Bobbio e agli altri, che non sono gli ultimi venuti, vi leggono messaggi di statalismo. Sembra a me che continui a esserci nei suoi critici

una insostenibile identificazione di Marx col marxismo e i marxismi: lo leggono attraverso il prisma del socialismo reale. Sarebbe come se, leggendo Locke, Rousseau, Kant e tutti quanti, si pensasse al liberalismo reale attraverso il prisma del colonialismo, dell'imperialismo e del post-colonialismo.

Mi importa assai poco che le tesi antidataliste di Marx siano o no «da salvare», mi importa ancor meno del giudizio da dare sul marxismo o i marxismi, e non mi importa niente dell'eventuale ricaduta politica sulle nostre scelte di oggi. Mi importa che si smetta di attribuirgli cose che sue non sono. E trovo strano che quelli che non se la sentono di «stare con lui», lo leggano come quelli che «ritenevano di ispirarsi a lui». Bella coerenza, criticare i marxisti statalisti, e leggere Marx alla loro maniera!

Mario Alighiero Manacorda

La patria oggi Un dibattito alla Camera

In occasione della pubblicazione del libro di dello storico Gian Enrico Rusconi, «Patria e Repubblica», l'Istituto Ugo La Malfa ha organizzato un dibattito che si svolge stamane a Roma, alle 17, presso l'Istituto Italo-Latino Americano, in largo Cairoli 4. Discuteranno con l'autore il presidente della Camera dei deputati Luciano Violante, Francesco Cingano, Giorgio La Malfa, Girolamo Arnaldi e Gennaro Sasso.

Vita & scrittura

Del Vecchio L'amore non cura l'angoscia

Può l'amore salvare dall'angoscia? La risposta che si ricava dai primi nove capitoli di «Liturgia d'amore» (Guida, 1997) di Marcello Del Vecchio, studioso di Husserl e Camus, sembra essere negativa. Giulio - questo il nome del protagonista - soffre da tempo per la presenza di una «cosa» alla gola che lo opprime: una «cosa», i cui sintomi sono descritti con crudezza, e in cui sembra essersi sommatizzata l'irriducibile angoscia dinanzi all'esistenza. Marta, la donna che l'ama e ch'egli ama, viene a tirarlo fuori dallo stato di prostrazione in cui si trova. Si amano appassionatamente, in una vera e propria lotta amorosa. Un bagno rigeneratore, una cena che sembra ridargli il gusto del cibo, un amore che si fa tenero e materno segnano i momenti di una possibile guarigione. Ma non è così. Più volte, nel corso del lungo incontro d'amore, ritorna il ricordo del passato da cui nasce, almeno in parte, l'angoscia di Giulio: specialmente il ricordo della madre. La visione involontaria di un rapporto erotico tra il padre e la madre ha scatenato nell'adolescenza un irrefrenabile bisogno di protagonismo verso la madre che, inizialmente, si è fissato nella finzione di un malessere puntualmente ritornante a pranzo, quando la madre portava a tavola un dolce desiderato e richiesto da Giulio: le frittelle di riso.

C'è qui anche una riflessione sul tempo. «Certi episodi della vita (...) sembra che non siano mai accaduti, perché essi sono sempre con te, eppure tu sai che essi appartengono al passato. In questi istanti, per esempio, il desiderio che provo di fronte a questa tavola mi spinge molto indietro nel tempo, ma potrei anche dire, senza imbarazzo, che quel tempo vive ora, qui presente, con me, annullando ogni differenza, sicché per un attimo, almeno per un attimo, c'è un'immediatezza in cui io vivo un tempo assottigliato». Il tempo vissuto della coscienza, che annulla la distanza e la distinzione tra le estasi temporali, sembra trovare anche un corrispettivo nell'annullamento della distanza, della differenza tra finzione e realtà. Il malessere della finzione è diventato il male alla gola, la «cosa», in cui si manifesta un'angoscia che nasce non solo dalle scissioni dell'esistenza privata, ma dalla consapevolezza di uno scacco che investe la società, il mondo etico e politico, le convenzioni, i valori, le attese di vita.

È per questo che i tentativi di Marta è destinato a fallire, e per questo che l'amore non ce la fa guarire Giulio. Dopo cena Giulio si stende sul letto, mentre Marta si siede al piano e comincia a suonare. Sembra che la rinnovata ansia suscitata dal ricordo delle «frittelle di riso» sia anch'essa superata. E anche la scrittura di Del Vecchio assume un ritmo arioso e felice. Se l'esistenza non fosse essenzialmente coesistenza, non implicasse, quindi, per essere se stessa, il rapporto con gli altri, con il mondo comune, forse Giulio si sarebbe liberato, grazie a Marta, della sua malattia mortale. Senonché l'esistenza si attua nella connessione dinamica delle strutture economiche e sociali, dei sistemi culturali. Rispetto a questo mondo esterno, l'angoscia di Giulio riprende forza e non lascia intravedere vie d'uscita.

Per chi come Giulio (così si deve presumere) ha inseguito per una vita l'ideale di una società più giusta, più umana, più razionale, neppure la scrittura può costituire una via di salvezza. Gli ultimi due incontri d'amore - con Elena, che simboleggia la bellezza, e con Veronica, che simboleggia la verità - non cambiano, non possono cambiare la situazione. La salvezza cui pensa Del Vecchio è una salvezza comune, personale, ma non individuale. Giulio perciò si avventura fuori casa. Dall'altro lato della strada l'osservano Marta, Elena e Veronica. Riuscirà a raggiungerle? Giulio ci prova. «Si avvicina di corsa al ciglio del marciapiede, ma si arresta, di colpo, quel muro di acciaio era minaccioso e violento». Giulio volge lo sguardo a Marta, Elena e Veronica, sulle cui labbra «si aprì un sorriso (...). Allora Giulio, senza abbassare gli occhi, si spinse in avanti». L'amore, dilatato alla dimensione comunitaria, sembrerebbe, allora, riaprire la via della speranza. Una preziosa indicazione morale e politica, che si potrebbe trarre alla fine del romanzo di Del Vecchio.

Giuseppe Cantillo