

MASSIMO DE CAROLIS - Libertà e creatività

Teatro Sociale- Pinerolo - Sabato 8 Maggio 2010



Presentazione

Francesco Fratta

Siamo qui con Massimo De Carolis, che aveva già partecipato ad un'edizione precedente di "Pensieri in Piazza", quella dedicata alla tecnica, e osservavo, leggendo il suo recente lavoro "Il paradosso antropologico", è come se noi oggi riprendessimo un filo che avevamo già avuto in mano in una delle precedenti edizioni,

quella dedicata all'io e l'altro, perché in quella circostanza già presentammo alcuni degli argomenti presenti nel libro di De Carolis, come ad esempio quello della personalità multipla, quella che una volta veniva chiamata personalità dissociata, e considerata come una patologia, mentre ultimamente proprio su questo tema si stanno sviluppando riflessioni differenti.

Quello che mi sembra il punto da cui possiamo partire nella riflessione di oggi è questo: che la condizione umana ha la caratteristica di essere aperta a una contingenza più o meno illimitata e proprio per far fronte a questo pericolo si producono quelle che vengono definite nicchie culturali, cioè si circoscrive, si perimetra, si dà significato a questo magma confuso, a questo rumore di fondo e si comincia a costruire un'area di significato con eventuali ritualizzazioni. L'uomo vive di questa duplice esigenza: per sua natura è aperto al mondo, alla contingenza illimitata, ma questa contingenza in quanto ha un elemento di minacciosità, di indecifrabilità, viene circoscritta, perimetrata in ambiti, che vengono definiti da De Carolis "nicchie", in cui si padroneggia questa situazione. Da un lato ci si protegge, ma d'altro canto l'esigenza dell'apertura rimane e questo porta ad un esito paradossale: la protezione non è mai completa e rischia di diventare una specie di gabbia più pericolosa di ciò da cui vogliamo fuggire e dunque la spinta all'apertura continua a premere. In questa tensione paradossale si può intravedere il nostro tema: da un lato la paura, come tendenza alla chiusura in nicchie identitarie protettive, ma dall'altro anche la libertà come apertura, possibilità; è una situazione che viviamo e non soltanto a livello politico, ma anche a livello della costituzione psichica soggettiva.

La modernità si configurava come una sorte di organizzazione divisa in orizzontale tra un alto e un basso, tra un sovrano che governa con la forza e con la legge e argina le spinte centrifughe della moltitudine da una parte e dall'altra l'io, costruito secondo un modello di primato della razionalità che governa gli impulsi, eventualmente li reprime. Questa configurazione, su cui nasce anche lo Stato moderno, sembra disgregarsi, sembra che siamo ormai in presenza di molti elementi multipli, dissociati, separati in compartimenti stagni, micromondi; e allo stesso tempo è la stessa personalità

che subisce delle modificazioni: il soggetto psichicamente dissociato, non necessariamente in maniera patologica, che compartimenta le sue esperienze, spesso non riesce a metterle in relazione. Diventa difficile decodificare il reale, diventa difficile mettere a punto strategie di comportamento. Questa è la situazione che si sta configurando e di cui adesso parleremo: da un lato, per far fronte a questa condizione di confusione, di contingenza illimitata paurosa, il tentare di rifugiarsi nelle nicchie identitarie e d'altro canto però questa dialettica interna tra costruzione di nicchie e tendenza all'apertura è qualcosa di primario; se è vero questo allora questa non è soltanto una situazione paurosa, e questo è lo stimolo grande che ci viene dall'ultimo libro di De Carolis, forse qui siamo in presenza di una struttura in cui si annidano anche le possibilità di forme di vita differenti e che possono essere pratiche di libertà. Da qui il titolo scelto per questo incontro: "Libertà e creatività".



Massimo De Carolis

Vi ringrazio per questa bella presentazione e ringrazio anche per l'invito.

Della coppia di concetti a cui è dedicato "Pensieri in piazza" quest'anno, paura e libertà, io ho pensato di scegliere quello che mi sembra più felice, più allegro, ragion per cui, anche se in questo momento, in questa contingenza storica, sembra più logico parlare della paura, noi

cercheremo di parlare della libertà, benché le due cose siano più intrecciate di quanto sembri e credo che questo fosse anche nelle intenzioni degli organizzatori, quello di mostrare il nesso fra libertà e paura e in qualche modo vedrete che il discorso sulla libertà qualche cosa sulla paura forse ce la dirà.

Intanto parliamo della libertà. Io ho l'impressione che per parlarne ci sia una frase semplicissima da cui vale la pena di partire: è una frase semplicissima che scrive Kant nell'introduzione della *Critica della ragion pratica*, in cui afferma "il concetto di libertà costituisce ora la chiave di volta dell'intero edificio della ragion pura". Credo che tutti voi più o meno sappiate che Kant ha scritto tre libri, tutti dedicati ad un'analisi critica della ragione, uno ha a che fare con la conoscenza, uno con la volontà, uno con il giudizio. Quando si riflette sull'intero edificio della ragione pura si riflette in fondo su ciò che tiene insieme tutte le facoltà propriamente umane e questa frase ci dice che la chiave di volta dell'umanità dell'uomo sia la libertà. Questa è una frase di Kant che espone qui il proprio progetto filosofico, ma implicitamente vale per tutto il mondo moderno: il mondo moderno è un mondo che ha costruito non solo la propria concezione, ma anche le proprie pratiche antropologiche, su questa idea della libertà; tant'è vero che basta dare uno sguardo alle date: tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pratica* (1788/1792) c'è la rivoluzione francese e la decisione anche sullo scenario politico di organizzare la nuova macchina politica intorno all'idea che gli uomini nascono liberi ed eguali. Come vedete il concetto di libertà ha un lato di ordine speculativo - filosofico e uno

di ordine immediatamente politico, se noi perdiamo di vista il lato politico facciamo un discorso teorico, astratto, ideologico che ci interessa poco, però è importante anche non perdere di vista il lato speculativo, perché il lato speculativo è molto complesso. Kant sostiene che il concetto di libertà è un concetto enormemente difficile, complesso, addirittura usa un termine molto radicale: è un concetto "inconcepibile", e in un altro passo aggiunge che questo concetto risponde ad un'istanza paradossale. È chiaro che questo a prima vista sfugge alla dinamica politica spicciola, però sarebbe un errore considerare questa dimensione trascendentale, questo è il termine che usa Kant, soltanto come un'elucidazione filosofica.

Il primo atto di questa mia relazione è il tentativo di far vedere come la libertà sia l'operatore fondamentale non delle teorie - delle teorie ci importa poco - ma proprio delle pratiche politiche, sociali della modernità, del modo in cui si organizzano le forme di vita, in cui si costruiscono i sistemi politici, si legittimano le guerre, si costruisce l'idea di civiltà e l'idea di civiltà ha svolto un ruolo decisivo nel mondo moderno, basti pensare all'idea freudiana del disagio della civiltà. La libertà è l'operatore fondamentale intorno a cui si legittimano, si organizzano tutte queste pratiche e lo è esattamente in questa dimensione, complessa e articolata, che è la dimensione trascendentale. Quindi soltanto se noi afferriamo questo aspetto paradossale del concetto riusciamo a decodificare la logica della modernità e riusciamo anche a capirne la crisi. E questo sarà il secondo passaggio di questa mia relazione. Una prova di quanto pesi la complessità interna del concetto di libertà anche sulla crisi del mondo moderno è il fatto che il concetto di libertà si indetermina, non solo si fa vago, ma acquista una sorta di promiscuo rapporto con il suo contrario, cioè con la non libertà. C'è una frase famosa nella storia del pensiero politico recente, che è la prima frase del *L'uomo a una dimensione* di Marcuse, famosa eppure curiosamente quasi dimenticata. Il libro inizia con questa frase lapidaria: "una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non libertà domina nelle civiltà industriali progredite, segno del progresso tecnico". Questa scelta, quella di un termine negativo, sta proprio ad indicare l'idea che una caratteristica della crisi del mondo moderno consiste nel fatto che il suo operatore fondamentale, appunto il concetto di libertà, si opacizza sino al punto di diventare operatore di pratiche che, di fatto, si traducono nel suo contrario: si produce non libertà in nome della libertà. Questo è un aspetto assolutamente coerente, normale della crisi contemporanea. Come quando si è deciso di esportare la democrazia con i carri armati, questo è un altro esempio tipico di questa sorta di paradosso e, a voler essere maliziosi, questo paradosso è evidente nel momento in cui un progetto politico autoritario, o che per lo meno può essere sentito come autoritario, si organizza sistematicamente intorno a figure come "il popolo delle libertà", "la casa delle libertà", "il partito delle libertà", ecc. Questa è una cosa che si costruisce all'interno di questa opacizzazione che non è un fenomeno semantico culturale, ma che riguarda proprio un momento a mio parere decisivo dello sfaldarsi del mondo moderno, quindi uno scenario preoccupante, che fa paura. Quando ne parleremo toccheremo anche aspetti minacciosi del mondo contemporaneo, che è un mondo effettivamente minaccioso e però appunto, come tutti i fenomeni storici significativi questo vale anche per la modernità, noi abbiamo del mondo moderno una visione idealizzata: il moderno aveva le sue luci e le sue ombre e anche il post-moderno non ha solo ombre e minacce, ma anche le sue luci. Cogliarne gli aspetti positivi, e questo sarà il terzo e ultimo passaggio, è una cosa difficile che richiede uno sforzo speculativo.

Secondo me il concetto di creatività, a cui saranno dedicate le ultime battute del mio intervento, è stato in alcuni autori - io prima ho citato Marcuse, ma l'autore di cui parleremo di più è un linguista

come Chomsky, considerato una delle maggiori personalità della cultura contemporanea - il concetto di creatività rappresenta in questi autori il tentativo di ripensare quello che Kant pensava sotto la dicitura libertà. Sono due concetti fortemente apparentati. Il concetto di creatività è il tentativo di ripensare il concetto di libertà, di ripensarne la forza, salvaguardarne il contenuto di verità, in una situazione, in uno scenario cambiato e in una forma che sia all'altezza dello scenario cambiato. Anche il concetto di creatività è un concetto complesso che ha un lato politico, basti pensare al testo di Dewey che s'intitola proprio *La democrazia creativa*, uno dei testi basilari della tradizione democratica radicale; ed ha anche appunto un lato speculativo, anche se meno noto. Noi conosciamo il concetto di creatività soprattutto nella sua forma più corrente e più corriva, il "creativo" pubblicitario, cose un po' da società dello spettacolo; invece anche il concetto di creatività può svolgere un ruolo significativo, a mio parere anche nelle pratiche politiche, esistenziali, nella costruzione delle forme di vita, oltre che nella teoria, a condizione di riconoscergli questa complessità quasi paradossale che Kant aveva, giustamente secondo me, attribuito al concetto di libertà. Questo sarà il terzo passaggio, quindi: libertà, crisi del moderno, creatività.

Cominciamo a vedere perché la libertà nel senso moderno del termine è qualcosa di così complicato e paradossale. Intanto per il fatto che la libertà nel senso moderno è l'esatto contrario di ciò che il concetto era stato



fino ad allora e forse ha continuato ad essere nella sua concezione corrente, cioè la libertà del libero arbitrio, la libertà del libertino. La libertà in senso moderno è l'esatto opposto di questo. In Kant questo è evidente: l'unica decisione veramente libera è l'auto sottomissione alla legge per la legge. Detto così sembra un paradosso, forse è più chiaro se noi diciamo che per Kant una decisione è libera quando io faccio qualcosa soltanto perché è giusto, indipendentemente da qualsiasi altra motivazione. Nel fare qualcosa solo perché è giusto realizzo di fatto una disattivazione di tutte le pulsioni da tutti gli istinti, tutti questi dal punto di vista kantiano sono meccanismi psichici, forme di causalità meccanica e lineare: c'è una causa che innesca un meccanismo, che produce un effetto. Tutto quello che noi definiamo come libertà psicologica, se è psicologica, è il frutto di un meccanismo psichico. Quindi, secondo Kant, se noi disponessimo solo della libertà psicologica la nostra sarebbe "la libertà di un girarrosto"; io credo che se Kant scrivesse oggi anziché la metafora del girarrosto userebbe quella del computer: un computer programmato per rispondere a degli stimoli, in virtù di una programmazione molto ricca ed elaborata può anche dare l'illusione di una scelta libera, ma in realtà è un'illusione. La radicalità dell'impostazione kantiana è che solo se noi immaginiamo invece che qualcuno faccia qualcosa in modo del tutto indipendente da qualsiasi forma di causalità sia interna che esterna, solo in quel caso abbiamo il diritto di parlare di un gesto, di una decisione

veramente libera. Questa è la definizione kantiana di libertà trascendentale: l'indipendenza da tutto quanto sia empirico e quindi dalla natura in generale.

Credo che qui cominciamo a capire perché si tratti di un'istanza paradossale, perché nella scienza moderna, anche la scienza di Kant, la natura in generale, quella che Cartesio avrebbe chiamato la *res extensa*, è causalità lineare – noi oggi abbiamo un'idea più complessa della causalità anche in ambito scientifico, ma nel mondo kantiano la natura in genere, intesa come l'oggetto delle scienze naturali è definita dalla causalità lineare, la natura è l'ordine delle cause – quindi sostenere che la libertà va intesa come libertà trascendentale e che l'umanità dell'uomo ruota intorno alla libertà significa niente di meno che proporre uno snaturamento dell'uomo. Questo è proprio l'operatore cruciale del mondo moderno: c'è l'ambito della natura e c'è l'uomo, la dimensione umana che è qualcosa che eccede e questo qualcosa è inconcepibile per definizione, nel senso che non solo le nostre scienze naturali non possono arrivarci, ma dal punto di vista kantiano nessuna forma di indagine empirica può per definizione accedere a questa dimensione, propriamente umana, che è la dimensione della libertà.

Quindi innanzi tutto viene operata qui una scissione secca, netta, tra il piano delle scienze della natura, in cui vige solo la causalità - e il riferimento alla causalità legittima anche la pretesa dell'universalità dei saperi - e l'ambito dello spirito, della morale, su cui non si può fare scienza, tant'è vero che Kant, che critica in maniera molto aspra la metafisica all'interno della *Critica della ragion pura*, scrive una *Metafisica dei costumi*. Quindi: sulla natura tutto si può fare fuorché metafisica, sui costumi, cioè sulla dimensione propriamente umana, quella dell'etica, si può fare soltanto metafisica e non fisica. Nel secolo e mezzo successivo si svilupperà quella distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, quelle che poi si sono anche chiamate le scienze umane, ancora adesso le nostre università sono organizzate così: ci sono le facoltà scientifiche e poi ci sono gli studi umanistici. Voi vedete che nei fatti è ancora presente lo stesso operatore, è ancora quella stessa vocazione metafisica quella che parla in questa distinzione; ma naturalmente più che la distinzione nei saperi conta questa scissione orizzontale, drastica e senza mezzi termini, tra il piano della libertà e dello spirito che sta sopra e il piano della natura che sta sotto. Nel modello kantiano, ma questo vuol dire nel modello moderno, nelle pratiche della modernità, il rapporto tra queste due dimensioni è un rapporto rigidamente verticale, un piano sta sopra, l'altro sta sotto e c'è una spaccatura in mezzo, non c'è via di mezzo, c'è solo conflitto e necessità della sottomissione. È questa l'istanza paradossale: quella di pensare l'uomo come appartenente contemporaneamente a tutte e due i regni, il regno della natura, della causalità - perché è ovvio che noi apparteniamo alla natura e alla causalità - e però contemporaneamente, nel momento in cui ci riconosciamo nella libertà, apparteniamo ad una dimensione completamente diversa e aliena da questa. L'umanità dell'uomo viene pensata a partire da questo paradosso e viene pensata come un compito infinito: sottomettere alla libertà la natura, sottomettere la natura, non soltanto la natura esterna, ma anche la natura interna. Tant'è vero che l'etica kantiana è un continuo conflitto: noi normalmente, innanzi tutto e per lo più, agiamo né più né meno di un cane o di un computer in base a una causalità di tipo meccanico, pulsioni, istinti; ma noi dobbiamo combattere queste pulsioni e questi istinti e sottometterli. Questa è la civiltà, questa sottomissione della natura alla libertà, questo compito infinito è il processo di civilizzazione. E sulla base di questo compito infinito di sottomissione prende forma una scissione orizzontale, una struttura sopra/sotto, secondo la quale si organizza nel mondo moderno sia l'identità psichica che l'identità sociale. Pensate a un modello come quello freudiano

secondo il quale l'identità psichica consiste nel sottomettere all'io quelle che Freud chiama le pulsioni perverso - polimorfe, il cui nome unitario è Es, e questo è un compito infinito, tant'è vero che Freud teorizza un disagio della civiltà, perché più si procede nella civilizzazione più questa operazione ha un costo, è un sacrificio.

La stessa cosa avviene a livello sociale: tutta la costruzione dello stato moderno è basata sulla sottomissione all'unità dello stato della società civile, ma anche qui, come nel caso dell'Es, società civile è soltanto il nome collettivo per una pluralità indefinita, quella che Hobbes chiama



“la moltitudine” Lo Stato consiste nella sottomissione della moltitudine all'unità del popolo e l'unità del popolo è quell'unità che si riconosce nello Stato perché si riconosce nella legge. E anche questo è un compito infinito perché naturalmente gran parte dell'agire sociale, come gran parte dell'agire

psichico è determinato invece da pulsioni, meccanismi; sottomettere tutto questo è il compito della civilizzazione, in termini hobbesiani: lo stato civile consiste nella sottomissione dello stato di natura. È questo che autorizza i popoli “civili” a esportare la civiltà.

Chi è stato in grado di operare questa sottomissione della natura alla legge ha in certo senso il diritto/dovere di favorire questa sottomissione anche altrove. Questo è il paradigma moderno di cui noi viviamo la crisi. Come viviamo questa crisi?

In linea di principio con il fatto che a tutti i livelli viene via via meno questa sorta di barratura orizzontale che viene sostituita da una pluralità di separazioni verticali che dividono non un sopra da un sotto, ma che dividono una pluralità di nicchie, di micromondi, di compartimenti stagni che si separano, ma disseminandosi ad uno stesso livello; questo vale sia per l'identità psichica sia per quella sociale. Nel caso dell'identità psichica noi possiamo fare riferimento ad alcune analisi che Freud compie negli ultimi anni della sua vita. Freud che, come Kant ma dopo Kant, era in fin dei conti un uomo molto legato alla modernità, in maniera molto recalcitrante si è via via rassegnato a riconoscere l'esistenza di un meccanismo psichico molto diverso dalla rimozione che lui per lo più chiama scissione dell'io o dissociazione, in cui c'è un conflitto tra la pulsione e la realtà, ma a differenza di quanto avviene con la rimozione non viene sacrificata la pulsione, ma la realtà. Una realtà che viene vissuta come una minaccia o un pericolo si decide di non vederla, è un non voler vedere il reale. Il reale viene percepito come una minaccia – questo è un punto decisivo – quindi non lo si vuole vedere, ma questo non voler vedere la realtà si paga appunto con una frantumazione dell'io perché ci sarà sempre una parte dell'io che naturalmente non potrà non vedere. Per nascondere questa frantumazione dell'io si ricorre a quello che Freud chiama un feticcio, una specie di via di mezzo tra una cosa reale e una rappresentazione psichica, è un trucco. La parola che più è logico adottare in questo caso è “fiction”: rivesto una realtà minacciosa di un'illusione fittizia e ambivalente perché da un lato nasconde e dall'altro no e demando la mia identità e la

mia stabilità al legame con questo feticcio che diventa quello che un altro psicoanalista più recente ha chiamato un "rifugio della mente". La mente nasconde la propria frammentarietà e il proprio scollamento rispetto al reale chiudendosi in questo rifugio. Questo è qualcosa che è stato riscontrato in tutte le sindromi tipiche dell'epoca contemporanea; voi sapete che nell'epoca contemporanea non ci sono più i nevrotici e gli psicotici che descriveva Freud, quelle forme di organizzazione patologica della personalità non ci sono più perché rispondevano ad una realtà diversa, e una caratteristica di tutti i disturbi tipici dell'epoca contemporanea è che i meccanismi psichici di tipo dissociativo sono enormemente preponderanti rispetto a quelli tradizionalmente legati alla rimozione. In larga misura, dalle dipendenze alle sindromi border-line, si trova sempre questa triade di elementi: il reale come minaccia, la costruzione di un feticcio, il rifugio della mente. E qualcosa di analogo, vale a dire delle organizzazioni di tipo difensivo simili a questo, le ritrovate anche a livello sociale: la costruzione di un'identità essenzialmente fittizia, una nicchia, una cosa che è un po' una via di mezzo tra il reale e il fittizio, tutta questa costruzione ha un preciso riscontro a livello reale – un esempio di un fenomeno del genere è quello del nazionalismo long-distance, negli ultimi venti trent'anni si va diffondendo un nazionalismo, ad es. indonesiano, di indonesiani che vivono a Londra, che sono nati a Londra e che non hanno altro contatto con questa "madrepatria" su cui costruiscono la loro identità collettiva, se non con le telefonate. Questa cosa consiste in una denegazione di tutta la realtà che li circonda in nome di un'identità chiusa costruita su questo rifugio della mente. Immaginatevi una periferia londinese, immaginatevi che su uno stesso pianerottolo ci siano da un lato un ragazzo inglese che opera una negazione, un rifiuto della realtà circostante e si rifugia nella fiction del computer 24 ore al giorno e un immigrato di terza generazione che fa esattamente questo tipo di operazione di rifiuto della realtà come minaccia ed entra nella cellula locale di Al Qaeda; vi rendete conto che in fondo sono due operazioni molto simili, e nell'uno e nell'altro caso all'operatore tipico della modernità si è sostituita una forma di dissociazione. Ed è chiaro che questa è una cosa che spaventa, fa paura, minaccia e così via. E però contemporaneamente, e con questo mi avvio all'ultimo punto, io credo che ci sia qualche cosa di interessante in tutto questo - io penso sempre che noi non dovremmo rimanere legati alla modernità con i suoi operatori logici, libertà inclusa, come se fosse una sorta di mondo perfetto – secondo me c'è rispetto all'ideologia moderna in queste figure una cosa interessante, e cioè un cambiamento di senso rispetto dell'idea di realtà: in tutto il mondo moderno c'è questa idea, se voi leggete Freud ve ne accorgete subito, che la realtà è qualcosa a cui noi ci dobbiamo adattare, in fin dei conti il modello freudiano di malattia psichica è quello di uno che non si adatta alla realtà. Qui invece il concetto di realtà cambia di senso, la realtà viene percepita come una cosa che deve essere costruita, non esiste la realtà, ma è il frutto di una rete di operazioni reali ma anche simboliche, che consistono in una costruzione.

Nell'idea di creatività ha sempre agito in una maniera più lucida e meno minacciosa la contestazione del modello moderno, un modo anche dissacrante di dire che in questa idea di un io a cui si devono sottomettere le pulsioni, lo Stato a cui si deve sottomettere la società, la civiltà a cui si deve sottomettere la natura, c'è una messa in scena, c'è una finzione. Tutta la tradizione libertaria è quella in cui ha sempre vissuto questa idea di creatività, è una tradizione legata a una concezione positiva di questa pluralità di scissioni verticali, tant'è vero che la parola d'ordine di questa tradizione è una parola d'ordine che nella moderna cultura europea è sempre stata rigettata come un'eresia, e questa parola è "pluralismo". Noi ci siamo abituati all'idea che il pluralismo sia una cosa ovvia, in realtà se voi leggete la teoria politica degli anni '30 in Europa, tutti gli europei continentali sostenevano che era un'emerita eresia perché che possa esistere in una società una pluralità di

soggetti, di culture, di aggregazioni e associazioni che non si riconoscono in un'unità, per esempio nell'unità dello Stato o della nazione, significa dal punto di vista degli europei che quella non è una società civile, tant'è vero che gli europei hanno sempre considerato gli Stati Uniti una sorta di "società senza Stato", secondo la celebre frase di Hegel. Per la tradizione europea è inconcepibile l'idea di una pluralità che non si riconduca ad un modello unitario e persino negli Stati Uniti questa idea è stata largamente minoritaria fino agli anni '60.

La posizione radicale del pluralismo politico che diventa anche pluralismo esistenziale sta nel dire: non solo non c'è nessuna necessità anche a livello individuale che tutte le componenti della mia identità siano sottomesse ad un'unica istanza, ma anzi quando questo succede questa è una finzione, quella unità è soltanto la finzione che è riuscita a farsi reale, come sostiene Nietzsche: ogni volta che c'è un'identità siamo di fronte ad una finzione che è diventata vera. Il che non significa che questa operazione di costruzione sia illegittima, ma che sia un'operazione creativa, che sottintende una creatività, e la base, il motore della creatività è esattamente questa pluralità indistinta.

Quando Chomsky definisce la creatività linguistica lo fa esattamente con le stesse parole di Kant, dice che la creatività linguistica è il requisito più proprio dell'umanità, gli esseri umani sono al 99% uguali ai primati, l'unica vera distinzione sta nel fatto che gli esseri umani parlano, mentre gli altri animali dispongono di un sistema di segnali. Ora, a giudizio di Chomsky la creatività linguistica consiste nel fatto che i parlanti umani sono completamente indipendenti dagli stimoli interni e dagli stimoli esterni – quindi, come vedete, è esattamente la stessa espressione usata da Kant per la libertà – vale a dire: data una certa situazione, mentre qualunque macchina può "dire" una sola cosa e qualunque animale può inviare un unico segnale, gli esseri umani sono caratterizzati dal fatto di poter enunciare un numero virtualmente infinito di enunciati; il numero di enunciati pertinenti e grammaticalmente corretti è potenzialmente infinito. Il senso linguistico, quello su cui si costituisce la comunicazione, si costruisce su questo paradosso: che in ogni attività di senso è implicita in forma latente un'infinita contingenza virtuale. Questa è esattamente quella sorta di "natura umana" che nella tradizione moderna è stata sempre vissuta e percepita come qualcosa di minaccioso e di pericoloso da tenere a bada. Tutta la costruzione politica moderna si è costruita su questo presupposto: sul fatto che gli esseri umani sono gli unici esseri che sono capaci di fare qualsiasi cosa, al fondo della natura umana il moderno ha sempre percepito una contingenza illimitata che va tenuta sotto controllo. L'esempio tipico è quello del cannibalismo, lo trovate in Hobbes e in molti altri: in natura c'è un'unica creatura che è capace di organizzare sistematicamente la propria alimentazione nutrendosi dei propri conspecifici perché non ha inibizioni che glielo impediscono, e questo è l'essere umano. L'essere umano è capace di tutto, al fondo della natura umana il moderno ha sempre percepito una contingenza illimitata, una virtualità illimitata e ha sempre pensato che questa fosse una minaccia, da tenere sotto controllo. La cosa interessante di questa concezione di Chomsky è il tentativo di pensare la contingenza illimitata che costituisce la natura umana non solo e non innanzi tutto come qualcosa da tenere controllato, da governare, ma essenzialmente come un motore, come un possibile motore dell'identità psichica, dell'identità sociale – questa era anche l'idea di Dewey: noi riusciamo ad avere una società democratica soltanto se riusciamo ad avere una società in cui questa creatività potenzialmente ingovernabile è messa continuamente all'opera, non è repressa, non è controllata. Come funziona una cosa del genere? Non lo sappiamo, lo stesso Chomsky qui ripete quasi le stesse parole di Kant e dice: qui la linguistica si ferma perché la creatività nell'uso del linguaggio non è un problema scientifico, ma è un mistero - come vedete è quasi la stessa espressione riferita da Kant alla

libertà come “inconcepibile”. Però quello che accomuna in questo senso moderno e postmoderno nelle loro forme alte, per quanto inconcepibile e proprio perché strutturalmente paradossale e sottratto alla possibilità di una chiarificazione compiuta, questo aspetto è quello sul quale dobbiamo lavorare ed è quello che deve diventare la chiave di volta della nostra costruzione non solo teorica, ma anche sociale e politica. La tradizione politica della democrazia radicale è ancora molto lontana dal riuscire a fare questo. È difficile dire se qualcosa del genere sia mai stato realizzato e allo stato attuale non esiste nessuno che abbia la pretesa di dire quali forme istituzionali debba avere un modello di questo genere, però secondo me è riconoscendoci in un compito di questo tipo che riusciamo a dare a questo concetto un valore significativo, altrimenti resta soltanto un corollario della società dello spettacolo del quale possiamo anche fare a meno.



Dibattito

Francesco Fratta

Mentre Massimo parlava mi veniva in mente anche la discussione in chiave politica, quella tra comunitaristi e multiculturalisti, questa grande sfida a cui Massimo accennava in conclusione: possiamo pensare un modello di convivenza fatto di pluralità, oppure è inevitabile l'esito, come molti paventano, che le nicchie, le microidentità si scontrino in modo selvaggio fino a che ognuno prevalga e sottometta tutti gli altri. Su questo e sugli altri stimoli della relazione direi che possiamo aprire la discussione.

Domanda

Due domande/osservazioni. La prima cerca di mettere in relazione ciò che tu hai detto qui con la relazione di ieri sera di Revelli. Partiamo dalla considerazione della nostra natura, da un lato esposta alla contingenza da cui si sente minacciata e dall'altro però sempre aperta all'azione innovativa e alla creatività; mentre nel moderno i conti con questo paradosso, con questa duplicità esistenziale e antropologica venivano fatti essenzialmente attraverso lo Stato, attraverso la mediazione politica, oggi questo equilibrio in qualche modo è saltato – non c'è più il Leviatano ma rimangono la paura e la libertà, l'esposizione al mondo al contingente, il bisogno di protezione e contemporaneamente il bisogno di azione innovativa – e queste due dimensioni si danno e si costruiscono immediatamente nel sociale, saltando la mediazione politica. Non so se questo è un passaggio che può essere legittimato in base all'analisi esposta nella tua relazione.

Una seconda osservazione riguarda quanto hanno giocato in questi processi i nuovi mezzi

di comunicazione di massa, tutti quanti e a vari livelli: mi sembra che oggi ci sia l'idea che tutto possa essere preso, costruito e decostruito e non ci sia più nulla di dato e di stabile, ma tutto attraverso questi mezzi appaia nei fatti, per chiunque, e non solo a livello intellettuale, ma a livello volgare e pratico, modificabile, trasformabile. Continuamente noi su qualunque dato lavoriamo, partiamo da un dato ma poi lo modifichiamo, lo alteriamo, lo mettiamo in relazione con altri; questa è una pratica che ormai tutti seguiamo, a partire dai ragazzini. E questa è una pratica resa possibile da tecniche, allora, se questo è vero, quanto ha giocato la disponibilità di tecniche di questo genere nel costruire anche socialmente la possibilità di quelle dissociazioni di cui tu hai parlato?

De Carolis

Intanto sulla questione dello Stato: io ho l'impressione che più che concentrarci sul ruolo dello Stato quello che fa la differenza è il valore attribuito alla norma, alla legge. Nel modello moderno il primato dello Stato deriva e si regge sul primato della legge. Lo Stato è quello che assicura il primato della legge, della norma. Ora una cosa che è emersa non sul terreno della teoria politica ma soprattutto sul terreno della teoria dell'azione e poi si è trasferita nella teoria politica, mettendo in crisi il paradigma moderno, è che in realtà le norme per funzionare, per esistere, per reggere, hanno bisogno di una normalità già esistente. Su questa cosa insiste molto Carl Schmitt e anche Wittgenstein: ci sono norme e le norme funzionano nei limiti in cui poggiano su una rete di aspettative condivise che in maniera più o meno tacita esiste già, quando cambia la normalità e quando le norme non sono più adeguate a quella normalità, lo Stato può continuare a insistere su quelle norme, ma alla fine crolla. Quello che secondo me succede nel mondo postmoderno è che hanno preso corpo una quantità di forme, di soggetti, di modi e di possibilità anche tecniche di operare direttamente sulla normalità e che a fronte di questa capacità di operare direttamente sulla normalità la capacità, la possibilità dello Stato di costruire le sue norme arriva sempre troppo tardi.

Questa è una cosa su cui sicuramente i mezzi di comunicazione hanno inciso: nell'800 intervenire sulla normalità, sull'organizzazione delle forme di vita era difficilissimo, erano forme di vita stratificate, solidificate, fermamente difese anche da meccanismi di trasmissione culturale molto rigidi. Lo Stato si trovava di fronte una realtà che appariva come un dato di fatto. All'inizio del Novecento non è più così, si comincia a riflettere sul fatto che la realtà è creativa, che cambia, che muta. È chiaro che lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa ha dato una spinta fortissima a questa percezione del reale; il reale nel quale noi ci muoviamo è innanzi tutto un insieme di aspettative condivise, anche la paura: noi abbiamo paura delle cose di cui ci aspettiamo che tutti abbiano paura, noi viviamo in una realtà che è essenzialmente una realtà simbolica, fatta di aspettative, perché gli esseri umani operano sul futuro continuamente.

Ora che questa sia una cosa duttile e continuamente modificabile è stato reso evidente dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa, le aspettative condivise cambiano in modo brusco, violentissimo, radicale. È anche vero però che tutto questo può succedere, la realtà umana può prendere questa forma duttile di operazione creativa solo perché questo nel profondo è sempre stato. Questo i grandi filosofi lo hanno sempre saputo, stamattina per esempio nell'incontro con Condello si è parlato dei sofisti; ora tutta la sofistica è basata su questo: il sofista è un tecnico, Platone lo dice apertamente, è uno che produce e fabbrica opinioni, un "opinion maker". La posizione teorica dei sofisti, che sono stati gli inventori della democrazia, è una posizione straordinariamente avanzata se noi pensiamo che si è sviluppata nel V secolo a. C., e infatti non ha funzionato per quello, arrivava troppo presto. Ma se voi leggete i testi di Gorgia e di Protagora, sono basati su questo, loro si erano resi conto del

fatto che quello della realtà era un terreno estremamente libero, che poteva essere modificato, con tutta l'ambiguità che questo comporta. Perché questo significa che da un lato possiamo costruire un modello sociale e politico assolutamente nuovo, cioè non legato a una concezione ereditata, avvolta da una sorta di intangibilità sacrale, ma dall'altro può voler dire anche che noi possiamo



costruire un sistema sociale e politico in cui imbrogliamo la gente tutti i giorni e in cui un'élite democratica agguerrita e padrona delle tecniche di comunicazione dell'epoca è in grado di far fare agli altri tutto quello che vuole. Questa ambivalenza della democrazia è sempre rimasta in piedi ed è chiaro che i mezzi di comunicazione di massa hanno reso tutto questo più evidente ed

accentuato. Però, ripeto, hanno potuto farlo perché questa cosa appartiene proprio alla costituzione dell'umano, quindi è anche giusto forse averne paura, ma bisogna averne paura perché è vero, perché gli esseri umani sono così, gli altri animali no, vivono in una sorta di nicchia ecologica che anche quella è il frutto di un'operazione creativa, costruttiva, però loro la devono costruire secondo un programma genetico che grosso modo è univoco non è duttile, altrimenti la specie si estingue.