

INTRODUZIONE

Io non ho un telefonino e sono perfettamente cosciente che esordire con tale affermazione in un lavoro come questo è quanto meno inusuale e anomalo, mi si perdoni, ma tale affermazione si presenta come preludio, se vogliamo, a tutto il discorso che viene a svolgersi in questo lavoro che ha come oggetto l'esposizione del testo di Maurizio Ferraris «Dove sei? Ontologia del telefonino» dove per l'appunto il telefonino viene ad assurgere ad oggetto assoluto e diventa l'input per una ontologia della realtà sociale che approda al concetto di scrittura-iscrizione come ruolo costitutivo dell'oggetto sociale. Concetto di scrittura-iscrizione, che nel secondo testo di Maurizio Ferraris «Sans Papier Ontologia dell'attualità», sempre da me esposto in questo lavoro, si risolve nel concetto di registrazione e da qui alla documentalità dove il documento è la reificazione dell'oggetto sociale.

Se si può affermare, senza dubbio, che l'ermeneutica ha assunto nel nostro secolo un ruolo rilevante, tanto da coincidere secondo alcuni, con il compito stesso della filosofia; il mio è un tentativo di cogliere le affinità ermeneutiche all'interno del pensiero di un contemporaneo quale è Maurizio Ferraris.

Se e come questo tentativo giungerà a dei risultati, lo vedremo alla fine di questo lavoro, del quale intanto voglio esporre l'iter.

Il primo passo sarà quello di esporre in un excursus, seppure in forma sintetica, la nozione stessa di cui ci serviamo, l'ermeneutica, ricostruendone il pensiero nell'attenzione che ad essa hanno dedicato diversi e autorevoli studiosi, del passato fino ai giorni nostri. Nel secondo capitolo esporrò il primo dei due testi di Ferraris «Dove Sei? Ontologia del telefonino». Voglio subito chiarire che la mia sarà una esposizione volutamente vicina al testo per due motivi: l'autore in questione, come ricordavo prima, è un contemporaneo e i due testi che verranno presentati in questo lavoro non godono ancora di quella notorietà che potrebbe autorizzarne una sintesi argomentativa, da qui il secondo motivo: non esiste letteratura in proposito né per quanto riguarda l'autore, né per quanto riguarda i suoi lavori. Perciò quella che può sembrare un'eccessiva vicinanza al testo, nasce dall'esigenza di offrire a quanti leggeranno questo lavoro una conoscenza precisa e dell'autore, relativamente a dati biografici che ci consentono di avere notizie sulla sua formazione, sui suoi studi, e sui suoi lavori, e dei contenuti trattati nei testi in questione. Contenuti che porteranno ad un confronto con i due massimi esponenti

dell'ermeneutica contemporanea: Heidegger e Gadamer, cercando di cogliere le differenze o le possibili conformità. Devo comunque chiarire che nello svolgimento di tutto il lavoro non si potrà prescindere da un confronto continuo con i due grandi maestri.

Nel terzo capitolo tratterò del secondo testo «Sans Papier Ontologia dell'attualità». L'autore propone qui una gerarchia dell'iscrizione che partendo dalla traccia arriva sino al documento del quale espone una ontologia. A mio avviso qui si fa ancora più evidente lo sviamento che l'autore opera dei concetti di traccia e scrittura mutuati dal pensiero di Derrida. Per cui un confronto si pone quasi da se.

Come si noterà esporrò le mie osservazioni a conclusione di ciascuno dei suddetti capitoli; ma devo dire comunque che esse accompagneranno in qualche modo tutta l'esposizione di ambedue i testi.

Infine le conclusioni dove il tentativo sarà quello di tracciare un profilo dell'autore e alla luce di quanto esposto capire se è possibile una via ermeneutica.

CAPITOLO PRIMO

Breve storia dell'ermeneutica

L'etimologia del termine “*ermeneutica*” mostra la diversa confluenza di significati che sono stati all'origine delle differenti concezioni dell'ermeneutica stessa. Il termine deriva dal greco *Hermenéia* (*Herméuein*, interpretare tradurre) corrispondente al latino *interpretari*, ed esso è alla base delle altre parole derivate dalla stessa radice, come *hermenéus*, *hermeneutés*, *hermeneutiké*. La radice greca del termine *erm*, sarebbe strettamente collegata alla radice latina di (s) *erm*, da cui *sermo*, discorso. La maggior parte degli autori conferma questo legame tra «ermeneutica» e «parole», «linguaggio», in connessione non solo col latino *verbum* o *sermo*, o col tedesco *wort* e l'inglese *word*, ma sottolinea anche la differenza tra l'accezione tradizionale di *hermeneia*, indicante ogni attività di interpretazione: dalla retorica come arte di trarre dalla oscurità di un pensiero inespresso la chiarezza dell'espressione linguistica, alla traduzione da una lingua ad un'altra al commento, come spiegazione e interpretazione della difficoltà di significato di un testo, religioso o profano; e la nozione di ermeneutica quale si è sviluppata nella

filosofia contemporanea, la quale abbraccia non solo i problemi relativi alla interpretazione dei testi, letterari, filosofici, o religiosi, ma comprende anche un'attenta riflessione sia sulle condizioni esistenziali, culturali, storiche che sono state alla base dell'elaborazione del testo, sia su quelle che costituiscono attualmente l'orizzonte di «precomprensione» del suo interprete.

La complessa ramificazione del problema ermeneutico deriva dall'intima interconnessione di tutti questi significati di "ermeneutica" i quali abbracciano sia le regole tecniche (filologiche, linguistiche, esegetiche) della interpretazione dei testi, sia le questioni relative all'espressione umana, che costituiscono l'orizzonte precomprensivo dell'interpretazione.

Questa nuova eccezione del termine "*ermeneutica*" nel pensiero contemporaneo, viene ad avere un'ulteriore aspetto colto dalla originale connessione etimologica, operata da Heidegger, con la quale connette il sostantivo *hermeneùos* al nome del dio *Hermes*, il messaggero degli dei. "Egli reca il messaggio del destino: hermeneùein è quell'espore che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio."¹ Ma

¹ Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, 1990 pp.104-105

qualunque sia il legame etimologico che lega l'ermeneutica ad Ermes, esso aiuta a comprendere una serie di significati che oggi sono propri della questione ermeneutica e in particolare parliamo di quelli relativi al linguaggio come annuncio e ascolto della parola.

Vediamo così, come la nozione tradizionale di ermeneutica che si era limitata al puro campo dell'esegesi testuale, trasformandosi in una tecnica dell'interpretazione, aveva dimenticato che l'interpretazione è soprattutto un processo di ascolto, di attingimento della verità attraverso l'annuncio e l'ascolto. Per quanto riguarda le sue origini storiche, queste vanno ricercate nel lungo processo che ha portato agli inizi del XIX secolo al riconoscimento dell'autonomia dell'ermeneutica nel contesto delle discipline filosofiche. Gli studiosi ne evidenziano una duplice origine storica: da una parte nella riflessione greca intorno alla comprensione ed all'espressione linguistica della verità da parte del logos, e dall'altra nei problemi relativi all'interpretazione della Sacra Scrittura propri della traduzione ebraico-cristiana.

L'ermeneutica contemporanea svilupperà spesso in chiave filosofica istanze principi e questioni che originariamente erano sorti nel contesto dell'interpretazione dei testi sacri; ma bisogna anche aggiungere che le

principali nozioni dell'ermeneutica odierna quali possono essere: la pre-comprensione, circolo ermeneutico, dimensione esistenziale e storica della comprensione, primato della parola-messaggio ecc.. sono tutte tematiche che hanno avuto la loro origine nei modi con cui si è configurato storicamente il rapporto con la parola della scrittura e che sono state sviluppate, prima teologicamente e poi filosoficamente, nell'epoca moderna a partire dalla riforma.

Nell'età moderna, l'ermeneutica è caratterizzata da una progressiva trasformazione, ad opera del forte impulso ricevuto dalla riforma. Fu Martin Lutero (1483-1546) infatti, ad elaborare una ermeneutica fortemente basata sulla relazione fra parola e fede, stabilendo il principio della "sola scriptura" (1510). Ma contro le intenzioni di Lutero ci si rese conto, anche nella riforma, della rilevanza ermeneutica delle lingue e quindi del ruolo ermeneutico della filologia, proprio in funzione di quel lavoro di traduzione e di interpretazione della scrittura. Sarà Filippo Melantone (1497-1560) umanista e discepolo di Lutero a introdurre nell'esegesi scritturistica i canoni propri dell'ermeneutica letteraria. Tra la seconda metà del 500 e l'inizio del 600 si affaccia l'idea secondo cui la lingua non è tanto un trascendentale di tipo retorico o poetico, quanto piuttosto

un oggetto possibile di indagine comparativa e di un esame epistemologico.² Soprattutto ad opera dell'illuminismo, il XVIII secolo vedrà un cambiamento radicale nei confronti dell'ermeneutica sacra, di cui non si riconosce più il primato, ma di cui si vuole la sottomissione ai principi dell'ermeneutica profana. Già nel secolo precedente Baruch Spinoza (1632-1677), partendo dai principi del nuovo razionalismo che sosteneva l'universalità della ragione e il suo primato sulla fede, aveva affermato nel *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) che «la norma dell'esegesi biblica può solo essere la luce della ragione comune».

“Con l'illuminismo si radicalizza il processo di secolarizzazione della Sacra Scrittura avviato dalla riforma e proseguito dal razionalismo seicentesco..... La spinta razionalistica che anima la secolarizzazione del testo sacro (il fatto che la tradizione biblica sia studiata alla stregua di quella letteraria), muove dal pregiudizio influente dell'illuminismo, secondo cui i moderni sono superiori agli antichi e la ragione è tanto più efficace quanto più è autonoma..... Che tuttavia la bibbia sia sottoposta a un processo di secolarizzazione e venga così assimilata al resto della letteratura, costituisce una premessa nei confronti di un progetto di er-

² Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano 1988, p.50

meneutica universale, che non si attua pienamente nel 700, ma che in questo secolo pone le premesse che matureranno nel secolo successivo.”³

Progetti di ermeneutica universale, come quelli proposti da Meier, da Chladenius, Pfeiffer; mostrano tutta la loro insufficienza, non solo, puntando sulla ragione come organo tanto più forte quanto più è autonomo, si svaluta la tradizione e questo aspetto non è conciliabile con un progetto di ermeneutica universale; insomma “per l’ermeneutica universale, l’epoca era di gran lunga immatura”.⁴

La trasformazione nell’età moderna aveva predisposto gli spiriti ad una nuova concezione della storia come spazio della civiltà e come tempo della vita. Sul versante della filosofia del linguaggio il nesso tra linguaggio, ragione e umanità è l’espressione di filosofi quali: Hamann, Herder, Von Humboldt. “La riflessione di Humboldt prende l’avvio dalla tematizzazione dell’ideale di umanità a cui era pervenuto il tardo illuminismo. Humboldt ritiene che l’individuo sia ineffabile, una monade isolata nel mondo dei fenomeni e proprio attraverso il linguaggio il soggetto esce dall’isolamento per entrare nell’umanità e nella storia (questo

³ Ivi, p.71

⁴ Ivi, p.85

è un punto di vista che si ritrova nell'antropologia di Schleiermacher)".⁵

“ Per l'uomo, il mondo esiste come mondo in modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costituisce nel linguaggio è questo il vero nocciolo dell'affermazione di Humboldt secondo cui le lingue sono delle visioni del mondo.(Gadamer 1960-1507).

L'influsso di Humboldt sulle teorie linguistiche è stato vastissimo. Secondo Gadamer sarebbe proprio Von Humboldt il creatore della moderna filosofia del linguaggio. Storicamente fu Friedrich Schleiermacher l'artefice della svolta ermeneutica di inizio 800, considerato il padre dell'ermeneutica contemporanea. Ma non si può parlare di questo senza prima menzionare due suoi precursori: il filosofo classico F.A. Wolf e il filosofo G.A.F. Ast due autori di impronta illuministica. Wolf era assai conosciuto per i suoi interventi relativi alla questione omerica. Egli non riconosceva in Omero l'autore dell'Iliade e dell'Odissea, ne dichiarava invece artefice non un singolo, ma lo spirito della nazione greca. Wolf aveva contribuito all'autonomizzarsi della filologia; il passato è ora una totalità enciclopedica che va continuamente interrogata ma non dall'alto

⁵ Ivi, p.126

delle nostre conoscenze bensì con un atteggiamento che cerca nel classico un modello umano.

“Per un verso siamo nella nuova epoca in quanto la filologia esplicita le propri implicazioni, ma d'altra parte c'è molto di settecentesco come il ricorso alla *intentio auctoris*Come in Meier la validità dell'interpretazione risiede nel riconoscimento della intenzione dell'autore.”⁶ La sua ermeneutica è testuale. Le innovazioni di Ast rispetto alla ermeneutica del 700 si possono sintetizzare in cinque punti: primo, conoscere le intenzioni dell'autore vuol dire conoscere la psicologia, la personalità, e lo spirito; secondo, pone il problema della distanza temporale; terzo, il venire a chiarezza il problema del circolo ermeneutico; quarto, l'introduzione del metodo genetico; quinto, la molteplicità dei significati sta nell'interprete e non nel testo.

Da qui egli distingue tre forme di spiegazione: della lettera, del senso, dello spirito, le quali conseguono da tre modalità di comprensione – storica-grammaticale-spirituale. Questi sono i veri momenti ermeneutici. “L'ermeneutica di Ast non può essere considerata come un mero an-

⁶ Ivi, p.131

tefatto dell'ermeneutica di Schleiermacher".⁷ La distanza temporale di cui parla Ast resterà estranea alla prospettiva di Schleiermacher il cui problema ermeneutico è posto innanzitutto dalla diversità e dalla ineffabilità degli individui. "Schleiermacher fu poco riconosciuto sin dopo la metà dell'Ottocento. Ma la situazione cambia con Dilthey.....che riconosce in Schleiermacher il proprio massimo precursore in campo ermeneutico".⁸ Quali sono le ragioni della grandezza che Dilthey attribuisce a Schleiermacher?

In primo luogo Schleiermacher concepisce l'ermeneutica come un'attività che non si applica più su singoli testi di difficile interpretazione, ma diventa un processo diretto alla comprensione del testo nel suo complesso e questo comporta un cambiamento di status nel senso che compito dell'ermeneutica non sarà più la pratica pedagogica della *subtilitas explicandi* e cioè la capacità di spiegare un testo ad un pubblico privo degli strumenti necessari per capirne il significato, ma piuttosto si dovrà fare ricorso alla "*subtilitas intelligendi*" cioè alla capacità dell'ermeneutica di comprendere la totalità del testo. La "*subtilitas intelligendi*" ingloba e contiene in se la "*subtilitas explicandi*" perché non

⁷ Ivi, p.134

⁸ Ivi, p.135

c'è un momento pre-linguistico del comprendere: se l'ermeneutica ha dei limiti questi limiti sono quelli del linguaggio.

L'ermeneutica entra in gioco quando si presenta qualunque difficoltà comunicativa sia in un testo scritto che orale. Da qui una prima base per la universalizzazione dell'ermeneutica che non essendo più relegata alla spiegazione di passi oscuri, non si presenta più come sussidiaria. “Se la comprensione è un atto volto a penetrare la genesi del discorso nella psicologia dell'autore, allora vi è prassi ermeneutica non solo nella comprensione di uno scritto isolato, ma nell'intendere ogni tipo di discorso.....Con Schleiermacher si pongono le basi del campo specifico dell'ermeneutica come comprensione delle manifestazioni significative dello spirito e del comportamento umano”.⁹

Tutto questo è in fondo dedotto da una trasformazione dell'ermeneutica che Schleiermacher eredita da Ast. Ma c'è un punto in cui la sua prospettiva supera quella dei suoi predecessori ed è la modernità di Schleiermacher che si evince dal primato che la sua ermeneutica assegna al fraintendimento che non è più visto come un errore da evitare. Schleiermacher capovolge la prospettiva, il punto di partenza è ora pro-

⁹ Ivi, p.137

prio il fraintendimento, l'estraneità del testo, ed è proprio partendo da questa estraneità che l'interpretazione deve stabilire la comprensione superando il fraintendimento iniziale che separa esseri diversi. L'ermeneutica non solo si risolve nella filosofia del linguaggio, ma si trasforma in una dottrina della conoscenza aperta alla dimensione storica.

Interpretare significa, nella prospettiva di Schleiermacher, avvicinarsi asintoticamente a una totalità di senso che non sarà mai pienamente raggiunta. Scrive Dilthey: "ogni esegesi può essere adeguata al proprio compito sempre solo fino a un certo punto, sicchè ogni comprendere rimane sempre soltanto relativo e mai completo. Individuum est ineffabile" (Dilthey 1900-1922).

Scrivendo Vattimo nella sua monografia su Schleiermacher "non ci sembra esagerato dire che qui ci troviamo all'estremo opposto della concezione razionalistica della conoscenza. La quale inseguendo l'ideale di una perfetta esplicitazione e spiegazione del suo oggetto, alla fine lo dissolve e non incontra più altro che se stesso. La via seguita da Schleiermacher invece sembra lasciarsi sfuggire l'oggetto, collocandolo in una sorta di irraggiungibilità e decretando lo scacco di ogni escogitazione metodica.

In realtà ciò che subisce uno scacco in questa prospettiva è solo la pretesa del metodo di valere in maniera definitiva; in altre parole, ciò che viene messo in discussione è la fiducia nella fondazione esplicita come garanzia ultima del vero” (Vattimo 1968-241).

Anche per questo, l’opera di Schleiermacher fu molto importante perché determinò un punto di svolta, cioè la trasformazione in senso filosofico della prospettiva ermeneutica. Insieme a Schleiermacher, Wilhelm Dilthey (1833-1911) rappresenta anch’egli il primo stadio di una ermeneutica filosofica, che oppone alla tradizionale “ars interpretandi” lo studio e l’analisi del fatto stesso del comprendere. “Dobbiamo a Dilthey, il maggiore sforzo di autoriflessione storica e metodologica dell’ermeneutica dell’Ottocento”.¹⁰

Il pensiero di Dilthey scaturì dal confronto con l’opera di Schleiermacher, e i lavori giovanili dedicati a Schleiermacher, tracciano una proto-storia del problema ermeneutico. Ma fu decisiva la “*Introduzione alle scienze dello spirito*” del 1863: qui Dilthey imposta e tematizza la distinzione tra le *naturwissenschaften*, o scienze della natura, e le *geiste-*

¹⁰ Ivi, p.168

swissenschaften o scienze dello spirito, e perciò tra lo «spiegare» (*erklären*) ed il comprendere (*verstehen*).

Questa distinzione si fonda sia sulla differenza tra gli oggetti dei due tipi di conoscere, sia sulle differenti modalità conoscitive. Il sapere delle scienze della natura deriva dall'osservazione del mondo esterno, quello delle scienze dello spirito è tratto dall'esperienza vissuta (*erlebnis*) dove l'atto del conoscere non è diverso dall'oggetto conosciuto e perciò non c'è distinzione tra soggetto e oggetto. Questo porta Dilthey, inizialmente, a trovare nella psicologia il momento unificante della scienza dello spirito. Ma Dilthey abbandonerà questo progetto per trovare nell'ermeneutica la sistematica delle scienze dello spirito. Per capire e giustificare questo passaggio è centrale il concetto di "*erlebnis*" esperienza vissuta. Ogni soggetto incontra non solo il suo mondo interiore, ma anche manifestazioni esteriori-oggettive dello spirito. Ma questa interazione tra tipi diversi di spirito cos'è se non interpretazione. Gadamer scrive: «questa temporalità in continuo movimento è orientata alla enucleazione di stabili unità di significato».

La vita stessa si interpreta, ha in se una struttura ermeneutica. In tal modo, la vita costituisce l'autentica base delle scienze dello spirito".¹¹ Ma in realtà, benché Dilthey derivi da Schleiermacher il termine e l'idea di ermeneutica è innegabile che il suo discorso va in una direzione che non è quella di Schleiermacher il quale concepiva l'ermeneutica come la scienza filosofica che permette la comprensione di un qualsiasi testo o discorso. Per Dilthey interpretare è vivere, e viceversa. Si può affermare in questo senso che tutto il discorso di Dilthey è inserito nel flusso temporale della realtà.

Destinato ad imprimere una svolta nel pensiero del Novecento il problema della temporalità della vita umana, influirà sul principale ideologo dell'ermeneutica contemporanea, Martin Heidegger.

Ostile alla corrente storicistica di Dilthey, Nietzsche (1844-1900) non propone affatto un progetto di universalizzazione dell'arte di interpretare, almeno non esplicitamente. Tuttavia "appare plausibile indicare in Nietzsche il filosofo che per così dire ha consegnato e imposto al pensiero contemporaneo il problema filosofico dell'interpretazione. In questo si può concordare con Gadamer : «la carriera della parola interpre-

¹¹ H.G.Gadamer, *Verità e Metodo*, 1960 p.268

tazione cominciò con Nietzsche». E' con lui infatti che l'appello all'interpretazione ha assunto quel «ruolo di sfida contro ogni positivismo»» (Gadamer 1993).¹²

L'ermeneutica di Nietzsche è una sorta di critica psico-sociale che insiste sulla volontà di potenza; ed è diametralmente opposta alla filosofia della interpretazione di Dilthey, perché è posta contro la storia e non nella storia. In Nietzsche, al cuore della riflessione e della verità non si trova altro che la forza. Il ruolo dell'interpretazione muta; non c'è più il fine di un superamento del malinteso, o della distanza temporale che ci separa dal passato. "interpretare vuol dire esplicitare una attività energetica, far prevalere le forze che accrescono la potenza di vivere e non porsi all'ascolto di un senso tramandato".¹³

L'affermazione di Nietzsche «i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» secondo Gadamer è rivolta contro il positivismo, quel positivismo che si ferma solo ai fenomeni. "Sarebbe tuttavia riduttivo concludere che la polemica di Nietzsche si indirizzi al positivismo come movimento filosofico storicamente circoscritto. Forse è più corretto dire che ciò che Nietzsche critica e rigetta sono tutte quelle filosofie che assumono

¹² Luigi Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea* (editori laterza 2002) p.3

¹³ Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica* Milano 1988 p.193

che vi è un mondo in sè di cose....più che contro il positivismo è contro tutte le filosofie dell'in sè che Nietzsche lancia la sua sfida".¹⁴

Il soggetto stesso non è niente di dato è «qualcosa di appiccicato dopo» e non è per niente necessario mettere un'interprete dietro l'interpretazione. Nietzsche va davvero oltre, al di là dello storicismo o del positivismo. Etica, metafisica, religione sono gli oggetti della corrosiva critica Nietzscheiana.

Sarà Martin Heidegger (1889-1976) a tematizzare il pensiero Nietzscheiano, non come "espressione storico-esistenziale" ma come autentica filosofia, e questo perché in Heidegger il problema ermeneutico si è ormai emancipato dai limiti positivistico-storicistici dell'Ottocento. Nietzsche è presente all'orizzonte di tutta la riflessione Heideggeriana, sin dal paragrafo 76 di «*Essere e Tempo*», in cui viene discussa la Seconda Inattuale; e non si tratta di una presenza accidentale afferma Maurizio Ferraris che continua dicendo: "Heidegger, riconoscendo la portata ontologica della meditazione Nietzscheiana, è riuscito a elevare la radicalità di Nietzsche al livello della tradizione da lui ereditata. Tuttavia in questa monumentale operazione di recupero filosofico di un pensiero

¹⁴ Luigi Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*,(editori laterza 2002) p.p.4-5

che altrimenti sarebbe rimasto confinato nel campo dell'esistenzial-espressivo, Heidegger ha sottoposto la riflessione Nietzscheiana a una dispotica torsione ermeneutica.¹⁵

Nel 1916, a Friburgo, Heidegger diventa assistente di Husserl, prima ne era stato allievo, e tiene dei seminari in cui inserisce il metodologico della fenomenologia nel quadro di un orizzonte storiografico, comincia già a delinearsi la differenza tra la prospettiva Husserliana e quella Heideggeriana. I rapporti fra i due subiranno nel tempo un declino fino alla rottura finale intorno agli anni venti. In Heidegger esisterebbero fin dall'inizio, fondamentali differenze rispetto a Husserl.

Gadamer sottolinea come in Heidegger l'influsso fenomenologico si intrecci con l'apporto di Nietzsche, per esempio, che spingeranno Heidegger lontano dall'ideale di una filosofia come scienza rigorosa, e dal trascendentalismo di Husserl. Tuttavia per Gadamer, Heidegger resta in fondo fedele alla fenomenologia come possibilità speculativa, pur abbandonandone l'orizzonte metodologico. Al di là di un dibattito tra Husserl e Heidegger, altri autori hanno insistito sulla necessità di una mediazione fra fenomenologia e ermeneutica.

¹⁵ Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica* Milano 1988 p.197

Nel carteggio relativo al dibattito con Husserl per la voce «fenomenologia» Heidegger scrive: “qual è il modo di essere dell’ente nel quale il mondo si costituisce? Questo è il problema centrale di *Essere e Tempo*: quello di una ontologia fondamentale dell’esserci.”¹⁶

“Per Heidegger il problema dell’essere e del suo senso, non è semplicemente uno dei tanti problemi a cui i filosofi possono dedicare il loro tempo, ma è «l’autentico e unico problema della filosofia», è qualcosa che viene in luce già agli inizi della filosofia, nel mondo antico; e la filosofia non è una scienza dell’ente ma è scienza dell’essere, ovvero come dicevano i greci è ontologia.”¹⁷

Cosa vuol dire che la filosofia è scienza dell’essere? “la filosofia si occupa di ciò che non essendo un ente, tuttavia si deve dare perché divenga accessibile l’ente in quanto tale, perché divenga possibile il nostro rapporto con esso”.¹⁸

Il soggetto è gettato nel mondo nel momento stesso in cui si rapporta agli enti “si attua quindi un rovesciamento di prospettiva per cui l’io non è spettatore disinteressato che guarda in modo trascendentale e indipendentemente da presupposti storico esistenziali, al mondo dei fenomeni.

¹⁶ Ivi p.p.240-241

¹⁷ Luigi Perissinotto, *le vie dell’interpretazione nella filosofia contemporanea*, editori laterza 2002 p.24

¹⁸ Ivi, p.25

Ma piuttosto sono i pregiudizi e i presupposti che costruiscono il soggetto come Esserci, come progetto calato nel mondo, a rendere possibile la conoscenza dei fenomeni: che non sarà più descrizione fenomenologica, bensì interpretazione”.¹⁹

Avviene così il passaggio da una fondazione della fenomenologia come pura possibilità trascendentale a una fondazione della filosofia come ermeneutica della effettività, del concreto; e questo esclude «l'epochè» la messa tra parentesi del mondo. Parlavamo della distinzione tra essere ed ente, Heidegger ammette una terza possibile forma di essere che non è la semplice presenza, non è datità: è una modalità dell'essere tipicamente umana, è l'esser-ci (Dasein).

L'esserci è la prospettiva in cui l'uomo viene ad essere, è l'essere che corrisponde all'esistenza. Il Dasein può esistere in relazione al mondo che lo contiene, e solo in questa sede acquista un significato più pregnante della semplice presenza. Il concetto di mondità dei mondi indica il luogo dove abita l'esserci. L'alterità fondamentale tra essere ed ente comporta un'altra scissione fra l'ontologico cioè quello che inerisce all'essere, e l'ontico cioè quello che inerisce all'ente.

¹⁹ Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica* Milano 1988 p.241

Esistentivi sono detti la forma e i contenuti del Dasein nel momento in cui si realizza mettendosi in gioco; esistenziali sono invece le esperienze di questo mettersi in gioco. Tutto questo in *Essere e Tempo* corrisponde ad una comprensione esistenziale dell'evento-uomo; questa analisi esistenziale è l'unico scopo valido riconosciuto alla filosofia. Questa ermeneutica esistenziale non si esercita su un oggetto particolare, non riguarda il testo né tantomeno il mondo, perché è nel mondo e come tale radicata nella mondità e nei suoi presupposti.

L'atto del comprendere muove sempre dal Dasein, cioè da una concreta dimensione esistenziale, storica e temporale di ogni individuo. Scrive Gadamer: "Il comprendere è l'originario modo di attuarsi dell'esserci, che è essere nel mondo....Il comprendere è il modo di essere dell'esserci in quanto poter-essere e possibilità". (Gadamer 1960-306).

In questa prospettiva si avverte maggiormente l'apporto di Nietzsche, cioè dell'idea di un ruolo originario dell'interpretazione; ma in Heidegger questa originarietà dell'interpretazione non approda ad una prospettiva scettica o nichilista come accade in Nietzsche.

In Heidegger il problema si imposta solo in un quadro ermeneutico. L'originarietà dell'interpretazione pone su nuove basi il problema

dell'essere. Heidegger riprende e reinterpreta la nozione di circolo ermeneutico. "Questo circolo evoca e indica un movimento che abbiamo già intravisto: ogni interpretazione si fonda su ed è orientata da una pre-comprensione".²⁰

La comprensione è perciò possibile solo in base a una precomprensione anteriore all'incontro con l'interpretandum. Tutto questo è visto da Heidegger come qualcosa di filosoficamente produttivo, egli infatti esclude che il circolo ermeneutico sia un "*circulus vitiosus*", e nel momento in cui si pone come determinazione originaria del comprendere, si rivela anteriore ad una distinzione metodologica tra scienze della natura e scienze dello spirito. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscenza, ma l'espressione della pre-struttura propria dell'esserci stesso. Con una formulazione divenuta famosa, Heidegger osserva che "l'importanza non stà nell'uscire fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta" (Heidegger 1927).

Questo vuol dire che la pretesa di uscire fuori dal circolo equivale a disconoscere il carattere di progetto gettato del Dasein, cioè disconoscere

²⁰ Luigi Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, editori laterza 2002 p.52)

che la circolarità appartiene allo stesso essere del Dasein, per cui ogni pretesa di volere rompere il circolo dimostra solo la nostra incomprendimento ontologica della costituzione d'essere del Dasein.

Perciò stare nel circolo nella maniera giusta significa riconoscere che: il circolo non è qualcosa che la conoscenza deve rompere o vi si deve rassegnare, non significa accettare che l'interpretazione dipenda in maniera differenziata dalla pre-comprensione. Come osserva Heidegger il compito primo, durevole e ultimo dell'interpretazione è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-visione, e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni umane, ma di farla emergere dalle cose stesse... l'interpretazione assume sempre un carattere di violenza (Heidegger 1927). Il circolo è qualcosa di mobile, dove la pre-comprensione si consolida, ma anche si modifica e si trasforma secondo direzioni che restano imprevedibili.

Il problema dell'interpretazione è in Heidegger relevantissimo perché il filosofo lo correla alla storicità come sentimento topologico del tempo o della storia. La storicità richiede una presa di coscienza ermeneutica di ciò che ci viene incontro attraverso i remoti recessi della storia, invocando l'interpretazione di questi messaggi e riconoscendo il nesso con il

logos-linguaggio e la catena dei tasti: “il Dasein è prima di tutto e di continuo orientato da una determinata pre-comprensione del mondo e/o del linguaggio; prima di comprendere il mondo comprendiamo il linguaggio, ci serviamo di esso avendone appreso le regole in modo naturale”.²¹ Heidegger inizia il paragrafo 34 di *Essere e Tempo* con due dichiarazioni: a) il linguaggio ha le sue radici nella costituzione esistenziale dell’apertura del Dasein; b) il fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è il discorso.... Il linguaggio è l’espressione del discorso; in *Essere e Tempo* il discorso è la articolazione della comprensibilità, e nel discorso il linguaggio trova il suo fondamento ontologico-esistenziale.

In questa intersezione del discorso vale la pena constatare il cambiamento operatosi nel pensiero Heideggeriano. Siamo in una seconda fase che è caratterizzata proprio dalla tematizzazione del linguaggio: il suo pensiero, le sue riflessioni si spostano dal senso dell’essere, alla verità dell’essere che si manifesta attraverso il linguaggio.

“Come l’analitica dell’esserci passa in secondo piano rispetto alla mediazione ontologico-linguistica, così l’ermeneutica dell’effettività sem-

²¹ <http://www.mondo3.it/angolodidomenico/ermeneutica>

bra subire il medesimo destino”.²² “L’ermeneutica diventerà un’esperre che cerca un annuncio”.²³

Il modo in cui si ripresenta il problema ermeneutico rientra nelle categorie di ascolto e annuncio. L’idea di ascolto in Heidegger rinvia all’atteggiamento del prestare orecchio all’interlocutore, nella misura in cui la decostruzione è ascolto di una tradizione. Ciò che in prima approssimazione si può cogliere nella idea di ermeneutica come ascolto è la valorizzazione della distanza temporale. Come scrive Gadamer: «in una ermeneutica come quella implicita nell’ascolto heideggeriano il centro è costituito da ciò che nell’ermeneutica precedente stava del tutto ai margini: dalla distanza temporale e dal suo significato per la comprensione». (Gadamer 1959,19).

Così a partire dagli anni 50, Heidegger contrappone alla spiegazione metafisica e alla esplicitazione fenomenologica, l’idea di *Erörterung* (letteralmente discussione) ma qui nell’uso che ne fa Heidegger viene a indicare il senso di una interpretazione orientata dall’ermeneutica dell’ascolto; a cui è strettamente connessa l’ermeneutica come annuncio, perchè l’ascolto della lingua diviene anche annuncio di ciò che essa

²² Maurizio Ferraris, *Storia dell’ermeneutica* Milano 1988 p.257

²³ Franco Bianco, *Introduzione all’ermeneutica* laterza Milano 2007 p.127

dispiega in se stessa. Scrive Heidegger: "hermeneuein non significa primariamente l'interpretare, ma prima di questo, il portare messaggio e annuncio". (Heidegger 1959,105).

"La parola assume qui una funzione di apertura di mondi storici ed ermeneutici".²⁴ Poesia e filosofia appaiono in una dimensione ermeneutica di ascolto e annuncio, intimamente collegate, infatti entrambe, nella visione della *Kehre* (svolta), che attraversa il pensatore nel secondo dopoguerra, sono modi di porsi in opera della verità, una verità che non esisteva prima di prodursi nell'opera, secondo la visione e la caratterizzazione di «*L'origine dell'opera d'arte*». Scrive Heidegger: «.... poetare e pensare sono entrambe un dire privilegiato, in quanto ambedue affidati al mistero della parola come al massimamente degno d'esser pensato e perciò da sempre l'un l'altro intrinseci» (Heidegger 1959,186-87).

H.G. Gadamer (1900-2002) allievo di Heidegger ne riprende la prospettiva ermeneutica, ma se ne distacca per una visione più ottimistica e costruttiva. "Gadamer esordisce con una ontologia ermeneutica che astrae dalla esotericità e dal tono rapsodico di un etereo filosofare Heidegge-

²⁴ Ivi, p.262

riano, e che soprattutto sviluppa i temi e le variazioni di temi delle opere del secondo Heidegger.”²⁵

Appoggiandosi al pensiero di Heidegger, Gadamer intende dare un valore più saldo all’ermeneutica che per lui è il senso che è più fedele alla realtà; perciò l’ermeneutica non è solo un modo tra gli altri di comprendere il pensiero filosofico, ma è l’unico vero e autentico mezzo di comprensione, di fronte al quale gli altri metodi (soprattutto quello scientifico) non hanno pari validità. Voglio riportare ora ciò che dice Habermas in proposito: «...Heidegger è stato un pensatore radicale che ha aperto un abisso intorno a se. Ora a mio avviso, il grande contributo filosofico di Gadamer consiste nell’aver colmato questo abisso...Gadamer urbanizza la provincia heideggeriana».(Habermas 1979,22). In questo senso Maurizio Ferraris nel suo libro *”Storia dell’ermeneutica”* ci dice che la integrazione di cui bisognava la riflessione heideggeriana non era tanto un gettare dei ponti tra il suo pensiero e il presente, ma era il compito ermeneutico di riannodare i legami con la tradizione filosofica resi problematici dalla “Destruktion”.

²⁵ <http://www.mondo3.it/angolodidomenico>

Per Gadamer “vivere è interpretare” questo vuol dire che l’attività dell’interpretare e della comprensione è connaturata con la condizione stessa della esistenza umana; ed è proprio questa esistenza presente e contingente dell’uomo il luogo in cui come aveva detto Heidegger si forma necessariamente una pre-comprensione.

Questa precomprensione consiste in un pregiudizio che si forma storicamente nella mente degli uomini; si configura così un circolo ermeneutico nel senso che la comprensione di un testo è condizionata da una pre-comprensione, da uno sfondo che anticipa e orienta le singole interpretazioni e che a sua volta è da esse modificato. Questo aspetto secondo cui l’opera e la storia pre-determinano la loro comprensione e questa accresce il valore dell’opera e dell’evento, si qualifica come *Wirkungsgeschichte* storia degli effetti. In una intervista realizzata per Rai Educational del 20-10-1988, Gadamer così si esprime: «....In primo luogo l’espressione fondamentale.... è coscienza della determinazione storica. Essa consiste nel compito di avere coscienza del fatto che il nostro punto di partenza non è un principio primo una certezza suprema. Noi infatti ci troviamo già sempre in certe condizioni storiche, spirituali, naturali. In questo senso “l’effetto” è qualcosa che ci condiziona.

D'altro canto, è chiaro che anche il nostro agire intellettuale dà luogo a un effetto. La coscienza della determinazione storica va per così dire in due direzioni, quella della condizionatezza in cui noi ci troviamo e quella della condizionatezza che noi produciamo. Questo è ciò che si chiama produrre, dar luogo alla tradizione: riconoscere di essere condizionati e nel contempo porre nuove condizioni nel rapporto con il mondo».²⁶

Anche in questo caso, come nel circolo ermeneutico di Heidegger, non si tratta di avvertire la circolarità come una imperfezione né cercare di escluderla, piuttosto bisogna “starci dentro nel modo giusto”. Qui si tratta di un comprendere universale nel momento in cui esso è integrazione regolata dalla storia e dalla tradizione. “In Gadamer l’ermeneutica assume un significato universale, e perciò filosofico, proprio perché l’essere finito dell’uomo è segnato dal compito dell’integrazione: sia nei confronti del mondo storico...sia nei confronti del mondo della natura (Ripanti 1978,51-52).

Gadamer si sofferma molto sul concetto di tradizione che è indispensabile per poter comprendere, essa si istituisce nella distanza temporale che c’è tra l’orizzonte dello studioso che si accinge a comprendere un

²⁶ <http://www.emsf.rai.it/interviste>

testo, e l'orizzonte costituito dal testo da comprendere. La comprensione che così realizza è ciò che Gadamer chiama la «fusione degli orizzonti». Tutta la terza parte di *Verità e Metodo* (1960) che è l'opera principale di Gadamer è dedicata al linguaggio.

Tra i meriti che Gadamer riconosce a Heidegger vi è quello di aver fatto guadagnare al linguaggio quella posizione filosoficamente centrale che il movimento fenomenologico non aveva saputo riconoscergli.

“Da Heidegger, Gadamer ricava alcune delle sue idee fondamentali sul linguaggio. Con Heidegger per esempio, egli condivide il rifiuto di trattare il linguaggio come uno strumento di cui l'uomo dispone e di cui si serve per esprimere e comunicare quei pensieri invisibili”.²⁷ Provocatoriamente Heidegger afferma: «il linguaggio nella sua essenza non è né espressione, né attività dell'uomo. Il linguaggio, non l'uomo, parla » (Heidegger 1959:17).

Da parte sua Gadamer cerca di sviluppare quelle che considera le indicazioni più preziose della provocazione Heideggeriana. Il linguaggio non è in alcun modo determinato da chi lo parla, noi siamo sempre anticipati dalla lingua che parliamo. Non siamo noi che usiamo la lingua,

²⁷ Luigi Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, editori Laterza 2002 p.83

ma è la lingua stessa che prescrive quale sia l'uso linguistico. Perciò in quanto parlanti noi siamo da sempre « oltre di noi » e questo significa riconoscere nel linguaggio « la vera traccia della nostra finitezza » (Gadamer 1993:50). Queste considerazioni convergono in quella che Gadamer considera la mossa essenziale della sua ermeneutica filosofica, la quale va ravvisata nella affermazione che la realtà della lingua consiste nel colloquio (*Gespräch*; spesso tradotto anche « dialogo »); il linguaggio esiste come colloquio: « ”ciò che si tratta di accentuare è che il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'intendersi ». (Gadamer 1972 b 422). Questo però non vuol dire che il linguaggio nasce da un accordo o viene istituito sulla base di un accordo: non ci si intende sul linguaggio, ma ci intende nel linguaggio.

“L'essere che può venire compreso, è il linguaggio”; qui l'ermeneutica non si limita alla decifrazione di un senso, ma coglie la realtà della cosa proprio nella misura in cui, la *sache* si risolve in linguaggio.

“L'ermeneutica incorpora il ruolo della dialettica. Ma trasformandola, ed è qui che si chiarisce la differenza tra l'ontologia ermeneutica e la filosofia hegeliana. Nell'intendersi sulla cosa, la dialettica filosofica giustificava epistemologicamente il progetto di porsi di là dal linguaggio e

dalla tradizione, nella prospettiva di un sapere assoluto; in Hegel la dialettica è infinita. In Gadamer al contrario tradizione e linguaggio non sono solo gli oggetti del pensiero, ma ne costituiscono gli orizzonti intrascendibili.”²⁸ “E’ vero che anche la dialettica speculativa hegeliana segue in realtà lo spirito speculativo del linguaggio, ma Hegel si propone di prendere dal linguaggio, il rapporto di riflessività delle determinazioni concettuali. In tal modo egli resta nella dimensione dell’asserzione e non raggiunge la dimensione dell’esperienza linguistica del mondo: (Gadamer 1960,535). La limitazione della dialettica hegeliana e il recupero della dimensione platonica del dialogo: si tratta per Gadamer di riabilitare una tradizione che la filosofia aveva screditato. Tra dialogo e dialettica esiste una parentela profonda: la costituzione dialettica della verità è una costruzione dialogica; la ripetizione dell’ideale dialogico di Platone rappresenta quindi per Gadamer un’altra fase della revisione della tradizione filosofica svolta secondo il filo conduttore del valore costitutivo del linguaggio.

Il dialogo è infatti l’espressione più chiara di una fusione di orizzonti: per comprendere l’interlocutore, io devo piegare la mia intenzione e in-

²⁸ Maurizio Ferraris, *Storia dell’ermeneutica*, Milano 1998 p.275

tegrarla con quella di chi mi sta di fronte; si tratta di una operazione ermeneutico-linguistica, in cui la ragione soggettocentrica e monologica della metafisica si apre all'alterità".²⁹ Universalizzando il compito ermeneutico Gadamer vuole superare il metodologismo moderno delle scienze dello spirito, ma vuole anche giustificare la tesi secondo cui il carattere linguistico è inerente ad ogni esperienza umana nel mondo.

Al dibattito sulle idee di Heidegger e di Gadamer, seppe offrire un contributo critico la generazione più giovane che si era formata a contatto con l'opera di Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969); anche se non si può ricondurre l'impianto teorico sviluppato dalla Scuola di Francoforte ad una discussione sulla problematica ermeneutica. Espongo in sintesi tale discussione: "Alla assolutizzazione gadameriana del linguaggio gli eredi della Scuola di Francoforte, contrappongono così il nesso inscindibile di linguaggio, natura e relazioni sociali, in base al quale soltanto è possibile interpretare l'agire dell'uomo".³⁰ In questo modo, all'interno di un'ermeneutica che ignora ogni tipo di condizionamento naturale o sociale, la tradizione non è più entità intangibile, ma risulta relativizzata, e il compito della compren-

²⁹ Ivi, p.p.275-276

³⁰ Franco Bianco, *Introduzione all'ermeneutica* editori, Laterza Milano 2007 p.174

sione rivelerà una nuova complessità che non è più dominata solo da strumenti ermeneutici. Non è possibile perciò comprendere l'agire riconducendolo al solo livello linguistico in quanto il comprendere richiede sistemi di riferimento più complessi nell'esigenza di non trascurare quelle condizioni che modificano l'agire stesso. Ma il discorso critico della Scuola di Francoforte nei confronti della pretesa di universalità dell'ermeneutica mette in evidenza la problematica psicologica meritevole anch'essa di attenzione.

Il riferimento in questo senso è offerto dalla psicoanalisi freudiana e dalla epistemologia genetica. In ambedue i casi emergono i limiti intrinseci all'esperienza del linguaggio ordinario e portano a dubitare sulla sua intrascendibilità. La problematica sorge quando in uno stato di nevrosi come perdita della capacità comunicativa, che richiede una terapia, il ricorso alla capacità comunicativa naturale propria della ermeneutica filosofica si rivela insufficiente. In quanto la spiegazione teorica porterebbe avanti una distinzione tra comunicazione linguistica normale e comunicazione deformata e sulla base di questa distinzione, l'analisi di forme patologiche evidenzia un grado iniziale di organizzazione simbolica che rappresenterebbe un fondamento prelinguistico che si pone in

antitesi con il principio gadameriano della intrascendibilità del linguaggio. La Scuola di Francoforte ha contribuito a riesaminare le pretese universalistiche dell'ermeneutica filosofica, ma anche a cercare una via che consenta di conciliare le esigenze contrastanti con le quali la riflessione sull'interpretazione oggi è chiamata a confrontarsi.

Nel panorama della riflessione europea della seconda metà del nostro secolo assume un posto di rilievo il cosiddetto «pensiero della differenza» che ha trovato in Jacques Derrida (1930-2004) l'espressione più originale. Tuttavia occorre ricordare che il tema della “differenza” fondamentale in Derrida, era già stato tematizzato da Heidegger che lo aveva introdotto nella filosofia parlando di «differenza ontologica» come distanza infinita che separa l'essere dall'ente. Derrida ne riprende il concetto e lo radicalizza; l'autore pensa che prima ancora di ogni distinzione in enti ed esistenti, l'essere sia diverso da se stesso e si identifica con la diversità. Qui la diversità è data come alterità radicale che si contrappone all'identità: la differenza, appunto. Il termine francese usato da Derrida è volutamente scritto con la “a” e non con la “e”, come sarebbe la sua forma corretta: *differance* in luogo di *difference*. L'autore afferma che la questione della differenza in qualche maniera è più vecchia della

differenza ontologica, in quanto l'essere non è stato mai pensato o detto se non dissimulato nell'ente. "In maniera non diversa da Heidegger, anche Derrida aveva preso le mosse dalla critica nei confronti dell'incapacità rivelata dalla tradizione filosofica europea di pensare la differenza."³¹ L'intento di Derrida non è una negazione o un abbandono della tradizione, ma una sua elaborazione di modo che distruzione e ricostruzione si legassero in maniera inscindibile.

In questo modo l'autore non opera una strategia di superamento ma qualcosa di più complesso cui egli stesso diede il nome di «decostruzione». Anche in questo senso poteva richiamarsi all'esempio heideggeriano in quel disegno presentato come una «distruzione della storia dell'ontologia». "La decostruzione in altri termini si proponeva di pensare la differenza, la distanza che separa ogni nostra interpretazione da ciò cui essa si applica".³² Ed è questo che fa emergere quel processo di rottura che costantemente si compie nel succedersi delle interpretazioni. In questo modo la decostruzione si configura come una critica interna allo sviluppo della ermeneutica contemporanea, dove la tradizione non è più continuum, ma luogo dove si manifesta l'incommensurabilità del

³¹ Ivi, p.194

³² Ivi, p.195

comprendere rispetto al suo oggetto, venendosi così ad evidenziare uno scarto tra i termini del rapporto interpretativo. L'autore definisce la tradizione come un «testo senza voce»; questa definizione ci chiarisce la critica che muove l'autore e che “trova espressione nel rifiuto del fonocentrismo occidentale avviato da Platone, di contro al quale il filosofo francese mira a far valere la priorità della scrittura, del segno, della traccia”.³³

In questa ermeneutica la scrittura rappresenta un mondo altro che ci trascende; mentre il pensiero tradizionale considerava la scrittura come assenza per Derrida solo ciò che è scritto registra l'evidenza. “Qui l'autore francese rivela il suo debito nei confronti della cultura ebraica da cui proviene, che ha fatto della scrittura un momento essenziale e rilevante ai fini del pensiero”.³⁴ La realtà autentica costituisce, per l'autore, una dimensione essenziale che è l'altro; e se la realtà è scrittura originaria e la realtà è l'oggetto di studio della filosofia allora questa si identifica con la grammatologia, cioè con la dottrina delle lettere.

Come Gadamer, Derrida considera le diverse realtà come testi da interpretare, ma al contrario di Gadamer, egli ritiene che l'ermeneutica abbia

³³ Ivi, p.195

³⁴ <http://www.mondo3.it/angolodidomenico/ermeneutica>

il compito di effettuare una decostruzione. Al concetto di scrittura originaria, si lega quello di traccia; di una traccia che non appartiene all'orizzonte dell'essere ma il cui gioco sostiene e forma il bordo del senso dell'essere. La traccia di cui parla Derrida è traccia dell'essere che tuttavia non corrisponde all'essere degli enti ma che bisogna leggere come scrittura originaria. Quello che l'essere lascia alla comunità dei parlanti è solo una serie di tracce del suo passaggio; dalla confluenza di queste tracce sorge quella che Derrida chiama «*archiscrittura*» che si presenta come una costruzione antitetica alla ragione, nel senso che sfugge alla logica come sistema di categorie invarianti. Dove la filosofia tradizionale muove dall'identità delle cose, Derrida comincia dalla «*différance*».

Ed è a questo punto del discorso che ci colleghiamo allo studioso Maurizio Ferraris e al suo libro «*Dove sei? Ontologia del telefonino*» nel quale emergono con forza i concetti di traccia e scrittura ma, come vedremo, non nel senso che ne aveva colto Derrida al quale il libro è dedicato.

CAPITOLO SECONDO

MAURIZIO FERRARIS: ONTOLOGIA DEL TELEFONINO

2.1 Gli oggetti sociali

Maurizio Ferraris, nasce a Torino il 07-02-1956; dal 1982 al 1984 è stato professore a contratto di Estetica e Poetica alla facoltà di Lettere dell'Università di Macerata. Nel 1984 ha ottenuto il DEA in filosofia all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi. Dal 1984 al 1988 è stato professore a contratto di estetica alla facoltà di Lettere dell'Università di Trieste. Nell'anno accademico 1988-1989 responsabile di Séminaire al Collège International de Philosophie di Parigi; dal 1988 al 1995 professore associato di estetica, Università di Trieste, Facoltà di Lettere; nel 1990-1991, Mytag professor of Comparative Literature, al Colorado College (Colorado Springs). Negli anni 1994-1996 è stato borsista della Alexander von Humboldt-Stiftung, dell'università di Heidelberg (programma di ricerca: Kant e l'immaginazione trascendentale). Attualmente insegna Filosofia Teoretica all'Università di Torino, dove dirige il centro interuniversitario di Ontologia Teorica e Applicata (CTAO) e il Labont (laboratorio di Ontologia).

Ha scritto più di trenta libri, di cui ricordiamo qui i più recenti:

Storia dell'Ermeneutica (1988); Nietzsche e la filosofia del Novecento (1989); Mimica, lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger (1992); Il mondo esterno (2001); Goodbye Kant! cosa resta oggi della Critica della ragion pura (2004); Dove sei? Ontologia del telefonino (2005); Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede? (2006); Sans Papier, Ontologia dell'attualità (aprile 2007).

Nella fattispecie i testi che qui voglio esporre sono: Dove sei? Ontologia del telefonino; Sans Papier, Ontologia dell'attualità.

Come avevo precedentemente accennato espongo ora, in forma sintetica alcune affermazioni dell'autore, tratte da interviste.

“Per spiegare le condizioni che presiedono alla genesi della ermeneutica nel Novecento e direi alla genesi e al problema ermeneutico in generale direi che si possono dare condizioni necessarie che non sono però delle condizioni sufficienti. Condizioni necessarie in assenza di cui sarebbe molto difficile che sorgesse un problema ermeneutico è che esista una tradizione scritta; questo è molto importante perché solo un testo scritto in senso proprio ammette delle interpretazioni....Scheleirmacher ha trasportato l'interpretazione dalla considerazione solitaria di uno scritto i-

solato.... al dire che invece il problema ermeneutico è una cosa che opera in qualunque rapporto interumano: gli altri sono un mistero per noi e di conseguenza dobbiamo interpretarli capire che cosa ci dicono”.³⁵ Più avanti Ferraris, continua enumerando le condizioni necessarie “...la seconda e cioè la distanza temporale. E’ sempre importante che vi sia una distanza temporale per il sorgere del problema ermeneutico...le persone che sono troppo vicine non interpretano...la distanza è non solo quella temporale, ma anche la distanza personale è importante per la genesi di un problema ermeneutico. E poi...c’è il problema del linguaggio. Evidentemente se non ci fosse una concezione del linguaggio che non lo vedesse semplicemente come uno strumento di trasporto, ma anche come momento istitutivo della nostra percezione dal mondo, del nostro modo di stare nel mondo allora molto difficilmente si porrebbe un problema ermeneutico”.³⁶

A questo punto Ferraris sempre nell’ambito della stessa intervista coglie due aspetti importanti dell’ermeneutica: “...l’imporsi del problema ermeneutico coincide con un discorso di emancipazione e di fine della filosofia. La filosofia come metafisica è finita, in certo modo è finita an-

³⁵ <http://www.emsf.rai.it/biografie>

³⁶ <http://www.emsf.rai.it/biografie>

che la storia; viene quindi recepito anche il discorso della fine della storia nel senso di Hegel. Siamo entrati, come diceva Comte, il padre del positivismo, nella fase positiva: ora abbiamo di fronte a noi compiti che possiamo sviluppare scientificamente, possiamo interpretare. Dunque non abbiamo più la verità in senso metafisico, qualunque cosa questo volesse dire, e siamo rimessi al compito dell'interpretazione: fine della storia, della metafisica e inizio del compito dell'intepretazione...Per un verso l'universalizzazione dell'ermeneutica non è una specie di allargamento interno, ma è invece una decisione retrospettiva che viene fatta sopra un quadro di filosofia della storia che ipotizzi, in certa misura una fine della metafisica; dall'altro lato esiste molto forte all'interno dell'ermeneutica un certo aspetto che vorrei definire messianico in senso tecnico".³⁷

Quello che Ferraris vuole dire è che siamo in attesa di un nuovo messia-verità proprio in vista del fatto che dobbiamo interpretare perché questo è il compito che ci è rimesso (o rimasto?). Ferraris accenna ad un'opera che poi Heidegger non ha pubblicato i « *Beitrage Zur Philosophie* » opera che nelle sue motivazioni e nelle sue esplicazioni è legata proprio

³⁷ <http://www.emsf.rai.it/biografie>

all'attesa di qualcosa che deve avvenire. "...Io credo che questo messianismo sia immanente al compito dell'interpretazione...e che questa interpretazione sia un compito infinito: proprio nell'attesa di un nuovo inizio. Una certa tonalità messianica è connessa al fatto che l'interpretazione fatta quando si dice che non abbiamo più la verità e dobbiamo interpretare, è fatta sempre tuttavia in vista e alla ricerca di una verità. E' dunque una certa filosofia messianica che io trovo dominante all'interno della filosofia contemporanea ed è costitutiva nel fatto che l'ermeneutica sia diventata una "*Koinè*" della filosofia contemporanea. Dicevo messianica, ma in senso tecnico, proprio perché tipico dell'esperienza messianica è denunciare il falso messia.... Non è questo il vero messia, se è venuto non è lui. Noi aspettiamo continuamente un evento; il nostro rapporto con il testo e con il mondo è sempre un rapporto interpretativo che ci induce ad attendere che qualcosa avvenga." Ma quando questo qualcosa si presenta, quando si verifica un evento, allora diciamo che non è questo il vero messia solo per il fatto che si è presentato: siccome si è presentato sicuramente il messia che stiamo aspettando non è lui, denunciando questo falso messia si realizza il messianesimo di cui parla Ferraris che aggancia a questo punto del discorso

la nozione di verità esposta da Heidegger: “«L’esperienza della verità che ci viene dall’arte non è la conformità della copia artistica rispetto all’originale, ma piuttosto il fatto che questa opera artistica ci apre una prospettiva di visione del mondo che altrimenti non avremmo avuto....non è tanto l’esecuzione di un genere quanto è virtualmente sempre l’apertura di un genere, di una prospettiva generale sulla verità. Quindi c’è questo momento molto forte e caratteristico di una verità come apertura. Dobbiamo concluderne quindi che Heidegger abbia qualcosa di profondamente non ermeneutico: ritiene infatti che si diano intuizioni immediate; in fondo si potrebbe interpretare l’apertura proprio in questo senso. Io credo di no perché in Heidegger sono presenti due momenti: per esempio quando definisce la verità come “*lichtung*” fa certo riferimento alla luce, all’illuminazione; ma *lichtung* è anche la radura, il diradarsi del bosco. Quando gli alberi si diradano si apre uno spazio in cui c’è luce...E questo non è semplicemente un’esperienza intuitiva, l’apparire dell’illuminazione del vero è reso possibile dal diradarsi del bosco, cioè non è una intuizione semplice, è qualcosa che è già reso possibile da una traccia, da qualcosa di preesistente che si ritrae”.³⁸

³⁸ <http://www.emsf.rai.it/biografie>

Sempre all'interno di questa stessa intervista, più avanti aggiunge: "l'ermeneutica si costruisce su un discorso di fine della filosofia e al tempo stesso di messianismo di ripetizione di tutta la storia e di attesa di qualcosa di nuovo, di fine della filosofia e insieme dell'idea che questa fine della filosofia sia la vigilia del nuovo inizio...in generale "Essere e Tempo" può essere letto come una lunga fenomenologia dell'attesa. Il Dasein, l'esserci che è in questione in "Essere e Tempo" è qualcuno che aspetta; se riflettiamo su cosa ci aspetta, in generale non possiamo che aspettare la morte, nel senso che la struttura generale di ogni attesa è la morte, la fine che ci aspetta".³⁹

Questa tematica del Dasein, dell'Esserci verrà ripresa in modo originale da Ferraris, nel testo «Dove sei? Ontologia del telefonino» quasi a farci presentire, se così possiamo dire, un nuovo Dasein, ma affronteremo questo discorso più avanti. Ora vorrei ancora riproporre delle riflessioni dell'autore riguardanti la figura di Heidegger che paradossalmente comunque Ferraris richiama spesso nel suo testo quasi a voler dare certezza e giustificazione al suo studio. ««Il pensatore agreste e boschivo (sarebbe l' Heidegger di *Sentieri Interrotti*) dilagava sulla scena parigi-

³⁹ <http://www.emsf.rai.it/biografie>

na...portando un gratificante messaggio di fondo: la filosofia, l'arte e la politica stanno più in alto della scienza. Questa constata le cose come stanno, mentre il filosofo degno di questo nome non constata mai, ma produce e istituisce, d'accordo con l'idea di Nietzsche secondo cui i veri filosofi non sono quelli che accettano i valori esistenti, ma quelli che ne creano di nuovi, facendosi legislatori dell'umanità. Ed è così che saggi composti in Germania durante l'ascesa e la caduta di Hitler conobbero una seconda giovinezza all'epoca della rivolta studentesca. Non c'è paradosso, soprattutto non bisogna credere che Heidegger, a disboscarlo non poco, sia una specie di sessantottino ante litteram: semplicemente, si tratta di messaggi talmente sibillini da potersi adattare a tutte le stagioni. Proprio per questo motivo però, c'è ragione di credere che la via del secondo Heideggernon sia più tanto percorribile. E varrebbe casomai la pena di considerare questi saggi di Heidegger come le palesi testimonianze di un naufragio filosofico. Non importa se nutrito delle più vaste ambizioni. Ne riparlamo magari fra cent'anni, per il momento seguiamo altri sentieri. »⁴⁰

⁴⁰ SWIF-II Sole 24 Ore-2 febbraio 2003

E Ferraris segue davvero altri sentieri come vedremo più avanti nel suo libro. Quello che sembra non convincere Ferraris è questo impulso universalizzante dell'ermeneutica: sebbene mostri l'immagine di una relativa unità storica, l'atto stesso dell'interpretazione, la sua funzione, i suoi scopi possono essere concepiti in modi diversi, la si può intendere come decifrazione, comprensione, emancipazione, smascheramento oppure come occultamento; ognuna di queste accezioni si legherà ad una visione dei rapporti fra "essere e interpretazione" che non necessariamente converge nel disegno di una ontologia unitaria. Secondo Ferraris sgombrare il campo da sovrapposizioni di tradizioni diverse, vuol dire restituire all'ermeneutica del novecento quello che le è proprio e perciò le sue domande ontologiche ed etiche; misurarla anche in riferimento a queste sue esigenze, e rinunciare a farla apparire come l'esito destinale di un cammino millenario.

E' in questo senso che si colloca la polemica con Heidegger. Ferraris si chiede fino a che punto è possibile pensare il nostro rapporto con l'essere in termini di interpretazione, non solo, ma fino a che punto l'interprete può tenere fede alla responsabilità, cui viene continuamente chiamato e se non è il caso di riconoscere allora che l'interpretazione

rimane comunque una pratica secondaria, e cioè che dipende da un primario momento in cui una cosa qualsiasi si offre alla mia interpretazione, ma che comunque e necessariamente stà fuori dall'ermeneutica.

“La pretesa di universalità dell'ermeneutica è compromessa in forma più determinata dalle scienze sociali critiche nate nel corso dell'ottocento eredi delle istanze emancipative dell'illuminismo e dell'idealismo trascendentale. Come le scienze storico ermeneutiche, esse sono orientate verso il riconoscimento di reificazioni... ma la via proposta per il superamento delle reificazioni non passa attraverso il tentativo di riannodare i fili con la tradizione. Le scienze sociali critiche si appellano precisamente a una autoriflessione che dissolva le relazioni di dominio dissimulate e ipostatizzate...nella tradizione. Qui la pretesa universalità dell'ermeneutica viene sottoposta a due limitazioni: per un verso, la sua sfera di validità è ridotta dall'ambito delle tecniche; per l'altro le scienze sociali riaffermano il potere emancipativo della riflessione; in un'ultima istanza esse credono possibile un'uscita dal circolo della tradizione come pre-comprensione che orienta i nostri giudizi.”⁴¹ E questo è possibile grazie all'autoriflessione e alla sua forza emancipati-

⁴¹ Maurizio Ferraris *Storia dell'ermeneutica*, Milano 1998 p413

va grazie alla quale il soggetto riconosce i propri condizionamenti. “Gadamer non vede la forza della riflessione che si dispiega nel comprendere,(Habermas, in Apel, 1971,63) così come misconosce l’azione coercitiva che, per il tramite dell’ideologia, può essere svolta dal linguaggio.”⁴² Il *Verstehen*, che si attua in un dialogo, suppone i due partner della comunicazione si pongano sullo stesso piano per quanto riguarda senso comune e linguaggio ordinario, questo non si verifica in condizioni di comunicazione deformata, e questo è sufficiente a porre in questione l’autocomprensione ontologica dell’ermeneutica che Gadamer esplicita collegandosi ad Heidegger. Per Ferraris qualcosa, in Gadamer si espone alla critica ad una critica immediata: si tratta del predominio della continuità tra passato e presente, tra momenti diversi di una tradizione; in definitiva la possibilità, troppo facilmente rivendicata da Gadamer, di istituire un dialogo produttivo fra i testi di quella tradizione e le condizioni attuali del dialogo sociale. Perciò in questo senso ci muoviamo dalla “integrazione alla decostruzione”.

Ma veniamo al testo in questione: «Dove sei? Ontologia del telefonino» edito nel 2005 e recante questa dedica «Per Jacques Derrida, sine quo

⁴² Ivi p.414

non». Perciò dedicato a Derrida e, io credo , per almeno due motivi: perché in un loro precedente incontro proprio il telefonino era stato l'argomento della loro discussione tant'è che si erano riproposti di approfondire la questione; ma anche perché derridianamente questo libro si svolge sulla linea della traccia e della scrittura, perché questo noi siamo, traccia e scrittura.

Andiamo alla copertina di questo libro che propone, oserei dire, una immagine scioccante nella sua semplice spontaneità (infine non c'è niente di male ad avvicinare il proprio cellulare all'orecchio di qualcun altro) perché e come mai un ebreo ortodosso sta poggiando il cellulare sul Muro del Pianto? Che cosa sta facendo? Davvero pensa di creare un collegamento tra chi è al cellulare e Dio?. Pensa davvero che c'è bisogno del cellulare perché Dio possa ascoltare direttamente e “viva voce” quello che ha da dire la persona all'altro capo?. Evidentemente si!

Evidentemente ha dimenticato (lui ebreo ortodosso) che il suo Dio guarda da sempre nel suo cuore e da sempre ascolta i suoi pensieri, anche senza il Muro del Pianto e il cellulare. Ma la copertina di questo libro mostra in tutta la sua comica tragicità dove è capace di approdare l'essere umano: a voler creare un contatto o meglio una “connessione”

tra un cellulare e una dimensione altra che tutti ci comprenderà. L'uomo ha perso la "vera connessione", il vero contatto e pensa di poterlo sostituire con un nuovo tipo di connessione. Infine Dio, da mille strade ci raccoglierà. Si può dire che l'immagine di questa copertina, in qualche modo sintetizza il contenuto del testo.

Non si tratta solo di una ontologia del telefonino, perché proprio a partire dal telefonino Ferraris svolge una ontologia del sociale, una ontologia dell'essere-uomo-oggi. Che tipo di essere sia l'uomo oggi e per capire questo seguiamo l'esposizione che di questo oggetto fa l'autore. L'intuizione di Ferraris è che il telefonino non è più una semplice estensione del telefono, (in questo è debitore a Derrida), e perciò non è più principalmente collegato alla comunicazione, alla dimensione orale: il telefonino è essenzialmente una macchina da scrivere e nella fattispecie ci registra. Alla fine per Ferraris il nostro stare nel mondo è registrazione che è costitutiva negli oggetti sociali. "...l'esistenza sempre un po' cartacea di tutti gli oggetti sociali, dipende costitutivamente da registrazioni, da quelle che chiamerò più tecnicamente "iscrizioni", cioè da telefonini antichi e moderni. E questa, suggerisco, è la corretta interpretazione di un detto di Derrida tanto spesso travisato come "nulla esiste

fuori dal testo”. Fuori dal testo c’è un mondo intero, ma senza iscrizioni non c’è mondo sociale”.⁴³ Il testo si presenta come una vasta esposizione e trattazione dell’oggetto sociale, svolta davvero in maniera magistrale. L’autore parte da Searle e dalle sue regole costitutive, passa da Smith che teorizza le rappresentazioni, per approdare alle iscrizioni da lui ampiamente teorizzate, intanto ha riformato Meinong, Twardowski e grazie a un passo di un testo di De Soto, capovolge la formula di Searle. E conclude derridianamente che nulla esiste al di fuori del testo”, ma vedremo come anche questa frase subirà un cambiamento per arrivare a quello che Ferraris chiama “testualismo debole”.

L’analisi di Ferraris tocca temi forti mettendo anche in evidenza una certa polemica contro i suoi maestri di origine, da Heidegger a Gadamer e Vattimo, contro il pensiero filosofico post moderno, contro l’idea che non ci siamo fatti ma solo interpretazioni, sino ad arrivare alla conoscenza come “adaequatio”. Ma seguiamo con ordine le parti così come l’autore le presenta: «...malgrado le apparenze, il telefonino è una macchina per scrivere. Come è possibile?...La domanda “dove sei” coglie l’essenza della trasformazione indotta da questo strumento...baste riflet-

⁴³Maurizio Ferraris, Dove sei? Ontologia del telefonino, Milano 2005, p17

tere un poco e si scopre che il telefonino serve per scrivere molto più che per parlare (si pensi alla esplosione degli sms)".⁴⁴ Chiedersi che cosa è un telefonino, che cosa abbiamo fra le mani, diventa particolarmente interessante. Nella prima parte del libro l'autore propone una teoria della scrittura, con il telefonino non si assiste ad un trionfo dell'oralità, ma della scrittura e persino dell'ideogramma cioè di quel modo di scrivere che disegna cose e pensieri. "Il telefonino è dappertutto, ci lega con un filo invisibile giacchè non ne possiede uno e contemporaneamente disloca la presenza...Ma soprattutto il telefonino ha delle lettere sui tasti e questo perché...è a tutti gli effetti una macchina per scrivere."⁴⁵ Questa scrittura ha avuto sempre una funzione ben precisa che non era solo quella di comunicare ma di costruire una immensa ontologia invisibile cioè tutte quelle iscrizioni comunicazioni e registrazioni che definiscono la realtà sociale. Ecco allora la tesi fondamentale di Ferraris:"Gli oggetti sociali...consistono in iscrizioni sulla carta, in memorie magnetiche, nella testa della persone; in questa prospettiva l'alleanza tra telefono e computer assicurata...dal telefonino rappresenta un formidabile stru-

⁴⁴ Ivi, p.11

⁴⁵ Ivi, pp.15-16

mento di costruzione della realtà sociale”.⁴⁶ L’autore per dimostrare questa tesi, illustra le trasformazioni più evidenti, toccando quattro punti cardine nel nostro stare al mondo: parlare-scrivere-registrare-costruire. “...Ma la partita che si gioca con il telefonino non è solo una questione tecnica: tocca il nostro modo di stare al mondo, e lo tocca filosoficamente, certo molto di più di quanto non avvenisse con i “mezzi di comunicazione di massa” perché qui abbiamo a che fare con un “mezzo di registrazione di massa”. Prima ce ne accorgiamo, meglio è.”⁴⁷

Parlare: “«sei tu amore mio? » «no, sono suo marito»” (questa non la si augura a nessuno). Ma il punto è che c’è una certa differenza tra “essere al telefono” ed “essere al telefonino”; probabilmente neanche il pc ha trasformato così potentemente la nostra vita, la nostra mentalità, la nostra stessa natura, la nostra maniera di essere-nel mondo che a questo punto è davvero un nuovo “Dasein” per dirla con Martin Heidegger. Con il telefonino il messaggio raggiunge solo te, e ti raggiunge da qualunque parte. La trasformazione più abissale è però un’altra: quando l’altro risponde la domanda che gli viene subito rivolta è «dove sei». “Ecco il punto da cui dipanare il gomitolo della nostra immensa ontolo-

⁴⁶ Ibidem

⁴⁷ Maurizio Ferraris, Dove sei? Ontologia del telefonino, Milano 2005 p.24

gia invisibile.”⁴⁸ La nostra localizzazione è garantita dal telefonino e sapere dov'è il nostro interlocutore è un'informazione oserei dire vitale. Quanti di voi (che avete il telefonino) riescono a mantenere la calma all'ennesimo «l'utente non è al momento raggiungibile, la preghiamo di riprovare più tardi» quando sapete che è già tardi.

Tutto questo Ferraris lo chiama “non-luogo soggettivo”, che rispetto ad un non luogo oggettivo, che noi sappiamo essere quei luoghi tutti uguali per aspetti e contenuti, causa non poca ansia. Prendendo sul serio queste trasformazioni Ferraris introduce il concetto di “mobile ontology” una ontologia mobile che viene esposta passando in rassegna quattro aspetti: oggetti-soggetti-sapere-immaginazione. Per quando riguarda gli oggetti la trasformazione dal fisso al mobile dal telefono al telefonino, la trasformazione è a dir poco epocale “...il telefonino diventa tascabile, gira per il mondo. E assicura cose mai viste, che il vecchio telefono non lasciava nemmeno sospettare.”⁴⁹ E per chiarire tutto questo mette in campo Nietzsche citando due sue opere: *Crepuscolo degli Idoli*-telefono; *Volontà di Potenza*-telefonino. “Dico proprio “volontà di potenza”, perché dal 2002, sulla faccia della terra, ci sono più mobili che

⁴⁸ Ivi, p.26

⁴⁹ Ivi, p.30

fissi...un'armata impressionante...Una legione minacciosa, non solo per numero ma anche ubicazione”⁵⁰ Per quello che riguarda i soggetti insieme all'oggetto cambiano i soggetti, almeno in apparenza “«essere-al-telefonino” appare ben diverso rispetto all'essere-al-telefono: è tutto un altro Dasein”⁵¹ Con il telefonino siamo sempre al telefono e neanche ce ne accorgiamo.

A giudizio di Ferraris il telefono è solo nostro, come la morte che in Heidegger può essere solo nostra: nessuno può morire al posto di un altro, nessuno può rispondere in linea di principio al telefonino di un altro; a questo punto, a mio avviso si può allargare la riflessione aggiungendo: allora “l'essere per la morte in Heidegger e l'essere-al-telefonino hanno, tragicamente, lo stesso senso; non solo ma a questo punto il telefonino ci potrebbe evocare l'immagine di tomba dell'essere. “Nell'essere-al-telefonino” è dunque questione di “ubiquità” e di individualità”: dappertutto (ubiquità) possono trovare te, solo te (individualità). E questa è davvero una trasformazione imponente...Non tanto “tutto intorno a te”, bensì “tutti intorno a te”che ti braccano.”⁵² Perciò occhio al grande orecchio. Per il sapere: anche qui trasformazioni. Po-

⁵⁰ Ivi, p.34

⁵¹ Ivi, p.36

⁵² Ivi, pp.37,40

tentissimi motori di ricerca intercettano tutto di tutti; e se è vero che non abbiamo idea di dove si trovi il nostro interlocutore, quasi sempre non ci sono dubbi sulla sua identità perché appare il nome sul display del telefonino e noi possiamo decidere se rispondere o no. Sembra esserci la promessa di un sapere assoluto, ma c'è da chiedersi che sapere è: Visto che può generare ansia e inquietudine in un suo effetto collaterale. Per quando riguarda l'immaginazione, ovvero il possibile:

neanche a dirlo che potrebbero cambiare tutte le soluzioni finali di romanzi e narrazioni e intanto, aggiungo io, l'immaginazione narrativa, la nostra fantasia non hanno motivo di svilupparsi in chissà quali pensieri, se basta premere qualche tasto, perché elucubrare! Mi sento di dire addio a qualcuno: addio Cartesio.

Ferraris, suggerisce nuove soluzioni: “A questo punto, uno potrebbe chiedersi se con il telefonino....non valga la pena, invece che di parodiare saltuariamente Heidegger, di riscrivere daccapo e seriamente *Essere e Tempo*, magari ribattezzandolo “Essere e campo”: ossia ridefinire i modi canonici in cui si manifesta il nostro stare al mondo”.⁵³

⁵³ Ivi. P.47

Sarebbe molto stimolante e illuminante leggere questo nuovo libro di Ferraris, ma non per questo deve riscrivere “*Essere e Tempo*”: ci sono cose che non si possono riscrivere, e nella fattispecie i motivi sono evidenti, non foss’altro che la distanza temporale in questo caso giocherebbe a nostro favore. Ma continuiamo il discorso di Ferraris:

a favore di questa transizione dal tempo al campo ci sta il fatto che il telefonino sembra soddisfare alcune caratteristiche del Dasein: intanto l’essere-nel-mondo che diventa un essere-connessi; niente campo, niente connessioni e in questo l’essere dipende dal campo; poi c’è il carattere “sempre mio” individuale del telefonino; a seguire, il suo essere a portata di mano e perciò appartiene a quelli che Heidegger chiamava “utilizzabili intramondani” cioè quegli strumenti che circolano nella nostra vita quotidiana; ed infine c’è l’essere situato emozionalmente del telefonino e questo ci richiama quelle “tonalità emotive” a cui Heidegger attribuiva tanta importanza in “*Essere e Tempo*”; la *Benfindlichkeit* e il *Verstehen* sono i due modi originariamente costitutivi del Dasein in quanto apertura, l’accostamento che Ferraris fa con il telefonino è una forzatura, le tonalità emotive di cui parla Heidegger non sono una caratteristica del Dasein ma “modi costitutivi” del Dasein.

Ferraris procede scrivendo: “c’è ne è anche per il secondo Heidegger quello di “In cammino verso il linguaggio”: in effetti, il linguaggio adesso è in cammino insieme a noi con il telefonino e in uno zainetto”,⁵⁴ di questa affermazione non si può dire neanche che sia una forzatura. Credo che non abbia tanta importanza, chi cammina, il problema è semmai che tipo di linguaggio è? Gadamer diceva: «Il linguaggio non si compie negli enunciati, ma nel dialogo», il telefonino è scrittura, questo Ferraris non si stanca mai di ripeterlo, e siamo d’accordo, ma il dialogo? defunse, ahimè.

Però a questo punto, i conti per Ferraris non tornano, perciò in queste luci e ombre della tecnica cerca di fissare qualche punto fermo, e lo fa esponendo una verifica ontologica di oggetti, soggetti, sapere e possibilità che si presenta davvero interessante. In sintesi, in tutti questi mutamenti, bisogna davvero stabilire cosa cambia veramente, se tre principi sembrano dimostrare il contrario:

1) “Il mondo è pieno di cose che non mutano”, che cosa hanno in comune un coltello (strumento arcaico) e una memory stick? Il fatto di stare

⁵⁴ Ivi, p.49

in una mano e poter essere afferrati, e questo è un vincolo ecologico immutabile.

2) "Il mondo è pieno di cose di taglia media", proprio perché devono essere a portata di mano, persino a bordo di una astronave nello spazio bisognerà afferrare qualcosa con le mani. Ma il nocciolo del ragionamento sta nel terzo principio.

3) "Il mondo è pieno di cose che non si correggono", e questa incorreggibilità è un grosso elemento: le cose non mutano perché non si correggono, e non possiamo farci niente."

Riguardo a questo terzo punto voglio riportare la nota n.36 di pag.54: «prospettiva che si ricollega alla nozione di "invarianza sotto trasformazione" discussa da Nozick (2001) e al carattere conservativo del senso comune riabilitato da Strawson (1959)». Insomma in questa verifica ontologica tutto o quasi viene rimesso in discussione. La conclusione? "Semplicemente, ogni invenzione tecnica dalla clava... al post it cambia la vita. Ma la vita resta situata in un mondo che ha le sue leggi e le fa rispettare".⁵⁵ Insomma non c'è tecnica che possa alterare le proposizioni

⁵⁵ Ivi, p.61

della fisica, ed è qui che arriviamo alla fine: ad una fisicità, ad una dati-
tà ineludibile e incorreggibile, il mondo degli enti.

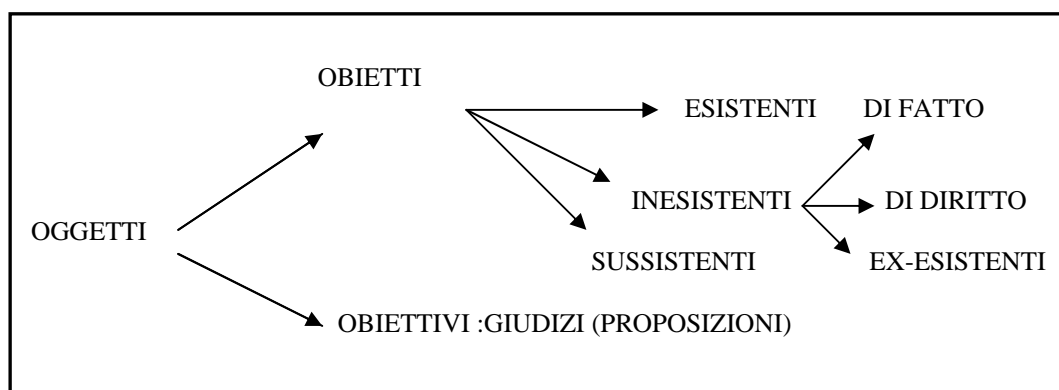
Allora Ferraris ci illustra la ricetta dell'ontologia, gli ingredienti sono:
esplicitare, discriminare, reificare. Esplicitare significa tirare fuori tutto
l'implicito che sta all'interno degli oggetti ma anche della vita quotidiana.
E in questo senso il telefonino tira fuori di tutto e di più: scrivere, fo-
tografare, giocare, personalizzare, registrare, sentire musica, e consente
mobilità e indipendenza. Discriminare significa riconoscere le peculiari-
tà di un oggetto rispetto ad altri. Reificare, perché il fine di tutto è dare
un corpo a funzioni impalpabili, ma soprattutto trasformare in oggetto
ciò che non lo è.

“Qui i vantaggi dell'oggetto si manifestano in tutta la loro poten-
za...emergono oggetti potenti come il mouse, un topo nella forma, una
mano nella funzione. Per questo abbiamo iniziato la nostra ontologia
con un telefonino che....funge da oggetto assoluto...Con il telefonino,
sto cercando di reificare la realtà sociale e i suoi oggetti storici, sociolo-
gici, economici...”.⁵⁶ Per meglio esporre la sua teoria dell'oggetto, Fer-
raris, introduce Alexius Meinong (1853-1920) da lui definito come eroe

⁵⁶ Ivi, p.65

della reificazione. Meinong (un filosofo solo marginalmente collegato al movimento analitico), elaborò il problema legato a giudizi relativi a oggetti non esistenti, come avviene nel caso del giudizio «il circolo quadrato non esiste» o «la montagna d'oro non esiste».

“Meinong cercò di risolvere il problema appellandosi a una nozione più vasta di oggetto, nella quale venissero ammessi oggetti senza che esistessero. Egli suggerì che ci fossero degli oggetti puri... che potrebbero costituire i riferimenti del nostro linguaggio persino quando a questi termini non corrispondono oggetti reali. Con ciò, in effetti Meinong propone di distinguere la relazione referenziale che vige fra un termine del linguaggio e il suo riferimento, dalle relazioni ordinarie che sussistono fra gli oggetti”.⁵⁷ Ai filosofi successivi questa soluzione sembrò peggiore del problema. Ma torniamo a Ferraris che ci espone graficamente la tassonomia di Meinong:



⁵⁷ William Bechtel, *Filosofia della mente*, Bologna, il Mulino 1992, p.37

Lo schema è chiaro: gli oggetti si dividono in obietti che includono tre famiglie: oggetti esistenti, oggetti inesistenti che possono essere tali di fatto, di diritto, oppure ex esistenti, e oggetti sussistenti che sono i numeri, le proprietà geometriche; ed obiettivi che sono i giudizi (proposizioni). Ma per Ferraris questa classificazione non è equilibrata, ed ecco come la cambia: “...che cosa sia un oggetto esistente, è chiaro: si tratta di un oggetto fisico; e allora diciamo che gli oggetti esistenti sono quelli fisici. Che cosa sia un oggetto sussistente, è anche chiaro: un numero, una relazione. Tanto vale chiamarli oggetti ideali, in cui possiamo includere gli oggetti inesistenti di fatto e di diritto, che sono per l’appunto tipi di idee. Abbiamo ridotto a due le tre categorie di Meinong ma resta scoperto qualcosa...L’impero Romano non è un oggetto ideale come un triangolo...Dove lo mettiamo? Proporrei di collocarlo in una terza famiglia, quella per l’appunto degli oggetti sociali.”⁵⁸ Meinong viene così riformato:

OGGETTI FISICI	ESISTONO NELLO SPAZIO E NEL TEMPO
OGGETTI IDEALI	ESISTONO FUORI DALLO SPAZIO E DEL TEMPO
OGGETTI SOCIALI	RICHIEDONO MODESTE PORZIONI DI SPAZIO E HANNO INIZIO NEL TEMPO

⁵⁸ Maurizio Ferraris, Dove sei? Ontologia del telefonino, Milano 2005 pp.67-69

Gli oggetti fisici non dipendono dai soggetti; gli oggetti ideali non dipendono, in quanto alla loro essenza, dalla costruzione di qualcuno come un geometra ecc; sono scoperti non inventati; gli oggetti sociali non sono indipendenti dal fatto che qualcuno creda che ci siano. Diversamente dagli oggetti ideali, sono dotati di un inizio nel tempo. “Si noti un punto che diventerà decisivo... gli oggetti sociali abbisognano di un supporto fisico che consiste in una iscrizione, su carta, su memoria magnetica, nella testa di un persona”.⁵⁹

Ferraris riassume il quadro in tre punti importanti: nel primo punto afferma che nel mondo ci sono soggetti e oggetti. I soggetti si riferiscono a oggetti e quindi sono dotati di intenzionalità. Per il concetto di intenzionalità Ferraris si richiama a Brentano, le cui teorie in questo senso riguardano “la questione se i fenomeni mentali si distinguono dai fenomeni fisici come conseguenza del fatto di godere di una proprietà conosciuta come “intenzionalità””.⁶⁰

Nel secondo punto poi afferma che gli oggetti sono di tre tipi: fisici, ideali e sociali che non esistono come tali nello spazio, ma sussistono come tracce (iscrizioni, registrazioni) e in questo essere traccia acqui-

⁵⁹ Ivi, p.71

⁶⁰ William Bechtel, *Filosofia della mente*, Bologna, il Mulino 1992, p.62

stano una durata nel tempo, per la loro esistenza dipendono dai soggetti che in alcuni casi li hanno costituiti; terzo punto, gli oggetti sociali che necessitano di una costruzione, dipendono da «atti sociali», la cui iscrizione costituisce l'oggetto. Nella classificazione di Ferraris, alcuni oggetti non hanno bisogno di iscrizione, altri la richiedono necessariamente; e allora che centra il telefonino, semplice, perché il telefonino è una macchina per scrivere.

Scrivere: come già è stato osservato, i telefonini sui tasti non hanno solo i numeri ma anche le lettere, e queste lettere servono per scrivere messaggi; ma all'occorrenza anche con i numeri si può mandare un messaggio. Hegelianamente Ferraris propone tesi-antitesi-sintesi.

Tesi: il telefono. La radio, la televisione facevano apparire la scrittura qualcosa appartenente a un tempo passato, mentre la voce e le immagini erano le vie del futuro. Ma ecco il punto "...la voce che circola a distanza con il telefono o la radio, così come l'immagine...sono protesi della scrittura e non un antitesi"⁶¹ Ferraris comincia analizzando l'oralità primaria e quella secondaria, ma a suo avviso questa teoria non regge mol-

⁶¹ Maurizio Ferraris, Dove sei? Ontologia del telefonino, Milano 2005 pp.75-76

to per quello che riguarda il suo discorso, a meno che non si scavi un abisso tra oralità e scrittura cioè una differenza di essenza.

Ad una prima considerazione non sembrano esserci grandi contrapposizioni: le società senza scrittura, traboccano di disegni, e infine storia e memoria non sono antitetiche, sembrano la stessa cosa. Probabilmente non si ha a che fare con differenza di essenza, anche perché è difficile trovare una società radicalmente priva di scrittura.

“Insomma, dietro un’analisi apparentemente neutrale c’è una gerarchia (la voce è più importante della scrittura) e un’assiologia (la voce è migliore della scrittura) che nascono dall’idea che la voce sia la vita e l’anima, e la scrittura la morte e il corpo”.⁶²

Per l’autore non è questione di capovolgere la gerarchia, ma di mostrare, piuttosto, quanto sia fragile questa distinzione.

Antitesi: l’è-mail. L’esplosione della scrittura è sotto i nostri occhi: computer, l’è-mail, il web, sms; è una opposizione apparente, in realtà si tratta di una continuità e Ferraris ce la descrive così : “Quando si tirava a indovinare il futuro, la scrittura era già lì. Era nelle tracce con cui gli animali marcano il territorio, nei dipinti delle grotte del neolitico, delle

⁶² Ivi, p.79

tombe egiziane, nei rotoli...Era nelle stesse pagine in cui i profeti profetavano...e offriva la modesta e immensa possibilità di registrare. A ben vedere, è questo il denominatore comune della e-mail, del web, del telefonino, ma anche della televisione, della radio, delle lettere...”.⁶³

Sintesi: il telefonino. Quanto esposto prima dall'autore, ci spiega la prevalenza del telefonino che unisce e assomma in se tutte le funzioni sin qui elencate e diventa lo strumento assoluto; e questa ultima affermazione dovrebbe far pensare soprattutto i filosofi che molto hanno argomentato sul computer e poco sul telefonino. Il dibattito sulla intelligenza artificiale, aveva portato a questa domanda fondamentale: «il lavoro che fa il computer può essere chiamato pensiero? E, inversamente, quello che noi chiamiamo pensiero si può spiegare con l'analogia dei computer?»

La conclusione del dibattito è stata che l'analogia può valere fino a un certo punto, poi la mente si rivela più complicata del computer e decisamente più affascinante. Quindi fine della storia, il computer non pensa, la meraviglia scompare; ma ecco il telefonino, la vera macchina me-

⁶³ Ivi, p.95

ravigliosa, e al di sopra di tutto questo l'esplosione della scrittura: scrivere al telefonino, scrivere camminando, mandare immagini.

“Il motivo di tutto questo è al solito molto semplice: lo strumento assoluto, il telefonino, è a portata di mano e sta nel palmo di una mano, è facile da trasportare e da nascondere”.⁶⁴

Insomma un simbolo di utilizzabilità e praticità. Il telefonino concentra tutto, si cercava un telefono senza fili e ci siamo imbattuti nello strumento assoluto, proprio perché a portata di mano e attagliato alla mano.

“A onor del vero filosofi come Anassagora, Aristotole e anche Hegel, sostengono che la macchina meravigliosa è la mano, strumento degli strumenti”.⁶⁵ Se l'uomo conta, lo sarà anche di più la mano alla quale spetta il grosso del lavoro e a un pugno di supporti, su cui si basa la tecnica. E qui c'è anche un pizzico di riforma della dialettica Hegeliana: il movimento dello spirito lascia il posto alla trasformazione della tecnica, quello che Heidegger avrebbe chiamato il *Gestell* che è praticamente quello che gli oggetti ci permettono di fare. Non c'è nessuno “spirito” che arriva da qualche parte facendo sì che un soggetto produca oggetti; è proprio al contrario, ci sono oggetti che dettano leggi ai soggetti. A

⁶⁴ Ivi, p.99

⁶⁵ Ivi, p.103

questo punto per Ferraris i conti tornano perché, egli afferma, è naturale pensare che prima ci sia la clava, poi la leva, poi la ruota, ecc.. mentre il trambusto causato dalla “*Fenomenologia dello Spirito*” ha avuto sempre un che di bizzarro. L’autore, ha cercato di illustrare l’essenza della tecnica e quindi l’iterabilità che trova la sua realizzazione nella scrittura. Ma come si realizza questa iterabilità?

“ La nostra anima assomiglia ad un libro in cui un interno scrivano annota pensieri e sensazioni e questo è il vero libro, giacchè tutto il resto (i supporti di cera, di papiro, di carta o elettronici) non sarebbe che l’imitazione della scrittura che ha luogo in noi”.⁶⁶ E invece tutto questo discorso viene revisionato, nel senso che mai l’anima si sarebbe pensata come un libro, se non ci fossero stati dei supporti: perciò le scritture esterne fanno sì che possano esistere le scritture dentro di noi; grazie al supporto, esterno a noi, si è dato un volto all’anima. Perciò la biblioteca, i giornali, il web sono espansioni di questa tabula, e le recenti riflessioni sulla mente estesa confermano l’ipotesi della tabula. Quello che l’autore vuole sottolineare è questa onnipresenza della tabula, dentro e fuori di noi. A questo punto del discorso, salta fuori l’umano, perché l’umano

⁶⁶ Ivi, p.106

infine è ineludibile. Sembra che il telefonino allontanasse l'esigenza di incontrarsi per comunicare, ma non ci si sposta solo per comunicare; l'autore ci fa notare che si prende l'auto per andare a trovare gli amici, e non è neanche solo questo, perché l'uomo ha bisogno di vedere il mare, le montagne, di cambiare clima. Abbiamo esigenze estetiche, di una cosa ci interessa anche di poterla vedere e toccare; e poi ci sono doveri morali, obblighi sociali. Questa cauta apologia dell'uomo solo per dire che l'assunto implicito dell'elogio della rete è che il nocciolo di tutto sia la comunicazione e che perciò la comunicazione sia tutto. Ma Ferraris ha forti dubbi in questo senso: comunicare non basta e per quanto riguarda la scrittura "perché non chiedersi se l'essenza dello scrivere, il suo *eidos*, non consista piuttosto nel registrare, d'accordo con l'intreccio fra l'iterazione e la tabula?"⁶⁷

Ma tiriamo, un attimo, le somme di quello che Ferraris ha detto sin qui:

- 1) Qualunque tipo di tecnica, abbisogna di una mano e di una tabula: la mano iscrive, la tabula registra permettendo così l'iterazione che è l'essenza della tecnica.

⁶⁷ Ivi, p.109

2) La mano può servirsi di protesi, siano esse clave, pugnali, penne, telefonini.

3) Anche la tabula ha bisogno di protesi tutti i supporti di questo mondo, dalla parete di una spelonca, alla carta, a un telefonino.

Perciò il telefonino è l'unico che riguarda mano e tabula, riesce a garantire entrambe le condizioni ed è la migliore macchina per scrivere: chiediamoci allora che cosa significa scrivere e se scrivere vuole dire essenzialmente comunicare.

Registrare, l'essenza della scrittura non è essenzialmente la comunicazione, bensì la registrazione. Come la mettiamo? Per chiarire che l'essenza della scrittura non si riduce alla comunicazione, Ferraris propone di confrontare due eventi: "Sumeri 3500 a.c. Pare che la scrittura più antica, appunto quella dei Sumeri, sia stata inventata per ragioni funzionali, per conservare la memoria di certi dati, infatti questi testi parlano di cereali e di ovini. Perciò i Sumeri avevano inventato la scrittura ma non avevano capito che la sua essenza non è registrare ma comunicare. "Prima si registra, poi si scopre che si può comunicare, e si diventa proprio intelligenti. Ma sarà vero?".⁶⁸ Hannover 2005 d.c. dove

⁶⁸ Ivi, p.113

si è svolta l'ultima fiera dell'informatica. L'articolo che ne parla porta un titolo degno di Derrida: «Oltre la voce, la rivoluzione del cellulare», e giù ad elencare tutto quello che un cellulare può essere, può fare, può diventare. Ma i telefonini di Hannover sono come i Sumeri registrano prima ancora di comunicare, e i mattoncini dei Sumari sono portatili e maneggevoli (Handy) proprio come quei telefonini più larghi che sono i palmari.

Perciò lo scrivere è essenzialmente registrare e poi comunicare; ma può servire anche per isolarsi da tutto e da tutti, perché, come dice Ferraris, chi ascolta musica in treno con il telefonino, o gioca, o guarda un film, non vuole comunicare un bel niente, vuole interrompere la connessione (tutto intorno a te) e starsene in santa pace.

Ma per l'appunto, io direi, il soggetto in questione ci ha comunque comunicato che non vuole comunicare; si comunica sempre qualcosa, anche se fossimo immobili e in silenzio. Secondo Ferraris, la tesi che la scrittura serve per registrare prima che per comunicare è applicabile, non solo ai telefonini e ai Sumeri, ma anche a tutto quello che ci sta in mezzo; e lo dimostra portando una serie di esempi che vanno da Robinson Crusoe, alla banca, alla registrazione di un esame, lista della spesa,

conseguimento di una laurea. Ma a guardarli bene questi esempi non è che mostrino la prevalenza della scrittura rispetto alla comunicazione o viceversa; direi piuttosto che comunque sono dei casi specifici e come tali richiedono la specificità di una cosa o di un'altra. Ma Ferraris richiama in causa Platone definendo quanto mai bizzarra la sua condanna della scrittura quando poi, invece, parla dell'immagine dell'anima come tavola scrittoria. Anche a volerla dire con Aristotele, un altro grande teorizzatore della "tabula rasa", il discorso sembra pendere più dal lato della comunicazione e la scrittura ha un ruolo subalterno rispetto alla comunicazione che risulta essere la cosa più importante.

Invece, suggerisce Ferraris, bisogna guardare alla registrazione e accorgersi che le idee impresse nell'anima, cioè nella tabula, sono scrittura, e quindi "lo scritto non si trova alla fine del processo come copia della parola in funzione comunicativa, ma all'inizio come registrazione delle idee. Quanto sta alla fine, nella teoria dell'espressione, si pone all'origine nella teoria della registrazione".⁶⁹ L'autore continua, citando Rousseau, Hegel, Lèvi-strauS e da ultimo Ignace j. Gelb.

⁶⁹ Ivi, p.118

Qual'è la morale di tutte queste storie? Che nella maggior parte dei casi, piace negare l'evidenza, cioè il fatto che l'*eidōs* della scrittura è la registrazione. Si fissa l'attenzione sulla funzione più evidente, per l'appunto la comunicazione e a questo punto la scrittura diventa una funzione gregaria. Ma c'è anche un'altra morale più interessante, ed è che l'autore distingue due sensi della scrittura: quello derivato, cioè della scrittura come supporto della parola in funzione comunicativa; e quello essenziale, della scrittura come registrazione che converrebbe chiamare come suggerisce Derrida, "*archiscrittura*", che sarebbe il sistema di iscrizione che si fa avanti con l'evoluzione dei telefonini e che non stà nelle lettere o nei tasti o nei messaggini, ma sta in quella tabula che è la sim card e poi nelle memorie sempre più potenti e capienti di cui si stanno dotando i telefonini in marcia verso il computer.

Bisogna stare attenti a questa distinzione; siccome comunicare è una cosa bellissima, allora c'è solo comunicazione, si proclama che siamo entrati nell'epoca della comunicazione e per giunta di massa. Ma, per esempio, la banca non potrebbe esistere senza registrazione, mentre può andare avanti benissimo senza comunicazioni (le banche sono un esempio forte per Ferraris).

Quando si insiste tanto sulla comunicazione, quello che si vuole rimuovere è che ci sia un'archiscrittura che registra i nostri pensieri, le nostre percezioni, i nostri atti. Perché, sembra chiedersi Ferraris, non riusciamo a liberarci da questo pregiudizio che fa della scrittura essenzialmente comunicazione? Chissà! Potremmo dire forse, perché comunicare ci piace più di scrittura come registrazione che ci fa pensare a qualcosa di statico, immobile, chiuso; e invece comunicare ci evoca un senso di apertura, di mobilità per l'appunto; con questo comunque, non si vuole qui dar vita a due probabili schieramenti: quello scritturazionista e quello comunicazionista.

Se ci liberiamo del pregiudizio di cui sopra, continua Ferraris, allora ci accorgeremo che la registrazione non è solo quella che si effettua su carta o computer, ma anche quella che avviene dentro di noi, nella tabula. La tabula è un trascendentale: cioè qualcosa che costituisce la possibilità di qualcos'altro. Dove Kant dice che la nostra esperienza nel mondo è resa possibile da due forme pure dell'intuizione, lo spazio e il tempo, più dodici categorie, Ferraris semplicemente si limita ad affermare che il mondo ha le sue leggi e le fa rispettare, ma queste leggi noi non potremmo conoscerle se non disponessimo di una struttura di registrazio-

ne. Ma cosa significa propriamente registrazione? Per capirlo seguiamo il filo della scrittura: anche quando mandiamo una mail, l'importante è che l'altro lo legga e perciò registri il messaggio. Ma c'è un altro fattore importante, la funzione-archivio, ha superato la funzione-comunicazione; lo dimostra un oggetto che serve solo per registrare e che è una via di mezzo tra la presenza fisica e il salvataggio in remoto: la chiavetta (o pen drive o memory stick). Se non serve per comunicare, cosa ne facciamo? Ovvio serve per registrare.

Il loro potere, quello della penna e del telefonino, deriva dal fatto che sono dotati di memoria, e per questo il telefonino svolge nel nostro sistema il ruolo dell'assoluto. A questo punto Ferraris cerca di equilibrare un po' le cose, si potrebbe dire, affermando che non si vogliono creare due storie, due sistemi separati. Insomma è davvero difficile separare in tutto e per tutto la comunicazione dalla registrazione; ci si potrebbe chiedere se un animale che marca il territorio sta comunicando o registrando! Probabilmente sta facendo entrambe le cose. Però, continua Ferraris, questa non è una ragione sufficiente per far svanire la registrazione di fronte alla comunicazione. Io credo che non si possa affermare che c'è stata o meno una volontà nel fare svanire la registrazione, pro-

tabilmente non è stata attenzionata come sta facendo l'autore in questo testo, perché la comunicazione ci coinvolge a tutto tondo; probabilmente l'oggetto telefonino, ci ha talmente abbagliati da non farci capire che tipo di oggetto è in realtà e a cosa mira. E in questo non possiamo che essere grati a Ferraris, che con tanta pazienza ha smontato questo oggetto per farci vedere che dentro c'è tutto il mondo, quello vero e non una favola o un'interpretazione.

Torniamo alla registrazione, che a parere dell'autore, ci mostra tre elementi particolarmente interessanti:

- 1) La possibilità di accumulare, cioè di capitalizzare
- 2) La possibilità di salvare
- 3) La possibilità di idealizzare, ossia di dare avvio a un processo di ripetizione indefinita.

Per chiarire il primo elemento, la capitalizzazione, l'autore si serve di una citazione dell'economista peruviano Hernando De Soto: "Il capitale nasce rappresentando per iscritto.... le qualità più utili dal punto di vista economico e sociale".⁷⁰ Ecco, anche qui la parola magica è iscrizione: in una economia avanzata ogni aspetto legato ai beni è accompagnato da

⁷⁰ Hernando De Soto, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in occidente e ha fallito nel resto del mondo*. Milano, Garzanti, 2001

una scrittura, un documento che ne attesta la proprietà e il valore, ed è in questo modo che si dà origine ad un sistema di rappresentazioni che appunto rappresenta le cose mute. I paesi con una economia poco avanzata sono privi di questo sistema di rappresentazione in poche parole mancano di registrazione, di documentalità e questo fa sì che un bene non può fungere da garanzia per un prestito, o come investimento. Per quanto riguarda il nostro argomento, la capitalizzazione non rappresenta solo una funzione economica, ma vale per tutto: e nello specifico riguarda la nostra conoscenza, le nostre informazioni, quel saper senza il quale «l'uomo non andrebbe tanto lontano». Alla base di questa capitalizzazione c'è sempre una scrittura: la registrazione.

Il secondo elemento è: salvare. Questo salvare è il presupposto della capitalizzazione a cominciare dai Sumeri fino a quella che abbiamo in testa. Dobbiamo salvare informazioni, conoscenze, fogli che scriviamo noi. Salvare in rete così diventa simile a salvarsi in rete. «Le protesi moderne» ci consentono di salvare molto materiale, consentono di scrivere e cancellare più facilmente, o anche modificare quello che si è scritto. Questo per Ferraris è un aspetto molto importante e coglie qui l'essenza della scrittura che consiste in due prestazioni: tracciare e can-

cellare che sono poi le due funzioni che Freud (mancava all'appello) assegnava alla mente. Però queste due funzioni della mente non sono completamente applicabili alla carta perché non si può cancellare completamente senza lasciare traccia. Mentre nel computer e nel telefonino questo avviene. Ultimo elemento: Idealizzare. Ora proprio questo discorso del poter salvare, lontano, da qualche parte, «in remoto», se proprio non è l'immortalità ci si avvicina: ed è quello che filosoficamente si chiama «idealizzazione». Il nocciolo della riflessione è questo: “la stretta connessione tra idealità e iterabilità suggerita da Derrida”.⁷¹

In sintesi il ragionamento è questo: in linea di principio, un'idea è un'entità dipendente nel senso che può continuare ad esistere anche se chi l'ha pensata, smette di pensarla. Ma non per questo bisogna asserire che l'idea è «spirituale» perché allora dipenderebbe da un atto psichico di un singolo; ed ecco che Derrida ci invita a non concentrarci sul carattere spirituale dell'idea, ma a considerare la circostanza che un'idea deve risultare indefinitamente iterabile; la possibilità di ripetere ha inizio nel momento in cui si istituisce un codice la cui forma archetipica è proprio il segno scritto, la traccia che può ripetersi anche in assenza del

⁷¹ Maurizio Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano 2005 p.132

suo autore. Ma a questo punto Ferraris ci fa notare che qualcosa è sfuggito a Derrida; perché “se l’idea come entità ontologica può sussistere anche senza un’iscrizione corrispondente”, le cose non vanno così per gli oggetti sociali dove, per esempio, una promessa non registrata da nessuno propriamente non c’è.

Dopo tutto questo gran parlare di «iscrizioni» arriviamo ad un altro punto importante che per Ferraris va messo in chiaro: la verità non può fare a meno di oggetti. Per affrontare questo punto Ferraris parte prendendo in esame un conflitto tra teorie della verità: “quella di un intelligente antenato del post moderno, Williams James, e quella predominante nell’ambiente in cui si è formata la teoria dell’oggetto di Alexius Meinog. Bertrand Russel aveva imputato William James, di essersi inventato una «verità transatlantica»”⁷²; per illustrare questa verità Ferraris riporta un passo di James tratto da una conferenza del 1908: «il pragmatismo non è una riedizione del positivismo, ma mette l’accento sulla sola azione, nè si rivela incapace di riconoscere verità che sfuggono dal campo della nostra esperienza siano esse il mal di testa di un nostro amico o Dio. Tanto è vero che Dio è necessario per il pragmatista.. serve

⁷² Ivi, p.138

per dare un senso all'universo...allo stesso modo...non saremmo contenti di avere a che fare con una fidanzata automatica...»L'inghippo sarebbe proprio qui nella fidanzata automatica che James, poi, non ammette più. Invece per la sua teoria, se ha ammesso Dio deve ammettere anche la fidanzata automatica; perché la sua teoria, se applicata, ci permette di credere ai sentimenti della fidanzata meccanica: "Vere sono quelle idee che possiamo assimilare, convalidare, corroborare e verificare. Le idee cui non è possibile fare tutto questo sono false".⁷³

Se poi ha rifiutato la fidanzata automatica è perché saggiamente ha riconosciuto, che le cose nel mondo non sono fatte necessariamente per corroborarci. Secondo l'analisi che compie Ferraris, James in qualche modo ammette la nozione tradizionale della verità come corrispondenza della proposizione alla cosa, solo non sa in cosa può consistere questa corrispondenza. L'autore continua così: "la compresenza di un teoria della verità come *adaequatio* e della Verità come felicità pone un serio problema, appunto perché non sempre il mondo ci sorride. Considerando questa circostanza, gli ermeneutici che sono filosofi un po' meno onesti di James, sono passati direttamente a una teoria della verità come

⁷³ Ivi, p.137

apertura, come progetto”.⁷⁴ Che per Ferraris suona così: mi conviene credere e dare un senso, altrimenti smetto di avere un senso io stesso e tutto quello che faccio. Qui il nesso verità-felicità sembra abbastanza stretto e perciò conviene approfittarne e per meglio rendercene conto l’autore ci introduce sinteticamente Quine, in una nota che io voglio riportare: «...Quine un autore lontano anni luce da Heidegger ma influenzato dalla tradizione pragmatista. La verità non è *adaequatio intellectus et rei*, bensì inserimento del dato... in un contesto, nello schema della fisica, come migliore degli schemi concettuali. Non siamo molto lontani da Gadamer (1960) che più o meno fa lo stesso, tranne che, al posto della fisica, mette la tradizione, e al posto degli schemi concettuali il linguaggio». ⁷⁵

Se sottoponessimo il tutto ad una macchina della verità, che verità rivelerebbe? La verità come progetto o la verità come *adaequatio*? Anche qui sarà difficile schivare *adaequatio*. Insomma non si salva nessuno in questo senso, né i postmoderni, né gli ermeneutici “non si può impugnare seriamente una verità se non in nome di un’altra verità, di una ve-

⁷⁴ Ivi, p.138

⁷⁵ Ibidem

rità vera, e non di una mezza verità o di una non verità. E una verità vera è una verità oggettiva, cioè ha a che fare con oggetti”.⁷⁶

Insomma l’ultima parola va all’oggetto e non al soggetto, perché è l’esperienza che certifica la verità di fronte all’urto dell’oggetto. Il punto su cui Ferraris vuole portare la nostra attenzione è che: pragmatisti, ermeneutici, postmoderni, sono privi di una teoria dell’oggetto.

Teoria che invece, come sappiamo, è stata pensata e scritta a Graz, nel 1904, da Alexius von Meinong.

L’autore continua: “una buona teoria dell’oggetto e il solo modo per sottrarre l’oggetto alle teorie che lo disfano e lo trasformano.....così come, d’accordo con Twardowski....una buona distinzione tra l’atto di pensare qualcosa e l’oggetto che viene pensato è il solo modo per non perdere il mondo”.⁷⁷

Costruire: si è già detto in precedenza che la scrittura non è solo una forma di comunicazione, ma costituisce anche una forma di registrazione che riportata nella sfera degli oggetti sociali, l’autore suggerisce di chiamare «iscrizione». Un’iscrizione, che come abbiamo visto, permette tante cose: archiviazione, capitalizzazione, idealizzazione. Cioè la costi-

⁷⁶ Maurizio Ferraris, Dove sei? Ontologia del telefonino, Milano 2005 p.140

⁷⁷ Ivi, p.142

tuzione di oggetti sociali. Questo è il senso in cui iscrivere equivale a costruire. Tra le differenze che incorrono fra oggetti fisici (e ideali) e oggetti sociali, l'autore ne mette in evidenza due. L'esistenza: gli oggetti sociali esistono solo se (1) si dà un atto, foss'anche, tacito, che vincoli almeno due persone e se (2) sussiste un'iscrizione.

La seconda differenza riguarda l'oggettività, nel senso che pur dipendendo dai soggetti, non sono soggettivi; e questo è stato un punto spesso frainteso perché evidentemente c'è confusione sul significato di «soggettivo». Il materiale con cui abbiamo a che fare si compone di tre elementi:

atti: deliberazioni che riguardano almeno due persone e che presuppongono delle intenzioni. Ma riguardo alle intenzioni Ferraris non ha le idee chiare perché appunto non sappiamo se siamo liberi o necessitati meccanicamente, non sappiamo se un'azione compiuta per invidia, ripicca, o imitazione sia una azione intenzionale.

oggetti: gli atti producono oggetti;

iscrizioni: questi oggetti richiedono come condizione necessaria una registrazione idiomatica. Ma nel fenomeno delle iscrizioni possiamo distinguere quattro elementi: 1)Tracce: qualunque cosa che può valere

so dai pregiudizi filosofici, che contribuiscono a fare svanire gli oggetti sociali, di fronte ai più rispettabili oggetti fisici e ideali. Secondo Ferraris due, fra questi pregiudizi, si sono rivelati cruciali: la prospettiva cartesiana per cui tutto ciò che non rientra nella *epistemè*, va ascritto alla *doxa* e quindi alla opinione, alla interpretazione; secondo, l'assunto Kantiano che fa rientrare azioni e motivazioni nella sfera della soggettività come mondo intelligibile separato dal mondo sensibile. Ecco un punto cruciale del discorso di Ferraris, recuperare e dimostrare, l'autonomia degli oggetti sociali dai soggetti; "I pensieri nella mente delle persone, sono diversi dagli oggetti sociali che sono pubblici".⁷⁸ Per svolgere questo discorso si avvale del pensiero del filosofo Thomas Reid (1710-1796); il quale aveva riconosciuto la specificità degli atti sociali che non sono individuali e comportano l'intervento di almeno due persone. E questo è l'approccio che piace a Ferraris perché Reid definisce gli atti sociali senza fare riferimento alla storia e allo spirito. La proposta di Reid, piace a Ferraris, in quanto si caratterizza per un solido realismo, e perciò rispecchia in pieno il suo pensiero. Reid parla di "realismo naturale", cioè esiste una realtà fisica che non è intaccata da fatti

⁷⁸ Ivi p.161

sociali e la percezione si riferisce ad un oggetto che è distinto dall'atto che lo percepisce. Questo realismo calza a Ferraris come un guanto, perché su questa realtà indipendente si impone un mondo di operazioni sociali che non ha niente di costitutivo rispetto a un mondo fisico, ma ha una propria autonomia. Per fare un esempio, l'autore si richiama al caso di una promessa, che tradizionalmente era concepita come manifestazione della volontà; per Reid invece, come anche per lo stesso Ferraris, è costruzione di un atto sociale oggettivo: le tesi di fondo sono due: 1) la promessa è praxis, azione; perché un soggetto può ascoltare, giudicare, ricordare ecc. e tutto questo senza l'intervento di un altro soggetto e quindi questi sarebbero degli atti solitari. Ma quando un soggetto fa una domanda per sapere o testimonia un fatto, o fa un contratto, questi sono atti sociali della sua mente e non possono esistere senza l'intervento di un altro soggetto che recita una parte nel compimento di questi atti. Questa è la differenza tra un atto mentale e uno sociale. 2) L'atto sociale necessita in modo essenziale di una espressione. Reid afferma che nelle operazioni sociali, l'espressione è essenziale; un'operazione sociale non può esistere senza che sia espressa in parole o segni e perciò note all'altra parte.

Proprio qui si aggancia Ferraris: ciò che per Reid sono parole e segni in Ferraris diventano tracce registrazioni, iscrizioni e idiomi.

Ancora una volta il ruolo dell'iscrizione si rivela, per così dire, fondante.

Ma il cammino in questo senso prosegue e arriviamo alla teoria degli enunciati performativi, la quale ha il pregio di isolare quegli enunciati che non descrivono le cose, ma li producono. Questa teoria è stata formulata da Austin, vediamola nel lavoro proposto da William Bechtel: “L'idea di trattare l'uso del linguaggio come un tipo di azioni fu elaborata da J.I. Austin. In alcuni casi dei suoi primi lavori. Austin difese la distinzione tra enunciazioni performative, come dare un comando, e enunciati constatativi...Austin rivolse la sua attenzione al primo genere di espressioni che...implicano l'uso del linguaggio per provocare delle azioni. Egli riteneva che tali modi di usare il linguaggio costituissero della azioni...Austin distingue tre generi di atti linguistici che possono essere compiuti nel pronunciare parole: gli atti locutivi, illocutivi, e perlocutivi”.⁷⁹

Quello che centrerebbe il discorso di Ferraris qui sarebbero gli atti illocutivi; ma l'autore sembra non considerare questo aspetto e supera que-

⁷⁹ William Bechtel, *Filosofia della mente*, Bologna, il Mulino 1992, p.47

sta teoria affermando che, l'analisi degli atti linguistici proposta da Austin, infine non è sufficiente perché la formulazione degli atti sociali è centrata sull'espressione linguistica, e perciò non rende conto di operazioni che possono avvenire in forma tacita. Non solo ma, aspetto questo quando mai decisivo per Ferraris, viene messo in ombra un punto fondante e cioè il ruolo dell'iscrizione nella costruzione della realtà sociale. Un atto sociale dà vita a un oggetto sociale, quindi costituisce non solo praxis, ma anche una poiesis, vediamolo

Oggetti: scrive Ferraris: "L'atto non è semplicemente un fare; oltre a se produce un oggetto, cioè costituisce un'entità che gli può sopravvivere...Nella terminologia valorizzata da Aristotele, si tratta...di una poiesis. Se io prometto qualcosa, compio un atto che va al di là della pura descrizione (ed è per l'appunto una praxis) ma, al di là di questo, costituisco anche un oggetto, la promessa (e dunque si tratta di una poiesis)."⁸⁰ A questo punto lo studioso che viene chiamato in causa è il filosofo tedesco Adolf Reinach (1883-1917).

Il discorso è questo: se viene fatta una promessa, insieme a questa fa ingresso nel mondo qualcosa di nuovo cioè da un lato abbiamo una prete-

⁸⁰ Maurizio Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano 2005 p.166

sa, dall'altro un'obbligazione; che tipo di entità sono queste? Allora Reinach sviluppa una teoria degli enti giuridici come tipi peculiari di oggetto, nel senso che non sono situati nello spazio, ma sono collocati nel tempo, perché una promessa inizia in un certo momento e prima o poi si dovrebbe estinguere. Perciò ci dice Ferraris: "E' a questo punto che gli atti hanno incominciato a venire riconosciuti come produttori di oggetti".⁸¹ Ma Ferraris ci fa notare anche, che Reinach punta più sui «types» che non sui «tokens», perciò non punterebbe proprio sull'oggetto sociale effettivo; per questo anche questa teoria richiederà degli aggiustamenti che avverranno nell'ultima parte del libro.

Siamo sul versante di un realismo di sfondo che per l'autore costituisce un requisito importante nella costituzione di una ontologia degli oggetti sociali. Realismo inteso più come prospettiva di ricerca che non come una teoria scientifica che richiederebbe il conforto della fisica.

Iscrizioni: che cosa manca in tutto questo impianto? Le «iscrizioni» per l'appunto. Solo Derrida si era accorto di questo. Se per Reid, gli atti solitari possono esistere ed essere completi senza aver bisogno di essere espressi, o noti a qualcuno, per Ferraris non si da operazione sociale

⁸¹ Ivi, p.167

senza espressione, senza parola o segno, e senza essere nota a qualcuno. Ma non basta che siano note per un istante. Vanno tenute a mente e perciò registrate. Ecco, a giudizio di Ferraris, cosa non hanno tenuto in considerazione tutte le teorie presentate sinora: la necessità delle iscrizioni, che siano idiomatiche. “I soggetti sono, almeno legalmente, responsabili di atti che producono oggetti. Come? Attraverso l’iscrizione, che è proprio l’aspetto solo accennato da Reid, sottovalutato da Austin...e trascurato da Reinach, concentrato sulla forma a priori dell’oggetto.”⁸² A questo punto del discorso abbiamo l’oggetto, (registrato), ma cosa differenzia per esempio, quel matrimonio dall’altro? Cosa definisce l’identità di questo oggetto? L’idiomaticità, «il modo di presentazione individuale», la sua specifica forma di registrazione. L’autore proprio su questo ora vuole richiamare l’attenzione, rifacendosi, come sempre, a teorie filosofiche più o meno recenti. “Alla fine dell’Ottocento, distinguere l’atto dal modo di presentazione e dall’oggetto fu una mossa necessaria per replicare allo psicologismo cioè alla riduzione della logica alla psicologia”.⁸³ L’autore segue la formulazione proposta da Twardowski: eccone lo schema:

⁸² Ivi, pp.168-169

⁸³ Ivi, p.170

ATTO	PROCESSO PSICHICO
CONTENUTO	ISCRIZIONE IDIOMATICA
OGGETTO	IDEA COMUNE

Ma occorre riformare Twardowski, perchè?

Perchè quest'ultimo parlava di processi che avvengono solo nel pensiero delle persone, mentre Ferraris parla di oggetti che si danno nel mondo sociale anche se a volte la loro iscrizione può restare solo nella testa delle persone. Ma stanno parlando della stessa cosa? No! Allora perché Ferraris tira in gioco Twardowski? Per l'iscrizione. "quell'iscrizione che può, ma non necessariamente deve, essere esterna...ha la caratteristica di essere idiomatica, deve avere una determinata grafia o avvenire nella testa di quella persona e non di un'altra".⁸⁴ L'idioma ha comunque le sue regole, se uno scrivesse il proprio nome con un normografo o lo cambiasse ogni volta quella non sarebbe più la sua firma.

Morale: "perché ci sia un atto sociale, dall'ordinazione in un bar all'ordinazione di un sacerdote, ci vuole un'iscrizione, e bisogna che sia idiomatica: che sia cioè conforme sia a un rituale, sia a un identità".⁸⁵

Ecco il risultato della riforma operata da Ferraris su Twardowski:

⁸⁴ Ivi, p.172

⁸⁵ Ivi, p.173

ATTO	SOCIETA' IN MINIATURA
ISCRIZIONE	CONTENUTO IDIOMATICO
OGGETTO	RIFERIMENTO DELL'ISCRIZIONE

A questo punto l'autore, ha tutto il materiale per formulare una teoria della costruzione degli oggetti sociali. Perché ci sia una realtà sociale abbiamo visto che occorrono tre ingredienti: atti, soggetti, iscrizioni. E in quando a dire che cosa è un oggetto sociale, vale questa formula: **oggetto =atto scritto**. Dove l'oggetto è una promessa, un debito ecc. l'atto è quello che avviene almeno tra due persone, l'iscrizione è la registrazione idiomatica dell'atto, su un foglio di carta, con una stretta di mano, anche nella tabula che hanno in testa i due contraenti.

A questo punto, prima di passare all'ultima parte del libro, voglio evidenziare alcuni punti: Ferraris parla di esplosione della scrittura [proprio in un'epoca così tecnologica], una scrittura da sempre sotto i nostri occhi e proprio per questo passata inosservata. Allora il discorso potrebbe anche essere così: viviamo da sempre nella scrittura e perciò nella traccia, così come da sempre siamo in una pre-comprensione che ci guida nella comprensione. Ferraris qui mostra dal profondo le sue tracce ga-

dameriane, se anche la tradizione come memoria è registrazione. L'affermazione che dice: «la verità non può fare a meno di oggetti» lo porta, invece, lontano anni luce rispetto all'altro maestro, Heidegger, per il quale la verità è svelamento, non nascondimento. Troviamo in Ferraris una interpretazione motivata oggettivamente e non soggettivamente e questo aspetto lo allontana da Gadamer per il quale il comprendere è fusione di orizzonti. Ma lo allontana ancora da Heidegger che svolge un'analisi del soggetto e siamo perciò, sul versante di una analitica esistenziale, dove non c'è teoria degli oggetti ma la ricerca dell'essere o meglio del senso dell'essere; Ferraris si chiede invece, come mai nessuno ha mai tirato fuori una teoria seria sugli oggetti.

Ed è proprio questa lacuna che l'autore sta cercando di colmare con la sua teoria esposta in questo testo; anche se ha centrato in modo particolare gli oggetti sociali.

Allora se si ponesse la domanda: che tipo di ermeneutica abbiamo qui? La risposta non potrebbe che essere: ermeneutica della registrazione-iscrizione, perciò della fisicità, dell'oggetto; che sembra essere davvero il dato forte.

2.2 TESTUALISMO DEBOLE

In questa seconda parte del testo, Ferraris mette alla prova la sua teoria confrontandola con le teorie esistenti che l'autore compendia in quattro tipologie, vediamole:

<u>REALISMO FORTE</u>	<u>TESTUALITA' FORTE</u>
Gli oggetti sociali sono solidi quanto gli oggetti fisici	Gli oggetti fisici sono socialmente costruiti
<u>REALISMO DEBOLE</u>	<u>TESTUALISMO DEBOLE</u>
Gli oggetti sociali sono Costruiti su oggetti fisici	Gli oggetti sociali sono costruiti da iscrizioni (Piccoli oggetti fisici) idiomatiche

Per i nomi “realismo” e “testualismo” l'autore segue un suggerimento di Rorty che contrappone filosofi che credono che gli oggetti esistono indipendentemente dai soggetti, e filosofi che credono che gli oggetti dipendano dai soggetti proprio come un testo può dipendere da un'autore, gli aggettivi forte e debole indicano il grado di assunzione.

Ferraris, allora, ci propone questa esemplificazione:

- 1) Il realismo forte è stato sostenuto, in opposizione al positivismo giuridico, da Reinach.

- 2) Il testualismo forte è stato professato dai postmoderni, il cui capofila è Foucault
- 3) Il realismo debole è stato contrapposto ai post moderni da Searle
- 4) Il testualismo debole è stato proposto da Derrida, che passa per post moderno ma, come vedremo, non lo è.

I punti rilevanti nel realismo forte, di cui Reinach è l'emblema sono tre: il primo è il fatto che la realtà incorpora al proprio interno non solo oggetti fisici, ma anche oggetti di ordine superiore.

Il secondo è che questi enti costituiscono degli a priori materiali, cioè possiedono lo stesso carattere necessitante che la tradizione forniva alla logica.

Il terzo, che è anche il più audace, è che in questi enti sono inclusi i valori, che si troverebbero negli oggetti prima che nelle menti.

Detto questo Ferraris ne esamina i pro e i contro. I punti a favore sarebbero, intanto il fatto che il realismo coglie una solida evidenza nel senso che, ovunque noi ci troviamo collocati nel mondo, troviamo sempre connessioni oggettive ineludibili e per gli oggetti sociali non va diversamente: "nell' approccio con gli oggetti sociali abbiamo a che fare con dimensioni spaziali e temporali che orientano e limitano la forza della

convenzione”.⁸⁶ Ma l’ontologia sociale di Reinach, in fondo, risulta povera perché si rivolge unicamente a questioni di diritto a priori, egli in realtà non ha mai elaborato una teoria di altri oggetti sociali diversi da quelli del diritto. Ferraris conclude allora che il modello di Reinach anche se si presenta interessante per il fatto che smentisce il paradigma soggettivistico, presenta due difetti principali:

Il primo è che quello di Reinach si rivela come una massima del tipo «non pensare che le leggi siano il mero frutto della soggettività» e quindi non è uno strumento positivo per la costruzione di una teoria degli oggetti.

Il secondo, e questo è il motivo fondamentale per Ferraris, è che Reinach ha puntato tutta la sua attenzione sull’oggetto, considerando poco l’atto, e trascurando completamente l’iscrizione che per Ferraris è discriminante per un oggetto sociale. Perciò il realismo forte non funziona come teoria perché non reifica. Veniamo al testualismo forte. “Il problema più serio del testualismo forte è che, escludendo per dogma l’eventualità di una *adaequatio*, tra l’intelletto e la cosa (giacché nulla

⁸⁶ Ivi, p.188

esisterebbe al di fuori del testo), risulta *ex hypothesi* immune da possibilità di falsificazione”.⁸⁷

Ferraris definisce questa situazione psicoanalitica. Egli ci mostra come con due mosse e uno scacco matto gli oggetti sociali vengono eliminati nel momento stesso in cui vengono scoperti: la prima mossa dovrebbe averla fatta Dilthey, che con la teoria generale delle scienze dello spirito, qualifica gli oggetti come «spirito oggettivo» che si sedimenta in istituzioni ma a questo punto entrerebbe in campo l’interpretazione storica e di conseguenza gli oggetti prenderebbero a farsi umbratili; e siccome le scienze dello spirito hanno come «ufficio» il comprendere, che è questa forma di immedesimazione in cui un oggetto si traspone in un altro soggetto, a questo punto si dissolve l’oggetto sociale. La seconda mossa, a detta di Ferraris, è quella avviata da Heidegger il quale intuisce che gli oggetti non si darebbero in assenza di persone che credono nella loro esistenza, ma conclude assumendo che ciò che è dipendente da un soggetto è soggettivo e quindi infinitamente interpretabile. L’ermeneutica e il post moderno si limitano a radicalizzare questa fallacia. Per Gadamer, con una totale assunzione del naturale nel sociale,

⁸⁷ Ivi, p.194

l'essere si riduce al linguaggio; e per Foucault il sociale, anche quando si applica allo studio della natura, è pura manifestazione di volontà di potenza".⁸⁸

A questo punto ogni oggettività si rivela soggetto-dipendente e perciò infinitamente interpretabile. Veniamo allo scacco matto: qui entrano in campo post moderni e relativismo. Se il relativismo viene attuato con buon senso, si rivela l'unica teoria praticabile in etica, ma a patto che si disponga di una teoria dell'oggetto. "...i postmoderni sono giunti alla conclusione iperbolica e falsa che tutto, dalle teorie scientifiche alla percezione ordinaria del mondo, è socialmente costruito...ciò che è socialmente costruito è puramente relativo e anzi soggettivo."⁸⁹

Quello che si è rivelato un errore fondamentale, per il testualismo forte, non è tanto il relativismo, quanto la critica della oggettività. Ferraris afferma che solo con una buona teoria dell'oggetto, si può essere relativisti in maniera non arbitrata perché capiamo a quali oggetti ci riferiamo. Comunque nella tripartizione di Atto-Oggetto-Iscrizione, viene ad evidenziarsi una valorizzazione esclusiva dell'atto, venendo a mancare l'oggetto e la iscrizione. Anche qui il discorso non funziona.

⁸⁸ Ivi, pp.197-198

⁸⁹ Ivi, p.199

Passiamo perciò al realismo debole e vediamo come funziona. Il primo problema da risolvere è sapere che cosa tiene unito l'oggetto sociale e l'oggetto fisico, come nel caso dell'esempio riportato da Searle: il prezzo e la birra, la banconota e il pezzo di carta di cui è fatta.

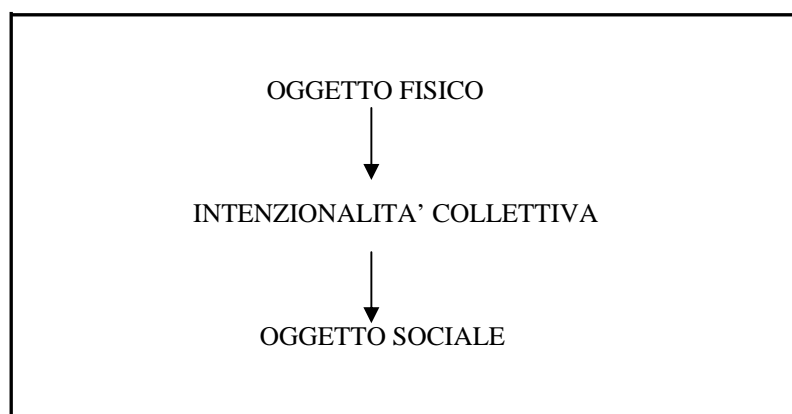
Ferraris allora sintetizza l'idea di Searle in questa formula:

X CONTA COME Y IN C
DOVE:
X =OGGETTO FISICO
Y =OGGETTO SOCIALE
C =CONTESTO
“CONTA COME” = INTENZIONALITA' COLLETTIVA

Spiegata funziona così: per far sì che un pezzo di carta colorata (oggetto fisico) si trasformi in una banconota (oggetto sociale) si assegna una funzione, applicando la regola: x (il pezzo di carta) conta come y (banconota) in un contesto c (un determinato stato in un determinato momento). Questa assegnazione di funzione avviene tramite regole «costitutive», che sono diverse da quelle che Searle chiama «regolative» in quanto non portano ordine in una situazione che potrebbe esistere indipendentemente dalle regole, ma la situazione viene posta in essere proprio dalle regole, l'autore chiarisce questo portando l'esempio chiarifi-

catore, del gioco degli scacchi. Si può dire allora che le regole che presiedono ad una assegnazione di funzione costruiscono sopra gli oggetti fisici, gli oggetti sociali. Inoltre Searle osserva che una funzione, assegnata pur derivando da regole, non risulta convenzionale.

I vantaggi di tutto questo sono che, intanto si è eliminata la visione convenzionale degli oggetti sociali e poi che gli oggetti sociali si sono radicati sia nelle regole che li costituiscono sia negli oggetti fisici che li supportano in qualità di *inferiora*. A questo punto, osserva Ferraris, se l'intenzionalità collettiva nella teoria di Searle ha la stessa funzione dell'atto nella terminologia di Twardowky-Meinong e quindi l'oggetto fisico costituisce il supporto dell'oggetto sociale, la ontologia sociale di Searle presenta questo tipo di struttura:



Ma neanche così le cose sembrano abbastanza chiare: nella teoria della intenzionalità collettiva viene privilegiato l'atto, in quella dell'oggetto sociale che sopravviene a quello fisico, l'oggetto.

La tricotomia Atto-Contenuto-Oggetto si semplifica nella dicotomia Atto-Oggetto. Ma la teoria di Searle è tormentata da almeno due problemi: con l'atto e con l'oggetto. Per quanto riguarda l'atto, Ferraris con un altro dei suoi esempi ci mostra come un prato genera un campo da calcio grazie alla intenzionalità collettiva. L'autore ci chiarisce anche nella nota a pie di pagina come il termine sia stato coniato prima di Searle, ed esattamente dal filosofo finlandese Raimo Tuomela.

Searle si riferisce alla intenzionalità come campata centrale del ponte che va dalla fisica alla società; e la mossa decisiva è un'imposizione intenzionale collettiva di funzione su entità che non possono svolgere quelle funzioni senza quell'imposizione. Restando sempre nell'esempio del calcio, c'è un altro fattore da tenere presente "è solo all'interno di un sistema di regole condivise da tutti (spettatori, arbitri, giocatori) che può avere senso fare un gol".⁹⁰ Questo però, aggiunge Ferraris, non vuol dire che le altre individualità spariscono nel confronto. Sono gocce che

⁹⁰ Ivi, p.217

esistono solo se c'è un mare. Fin qui tutto chiaro, e possiamo dire, afferma Ferraris, che il campo di pertinenza degli oggetti sociali coincida con quello dei contenuti intenzionali. Ma se cominciamo a porci qualche domanda in più comincia a sorgere qualche problema:

- 1) che cos'è esattamente l'intenzionalità collettiva
- 2) Può realmente gettare un ponte tra il fisico e il sociale
- 3) Se è in grado di spiegare tutta la realtà sociale
- 4) Dove sia quell'intenzionalità

Per quanto riguarda il primo punto e cioè la natura di questa intenzionalità, il fatto che ne sono stati localizzati i neuroni non ci dice che cosa sia. Ferraris intravede nell'ipotesi di Searle lo "spirito oggettivo" di Dilthey. Per il secondo punto, la possibilità di gettare un ponte tra il fisico e il sociale, è ancora peggio. Le molecole non possiedono fini e non armonizzano il fisico e lo psichico; siamo noi che attribuiamo un fine al mondo. Il fine risulta utile in senso esplicativo, ma non si può sostenere che l'intenzionalità collettiva costituisca l'origine degli atti sociali. Per quanto riguarda il terzo punto, la generalizzabilità dell'ipotesi, l'autore si chiede se funzioni davvero in tutti i casi e si rifà al discorso di Bratman (collega di Searle) il quale teorizza che l'intenzione di un soggetto

non si somma semplicemente all'intuizione di un altro soggetto; il legame tra le intenzioni non è semplicemente cognitivo, le intenzioni sono interrelate.

Quello che Ferraris comunque trova manchevole in Bratman è che non dice cosa sia una regola, e come funziona. Ma l'intenzione collettiva (e in genere) non spiega proprio il paradigma di oggetto sociale privilegiato da Searle, ossia il denaro. Il carattere di intenzionalità per la moneta non è certo, perché come ha osservato l'economista austriaco Carl Menger (1840-1921) il denaro è sorto in modo inintenzionale in quanto è stato il risultato di altre azioni intenzionali. Veniamo all'ultimo punto, dov'è l'intenzionalità collettiva. La domanda risulta cruciale perché per quello che riguarda il mondo sociale non c'è entità senza identità ma soprattutto non c'è identità senza residenza. Se la domanda è dove si trova la intenzionalità individuale, sia come rappresentazione che come volizione, la risposta è : nella testa. La situazione però diventa ardua quando la domanda riguarda l'intenzionalità collettiva. Ferraris afferma che «se cerchiamo di svelare l'arcano» l'intenzionalità collettiva è deposta nei testi. E questo è un aspetto che Searle ha trascurato.

Affrontiamo ora il problema con l'oggetto che si presenta in maniera duplice: come dall'oggetto fisico si arriva all'oggetto sociale e come dall'oggetto sociale si arriva ad individuare un oggetto fisico.

Per la questione del passaggio dal fisico al sociale Searle propone tre esempi: Il primo riguarda la trasformazione di un muro in un confine, e questo è facilmente intuibile.

Il secondo esempio, riguardante la marcatura del territorio, è stato poi abbandonato da Searle; ma per Ferraris invece è questo il punto che diventerà centrale nella teoria dell'iscrizione.

La marcatura del territorio da parte degli animali non costituisce un limite fisico, la traccia è un odore, nasce come segno blandamente fisico ma intensamente sociale. Per Ferraris questo era davvero un buon esempio perché rivelava come i confini stabiliti da una decisione siano indifferenti a ciò che li implementa fisicamente, e in questo senso non ci sarebbe differenza tra una traccia olfattiva e la muraglia cinese.

Searle avrebbe potuto così spiegare quegli oggetti che non possiedono una controparte fisica; come per esempio un debito che rinvia ad un'assenza. Per Ferraris invece la traccia è il tramite perfetto perché essendo presente rinvia nello stesso tempo ad un'assenza, non solo, in una

nota l'autore ci fa notare come nella tripartizione Atto-Contenuto-Oggetto, la traccia diventa contenuto perché è la firma dell'animale. Nell'esempio successivo che è quello della moneta Ferraris non si sofferma molto.

Consideriamo ora la questione del passaggio dal sociale al fisico. Ora è facile affermare che una banconota è anche un pezzo di carta e che un presidente è anche una persona. Fin qui il ritorno da y (sociale) a x (fisico) fila liscio. Tuttavia ci sono situazioni diverse che hanno generato difficoltà prima ancora della teoria sociale di Saerle, a questo proposito abbiamo altri tre esempi.

Il primo riguarda lo stato, e l'autore si richiama all'affermazione di Heidegger "anche uno stato è. In che cosa consiste il suo essere?" In effetti non è per niente facile indicare quali oggetti fisici costituiscono l'essere dello stato. Se considerassimo la domanda come vaga o sgrammaticata, allora dice Ferraris dovremmo chiederci in base a cosa affermiamo che l'Ambasciata Italiana a Bucarest è parte della Repubblica Italiana e non della Romania. Qui per Ferraris sta il nocciolo della questione ovvero della sua ontologia sociale: il fatto che un'entità così rile-

vante per la vita di tutti, non si è mai vista, nè a occhio nudo, nè al microscopio.

il secondo esempio chiama in causa quello che Ryle aveva battezzato come «il dogma dello spettro nella macchina». Per sintetizzare, l'ipotesi fornita da Ferraris in ambedue gli esempi, sia quello dello stato che dell'Università, è che il loro essere consista in iscrizioni.

Nel terzo e ultimo esempio il discorso segue lo stesso itinerario, qual'è esattamente l'oggetto fisico che sta sotto l'evento-battaglia? Ci sono un gran numero di oggetti sociali che non possiedono un corrispettivo fisico evidente. Per proseguire nel discorso, Ferraris, introduce il filosofo inglese Barry Smith il quale chiama «rappresentazioni» queste entità indipendenti, cioè che non coincidono ontologicamente con nessuna parte della realtà fisica. In una banca, per esempio, i segnali nei computer, si limitano a rappresentare il denaro, proprio come un documento giuridico relativo a un bene di proprietà, si limita a memorizzare e registrare l'esistenza di un bene di proprietà. Con l'introduzione delle rappresentazioni, Smith riformula la teoria di Searle variando la tripartizione Atto-Contenuto-Oggetto. Lo schema di Smith rispetto a quello di Searle, diventa così:

ATTO

~~ISCRIZIONE~~

OGGETTO (IDEALE: RAPPRESENTAZIONE)

L'autore aveva citato in precedenza il brano di De Soto, ed è proprio in questo brano che Smith pone l'accento proprio sulla rappresentazione, il brano dice «Il capitale nasce rappresentando per iscritto in un titolo, in una garanzia ecc. le qualità più utili dal punto di vista economico e sociale». Nel momento in cui rivolgiamo la nostra attenzione al documento di proprietà di una casa e non alla casa, abbiamo fatto un passo dal mondo materiale verso il mondo concettuale in cui vivono i capitali. Nella interpretazione che Barry Smith fa di De Soto, viene fuori questa enfasi sulla rappresentazione. Non è che Smith non riconosce il ruolo della registrazione, solo lo considera propedeutico alla rappresentazione, e perciò risulta essere marginale. Così per Ferraris neanche la teoria del Realismo debole, si rivela utile, perchè alla fine di tutto il discorso, la registrazione viene a scomparire, anzi non emerge proprio. Arriviamo così all'ultima teoria presa in considerazione da Ferraris, sempre per un confronto. Ora come abbiamo notato, la difficoltà del realismo debole era nel fatto che o ancorava gli oggetti sociali agli oggetti fisici, oppure affermava che gli oggetti sociali sono rappresentazioni. Bisogna trovare

una soluzione e l'autore sembra trovarla proprio in un passo di Searle che riporta nel testo: “spesso i fatti bruti non si manifestano come oggetti fisici, ma come suoni provenienti dalla bocca della gente o come segni sulla carta.

Questo passaggio si rivela importantissimo per Ferraris, perché i segni, i suoni, i pensieri pur non essendo oggetti fisici imponenti come può essere uno stato o una persona, e quindi pur possedendo molto meno molecole, tuttavia non sono privi di spessore fisico. Un suono richiede delle vibrazioni, un pensiero comporta un'attività elettrica cerebrale, e questo vale anche per i segni sulla carta come sono appunto le banconote. Per Ferraris l'aspetto decisivo in una banconota, ciò che la trasforma da oggetto fisico a oggetto sociale, sono proprio quelle poche molecole della firma del governatore. Da quel momento, quel pezzo di carta avrà sancita la sua validità. Ma queste molecole della firma, in fondo non sono diverse dai blip sui computer della banca. Perciò a parere di Ferraris non esiste una differenza di principio, come invece sosteneva, Searle, tra una banconota e una traccia; sono oggetti che presentano caratteristiche comuni che si rivelano valide anche per quelli che Searle chiama “indicazioni di status”, come possono essere passaporti e patenti.

Ferraris precisa che comunque Searle tiene conto, “a modo suo”, e dello scritto e della firma ma, come ci fa notare nella nota a pie di pagina, la sua fedeltà alla tradizione degli atti linguistici non gli permette di mettere a fuoco altre implicazioni. Ferraris arriva comunque a definire due punti fondamentali per l’oggetto sociale:

- 1) L’oggetto sociale è iscritto: possiede poche molecole, molto meno di quante non ne abbia un oggetto fisico quale potrebbe essere alla base della teoria di Searle. Ma per poche che siano queste molecole sono per sempre qualcosa e quindi non sono una rappresentazione, non solo, tolgono quel senso di vago che veniva fuori dalla espressione usata da Barry Smith: «entità quasi astratta», l’entità invece qui è registrata, da qualche parte nello spazio.
- 2) Oltre a questo, l’oggetto sociale è idiomatrico, cioè è registrato in un modo peculiare. Ciò che rende valido, per esempio un’assegno è la idiomatrità della firma del titolare del conto; parliamo sempre di poche molecole. Nella visione di Ferraris questi due punti ci permettono di rileggere con una direttiva diversa sempre quel passo di De Soto citato in precedenza, dove l’elemento cruciale che fa da sostrato

al capitale è lo scritto e perciò il documento, non più la semplice rappresentazione.

A mio avviso Ferraris qui, opera una forzatura nella misura in cui fa inclinare la teoria di De Soto verso una teoria della scrittura di derivazione derridiana, quando invece in De Soto opera come discriminazione tra ricchezza e povertà nella teoria esposta all'interno del suo libro. A questo punto Ferraris opera un capovolgimento della formula di Searle che non sarà più: **x** conta come **y** in **c**, ma diventa **c** costituisce **x** come **y**. Dove **c** stà per iscrizione.

Tuttavia per Ferraris questa formula appare troppo forte perché avanza una pretesa genetica, ed è per questo che preferisce una formula più debole che lui stesso aveva, precedentemente proposto,:

OGGETTO = ATTO SCRITTO

Ma questo, aggiunge l'autore, e da intendersi come condizione necessaria ma non sufficiente; perché se è necessario un atto scritto affinché ci sia un oggetto sociale, questo non significa che qualunque atto scritto è un oggetto sociale. A voler prendere in considerazione il testualismo di Derrida "che fonda la consistenza specifica degli oggetti sociali non sull'atto, né sull'oggetto (fisico o ideale), bensì sul modo di registrazio-

ne idiomatico dell'oggetto"⁹¹, lo schemino che ci stà accompagnando nei vari confronti diventerebbe così:

ATTO

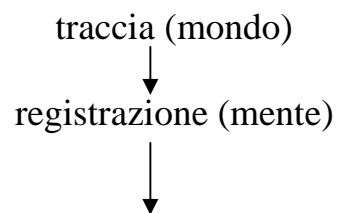
ISCRIZIONE

~~OGGETTO~~

A questo punto Derrida si rivelerebbe l'unico che evidenzia e tematizza l'iscrizione; allora Ferraris ci delinea le sue mosse:

- 1) spiegare che cosa è la traccia, ossia il sostrato ontologico di tutta la teoria
- 2) definire quella traccia che risulta rilevante in una ontologia umana (e probabilmente animale) ossia la registrazione
- 3) specificare la natura della traccia pertinente in una ontologia sociale, ossia la iscrizione
- 4) motivare perché deve essere idiomatica, cioè causalmente dipendente da un intervento individuale.

In una progressione dal fisico al sociale viene fuori questo schema:



⁹¹ Maurizio Ferraris, Dove sei? Ontologia del telefonino, Milano 2005 p.241

iscrizione (società)



idioma (individuo)



Ma c'è anche la versione più pittoresca:



traccia (tavolo)



registrazione (tabula)



iscrizione (documento)



idioma (firma)

Ferraris precisa che il suo proposito è semplicemente differenziare ciò che Derrida aveva unificato e poter così rendere conto della natura della realtà sociale. Ora vediamo nello specifico i vari passaggi sopra schematizzati:

TRACCIA:

“Con traccia indico ciò che, con un numero non molto elevato di molecole, funge da supporto fisico per una registrazione”.⁹² Questa è la definizione di traccia in Ferraris; la traccia ha valore costitutivo solo nel mondo degli oggetti sociali. Nel mondo degli oggetti fisici, le tracce ci sono se le menti sono capaci di riconoscerle perciò non esistono tracce in quanto tali; nel mondo degli oggetti ideali le tracce intervengono solo

⁹² Ivi, p.242

nella socializzazione di un ente che non dipende da iscrizioni. Ma per la costituzione di un oggetto sociale, senza tracce non ci sono menti, ma solo per delle menti ci sono tracce. Nella ipotesi dell'autore non è la intenzionalità collettiva ma la traccia, che fornisce la campata centrale del ponte che dal fisico porta al sociale, perchè è concreta nella sua consistenza fisica ed è astratta nella sua funzione di rimando.

Morale: “abbiamo davvero trovato il ponte tra fisico e psichico, e questo ponte non è l'intenzionalità ma la traccia”.⁹³ Questo concetto di traccia, continua l'autore, se paragonato alla intenzionalità collettiva di Searle o alla tesi di Derrida secondo «cui nulla esiste fuori dal testo» si presenta come un indebolimento .

L'autore partendo dalla società, mette in evidenza che questa società non ci sarebbe se mancassero le tracce, perché la traccia suppone una società costituita, ma una società costituita ha bisogno di tracce e questo presenta due vantaggi.

Per prima cosa, a differenza dell'intenzionalità collettiva, capiamo subito e meglio di cosa parliamo, basta aprire un cassetto, un portafoglio e ci rendiamo conto di cosa è una traccia nel mondo sociale, e per il mondo

⁹³ Ivi, p 244

materiale basta osservare la bava di un lumaca le venature del legno ecc. Ferraris afferma che la società ha bisogno di tracce e sfida a dimostrare il contrario: se togliessimo tutte le registrazioni e le iscrizioni, allora non avremmo più una società. Secondo punto: la teoria afferma Ferraris, indebolisce la tesi di Derrida, che diventa: “nulla di sociale esiste fuori dal testo” e l’iscrizione perciò costituisce la condizione necessaria ma non sufficiente per la costruzione della realtà sociale. “Dal fatto che ci siano tracce non viene fuori la società, ma senza tracce non c’è società”.

REGISTRAZIONE:

Per quanto riguarda la registrazione, la traccia in una mente diventa una registrazione che a volte può assumere un valore sociale. Se è valida l’ipotesi della “tabula rasa”, allora non si danno menti senza sedimentazione di tracce; per l’autore quello che noi chiamiamo “intenzione” è solo sedimento di traccia. Quindi non ha senso parlare di intenzionalità originaria e collettiva, quando la registrazione della traccia, cioè la memoria, ci permette di capire di cosa stiamo parlando. La tesi dell’autore è dunque questa: “la natura del legame sociale viene espressa, molto più e molto meglio che dalla intenzionalità collettiva, dalla imitazione”.⁹⁴

⁹⁴ Ivi, p.246

La condizione dell'imitazione è appunto la registrazione. L'autore precisa: "le tracce, purché ci sia una mente, diventano registrazioni e queste, purché ci sia una società diventano iscrizioni".⁹⁵

ISCRIZIONE:

"Con iscrizione intendo una registrazione dotata di valore sociale"⁹⁶

L'autore ci tiene a specificare che non vuole spiegare l'origine della società, ma la assume come data e che all'interno di questa società niente può fare a meno di iscrizioni che sono la varietà sociale della registrazione; ed è questa teoria che l'autore sviluppa in cinque punti, affermando che gli oggetti sociali non richiedono necessariamente atti linguistici; che l'identità dell'oggetto sociale dipende da quelle poche molecole dell'iscrizione la quale non deve essere per forza un documento legale ed ha anche una controparte negativa; questo oggetto sociale si presenta con una forza tale che a volte per farlo scomparire occorre un intervento soprannaturale. Per quanto riguarda il primo punto, l'autore afferma contro Austin, che gli oggetti sociali non hanno necessariamente bisogno di atti linguistici; e in questo senso riporta una serie di esempi che mettono in evidenza come l'atto scritto si rivela invece importan-

⁹⁵ Ibidem

⁹⁶ Maurizio Ferraris, Dove sei? Ontologia del telefonino, Milano 2005 p.247

te per determinati oggetti sociali. Infine gli atti linguistici si riducono ad un'isola in un mare di atti scritti. Per il secondo punto ,contro Searle, l'autore dichiara che l'identità dell'oggetto sociale dipende da quelle poche molecole dell'iscrizione, e non dalla molecole di quell'oggetto fisico a cui si riferisce. Per il terzo punto, nel quale si afferma che l'iscrizione non è necessariamente un documento legale, l'autore prende come esempio l'oggetto sociale "Fiorentina". Una squadra di calcio della quale viene dichiarato il fallimento e che sarà sostituita da un nuovo oggetto sociale la "Florentia viola"; ma a questo nuovo oggetto sociale i tifosi, la gente, hanno attribuito identità e vittorie ottenute dalla Fiorentina (società giuridicamente morta). Fin qui potrebbe sembrare normale, o forse accettabile; la cosa diventa paradossale, come dice lo stesso Ferraris, quando organismi come il TAR e FIGC promuovono la Florentia per meriti sportivi, ignorando che la società è ancora troppo giovane per aver acquisito dei meriti. Cosa è successo allora? Semplice, alla Florentia sono stati attribuiti i titoli della vecchia Fiorentina, trascurando il fatto che le registrazioni erano diverse e perciò diversi erano i due oggetti. E la ragione o giustificazione di tutto questo, l'autore la trova nella tradizione, nel senso che quella era comunque la squadra di Firenze, aveva

i suoi tifosi ed era percepita come la prosecuzione della vecchia squadra. Morale “l’essere Fiorentina sta nelle registrazioni, che però non sono quelle del notaio, ma anche la memoria dei tifosi, i giornali e le televisioni”,⁹⁷ Con il quarto punto arriviamo alla controparte negativa di una iscrizione, che è il caso del debito, che non si trova nè nelle tasche del debitore, nè in quelle del creditore: esempio Parmalat. Alla domanda, dove sia l’oggetto sociale, ci viene sempre in aiuto l’iscrizione e nella fattispecie i famosi fogliettini trovati dai magistrati e che hanno dato via agli arresti. Quinto e ultimo punto, dove l’oggetto sociale risulta essere talmente robusto che per farlo scomparire occorre un intervento soprannaturale. Qui Ferraris riporta l’esempio della “Sacra Rota” dove una dispensa annulla il matrimonio: questo per Ferraris è in assoluto l’unico caso a sua conoscenza che contraddice la formuletta:

OGGETTO=ATTO SCRITTO.

continuando nella esposizione proposta da Ferraris e arriviamo all’ultimo “ingrediente” di quella gerarchia che va dal fisico al sociale:

L’Idioma. Come abbiamo notato, l’autore ha sostituito gli oggetti fisici con le iscrizioni. Resta però il problema che dietro l’oggetto sociale do-

⁹⁷ Ivi, p.257

vrebbe esserci una qualche intenzione, ma l'autore suggerisce di surrogare questa entità fantasmatica precisando che la iscrizione deve essere idiomatica.

“Con “idioma”, intendo quel modo specifico di presentazione di un'iscrizione che la collega a un individuo. Il suo modello più evidente è la firma...ma può essere anche un modo di espressione peculiare, per esempio il tono della voce normale di una persona. E' qualcosa che diversamente dall'intenzione, si può verificare ed è palese”.⁹⁸

Quindi la idiomaticità dell'iscrizione rende nulla l'intenzione in quanto quest'ultima non è verificabile. L'autore mette in evidenza la rilevanza dell'idioma evidenziandone alcuni aspetti: siccome la firma è un elemento praticamente presente ovunque, perciò è l'espressione più corrente dell'idioma; lo scopo della firma è individualizzare l'oggetto attraverso una catena che lo congiunge a un firmatario; proprio per via della individualizzazione, l'idioma ha un ruolo decisivo nella validazione degli oggetti sociali. La firma per Ferraris ha un ruolo paradigmatico; perché quando firmiamo diamo vita a qualcosa che è unico, ripetibile per principio (non si può cambiare continuamente firma), privato, per-

⁹⁸ Ivi. p.260

ché nessuno può firmare al mio posto, e anche pubblico perché la si usa in pubblico. Ma non è tutto, perché se anche la firma assolve a delle funzioni decisive nella realtà sociale tuttavia la firma non è un oggetto ma un contenuto, in quanto io posso scrivere il mio nome in tanti modi o caratteri, ma appunto è il mio nome e non sarà mai la mia firma e cioè quel tipico scarabocchio che mi appartiene e mi racchiude come individuo, a detta di Ferraris, che afferma anche: lo stile è l'uomo; perciò l'uomo è legato ad uno stile, e lo stile alla firma, e questo ci individualizza. Il finale di tutta la teoria allora è questo: "perché ci siano oggetti sociali, è necessario che ci siano iscrizioni convalidate da firma".⁹⁹

Questa teoria delle iscrizioni idiomatiche, si rivela risolutiva sia per reale/ideale sia per vero/falso. Verifichiamolo con l'esempio dei 100 talleri. Anche se ideali, 100t., comportano un po' di tracce; Kant si era sbagliato in quanto i 100t. sono immaginari non ideali e perciò, devono aver implicato per forza qualche neurone se qualcuno li ha immaginati, ed ecco l'iscrizione che segue la traccia. A questo punto cosa distingue i talleri reali da quelli immaginari? "il fatto che nei primi le iscrizioni siano molto più nette, costanti, definite". Tutto il discorso ha un che di

⁹⁹ Ivi, p.265

straordinario! L'iscrizione, a questo punto, non è solo un elemento formale, ma ci offre un criterio per distinguere l'ideale dal reale. Morale di tutto il discorso, si potrebbe dire, come accennavo prima, che noi abbiamo da sempre la scrittura, ma come le cose troppo evidenti è rimasta poco attenzionata. Ma c'è qualcos'altro che noi abbiamo da sempre, solo che questo qualcosa essendo che si è trasformato nel tempo, lui sì che non era proprio evidente è perciò ci è sfuggito: il telefonino.

Ci accompagna, a detta di Ferraris, dal tempo delle tavolette dei Sumeri. L'autore si rammarica sinceramente, di non avere saputo cogliere lo spirito del tempo, nonostante questa vasta esposizione, infine ha parlato di qualcosa che da sempre ci accompagna.

Ma su questo io non sono proprio d'accordo. Penso che l'autore qualcosa sia riuscito a cogliere: è un lungo addio.

Good bye kant, aufwiedershen Heidegger e Gadamer, Adieu Derrida.

Questo è lo spirito del tempo che Ferraris coglie: l'assenza.

Un'assenza di senso, assenza di domanda sul senso dell'essere, dove Heidegger invece vedeva il senso primo e ultimo di tutta la filosofia, affermando che per prima cosa bisogna trarre dalla dimenticanza il

problema di un senso dell'essere. E questo non può essere surrogato dalla scrittura-registrazione che nella visione di Ferraris ci comprende totalmente e che si concretizza in questo oggetto assoluto che è il telefonino. Scompare quel concetto di «Circolo Ermeneutico» che era l'incrociarsi di soggetto e oggetto, che si risolveva in un dialogo il quale approdava ad una fusione di orizzonti. Qui l'unico orizzonte possibile è la scrittura, la registrazione che come vedremo si evolverà in documento. Perciò l'autore conclude il testo riportando un frase di Sartre: «Vi dedicheremo un altro libro». E così è stato.

TERZO CAPITOLO

L'ATTUALITA' DI FERRARIS

“Sans papier. Ontologia dell'attualità”, questo è il titolo del nuovo testo di Ferraris, che è l'ideale proseguimento del testo che precedentemente abbiamo analizzato.

“Sans papier” in francese vuol dire “senza carta” ed è questo concetto di sans papier o papier il filo conduttore del testo che riprende la teoria dell'ontologia sociale soffermandosi ancora su quei punti importanti che avevamo già visto in precedenza: traccia, iscrizione, registrazione, idioma, firma ecc.

L'autore mette in chiaro già dalle prime pagine che l'interesse di questo testo è l'ontologia della realtà sociale. Non cercherà di mettere a fuoco i nostri pensieri o regole di funzionamento, ma ciò che lo interessa è il mondo costruito dai nostri pensieri e dunque gli oggetti sociali, e nella fattispecie quegli oggetti sociali che sono i documenti. Documenti che ingombrano la nostra vita sociale e che si accompagnano alla onnipresenza delle registrazioni e che nel momento in cui non ci sono fanno di noi dei Sans Papier quasi dei senza carta, ci suggerisce Ferraris.

I filosofi raramente hanno attenzionato questo aspetto considerandolo alquanto barboso e del tutto inutile; eppure se non avessimo dei pezzi di carta, colorati e firmati saremmo dei *sans papier* anche se con gradazioni diverse. Questo pregiudizio dei filosofi, nei confronti dei documenti, appare simile al pregiudizio contro la scrittura considerata inessenziale e accidentale. Platone condannava la scrittura perché arrecava danno alla memoria, ma certo non possiamo sapere se oggi Platone la penserebbe allo stesso modo, condannando magari banconote e carte di credito, visto che non possono essere surrogati dalla memoria. L'esercizio che ci propone l'autore è perciò ragionare un po' sulle carte, le registrazioni ecc..che ci trasformano da oggetti fisici in oggetti sociali come professori, studenti, impiegati.

Ragionare su questa «immensa ontologia invisibile» che ci circonda, composta da carte, fogli, registrazioni che guarda caso sono tutte cose imparentate con la scrittura la quale è considerata dai filosofi come qualcosa di accidentale di caduco rispetto alla società, mentre invece ne è il fondamento. Ma l'espressione *sans papier* non vuol dire solo "senza documenti", c'è anche un'altra significato che è proprio senza carta, come fine della carta; e in effetti le registrazioni non avvengono più e-

esclusivamente su carta. Allora l'autore si chiede: "cosa succede in questo mondo, prima e dopo la carta, ma mai senza la scrittura?".¹⁰⁰

Un autentica rivoluzione, che Ferraris vuole mettere a fuoco. Primo punto, è finita la carta quasi sempre sostituita da files di computer, siti web, portali su internet, il denaro è diventato un blip sul computer. La carta sembra destinata a sparire, ma non è così anche perché questa rarefazione della carta non ha comportato affatto un regresso della scrittura che anzi sembra esplosa. Perciò il secondo punto è : "finisce la carta come veicolo esclusivo...la carta diventa una cosa del passato, giacché la carta non è più il mezzo per eccellenza su cui si scrive".¹⁰¹ Finisce la carta, ma non finisce la scrittura, che a parere di Ferraris, addirittura dilaga. Terzo punto: si scrive su nuove superfici, ma questo non vuol dire che si entra in paradiso immateriale. Ora le iscrizioni si avvalgono di altri supporti: silicio, plastica, plasma, e in tutto questo non c'è niente dello spirito. Basta una penna, una memory stick e la scrittura si delocalizza; ma quel che è più importante, la scrittura ci ha globalizzati attraverso fax, e-mail, web, internet. Ma nel quarto punto viene messo in evidenza che se anche è scomparsa la carta come supporto, questo non

¹⁰⁰ Maurizio Ferraris, *Sans Papier ontologia dell'attualità* Roma 2007 p.30

¹⁰¹ Ivi, p.32

significa che è sparita. Oggi c'è più carta di quanto non ce ne fosse cinquant'anni fa, basta pensare alle stampanti per esempio.

Il nostro è un mondo dove la carta si ritira e dilaga allo stesso tempo, un mondo di sans papier ma dove la carta non sparirà mai definitivamente. L'ultimo punto, il quinto, è un auspicio. Per l'autore non è un bene che la carta scompaia a favore di un archivio che contrae spazio e tempo e li disloca, tutto ciò comporterebbe rischi immensi, in quanto basterebbero pochi anni di incuria e plastica e silicio diventerebbero illeggibili.

Le opere esoteriche di Aristotele sono arrivate a noi dopo tre secoli, un dischetto questo non l'avrebbe permesso. Ad ogni modo, anche se non avessimo carta, o non volessimo usarla, resta il fatto, importante, che registriamo, e possiamo essere registrati, nel senso della privacy.

Ferraris lamenta che filosofi e sociologi hanno insistito da sempre che la caratteristica dei tempi moderni è di essere una società della comunicazione, quando invece abbiamo a che fare con una società della registrazione, proprio perché senza registrazione non ci sarebbe una società e non ci sarebbero i suoi oggetti.

Questa dovrebbe essere un'ovvia certezza e invece non è così, tutti dimenticano che l'elemento che rende possibile la società è l'iscrizione-la

registrazione. Qui si innesta il concetto di documentalità che permette di riunire sfere e livelli diversi (fatti,diritti,regioni d'essere).La documentalità perciò, come punta estrema di una ontologia sociale. L'idea di fondo dell'autore è che dovunque c'è società c'è documentalità, cioè possibilità di iscrizione, di attestazione e di identificazione. La documentalità non è una sostanza ma è una proprietà; quella proprietà che fa sì che x(un supporto che può andare dal coccio al file) diventi y (un documento).Questa trasformazione avviene grazie ad una iscrizione, ed è anche una conseguenza della teoria degli oggetti che l'autore ha elaborato precedentemente e che ora vuole svolgere. In quella teoria, come ricordiamo, la legge costitutiva dell'oggetto sociale è OGGETTO=ATTO SCRITTO; quindi gli oggetti sociali sono atti sociali caratterizzati dal fatto di essere iscritti e il dove non ha importanza. Per ottenere un oggetto sociale bastano poche molecole di inchiostro, o un blip o un neurone. Quindi l'autore suggerisce che una fenomenologia degli oggetti evolve in modo naturale in una teoria della documentalità: questa teoria può svilupparsi in tre direzioni, ovvero in tre dissertazioni che costituiscono le tre parti del libro.

Per quanto riguarda la prima, verrà delineata una ontologia che ci dica cosa è propriamente un documento e a cosa serve. La seconda dissertazione si occuperà di come si distribuiscono i documenti, e di questo passaggio dal papier al sans papier. La terza dissertazione riguarderà la pragmatica etica e giuridica del documento e delle sue metamorfosi.

Per quanto riguarda la prima dissertazione l'autore riprende la distinzione tra oggetti sociali, fisici e ideali che avevamo già visto in precedenza; egli mette in evidenza come i filosofi a lungo hanno trascurato l'importanza degli oggetti sociali, privilegiando invece quelli fisici e quelli ideali. L'autore allora propone un confronto: gli oggetti fisici occupano un posto nello spazio e nel tempo, essi esistono anche quando non li pensiamo; gli oggetti ideali come i numeri, i teoremi, non occupano nessun posto nello spazio e nel tempo, ma allo stesso modo degli oggetti fisici, esistono anche se non ci pensiamo, gli oggetti sociali invece, che possono essere i matrimoni, le cresime, le condanne ecc.. occupano una piccola porzione di spazio e una porzione più o meno estesa di tempo. Gli oggetti sociali tendono verso una loro fine, mentre un oggetto ideale no, essi si trovano a metà strada tra la materialità degli oggetti fisici e l'immaterialità degli oggetti ideali, in quanto essendo iscri-

zioni richiedono degli atomi, ma diversamente dagli oggetti fisici, non si riducono agli atomi che li compongono, e possiedono un significato. Quello che l'autore vuole evidenziare è questo: "diversamente dagli oggetti fisici e da quelli ideali, gli oggetti sociali esistono solo nella misura in cui degli uomini credono che esistano".¹⁰² L'autore intende dire che una montagna resta quella che è anche in assenza di uomini, mentre non avrebbe senso parlare, per esempio, di un ricorso al Tar, o di una offesa perché queste cose esistono in quanto gli uomini credono nella loro esistenza; ma questo ha fatto nascere un equivoco concettuale nel senso che l'oggetto sociale è stato ritenuto del tutto relativo o che costituisse una manifestazione di volontà; in questo si è negata proprio la natura di oggetto all'oggetto sociale, che si riduce a qualcosa di infinitamente interpretabile. Le due caratteristiche salienti degli oggetti sociali sono quelle di essere dipendenti dai soggetti pur non essendo soggettivi, e di trovarsi a metà tra l'immaterialità degli oggetti ideali e la materialità degli oggetti fisici. Quest'ultima affermazione può risultare un po' strana ma è presto spiegata: se guardiamo le righe che stiamo leggendo, sappiamo che sono materiali, sono tracce di inchiostro; ma materiali so-

¹⁰² Ivi, p.67

no anche le righe sullo schermo del computer che ha componenti di plastica, tuttavia le parole hanno un significato, è questo non è materiale. La caratteristica dei segni è proprio di essere a metà tra materiale e immateriale, e tutto quello che è sociale ha a che fare con segni anche se, l'autore tiene a precisare, non tutto quello che ha che fare con i segni è sociale. Per quanto riguarda la struttura, gli elementi indispensabili di un oggetto sociale sono tre: l'intenzione, l'espressione, l'iscrizione.

L'intenzione qui non è altro che una rappresentazione dell'oggetto della mia promessa, scommessa ecc., l'intenzione in questo senso, si risolve nel contenuto della rappresentazione.

L'espressione è la esteriorizzazione dell'intenzione che dà vita ad un atto sociale. L'espressione trasforma un pensiero nella mente di una persona in un atto sociale. Finché ci si limita a pensare non c'è atto sociale, che invece si realizza con l'espressione.

L'iscrizione è la esigenza che intenzione ed espressione si fissino nella mente, su un registro, su un file. Affinché un oggetto sociale abbia consistenza è necessario che sia iscritto. Le iscrizioni costituiscono "il fine ultimo e la condizione primaria di tutto il processo sociale, la sua teleologia e la sua archeologia, se vogliamo esprimere nel gergo dei filoso-

fi.”¹⁰³ Quindi l’intenzione non costituisce un oggetto sociale in assenza di espressione, ma l’oggetto sociale appena costituito svanisce se non c’è l’iscrizione. Questa, afferma Ferraris, è una legge inevitabile nel nostro mondo. Perciò l’iscrizione è ciò da cui bisogna partire per una ricostruzione del mondo sociale, non solo, ma essa è lo scopo verso cui questo mondo si dirige; e questa, da parte di Ferraris, è davvero una affermazione forte. A questo punto ribadiamo ancora, che la legge costitutiva dell’oggetto sociale è :

OGGETTO=ATTO SCRITTO; quindi gli oggetti sociali consistono nella registrazione di atti che coinvolgono almeno due persone e sono caratterizzati dal fatto di essere iscritti su un supporto fisico qualsiasi. L’autore riprende nuovamente il confronto con Searle: la legge di Searle si basa su tre elementi che sono il corpo, la voce, la comunicazione; ci sono dei corpi fisici che fungono da oggetti sociali grazie all’intervento di atti linguistici che li inseriscono in un contesto sociale.

Con la sua legge, Ferraris, ha anche lui tre elementi: la traccia, la scrittura, la registrazione; quindi l’elemento centrale per la costituzione degli oggetti sociali non è tanto il corpo, quanto la traccia di qualche altro

¹⁰³ Ivi, p.72

corpo su un supporto, come un marchio, una firma, un timbro ecc. Queste, come è avvio, sono tutte operazioni che hanno a che fare con la scrittura, con la registrazione e non con la voce e tanto meno con la comunicazione. Quindi l'iscrizione è costitutiva e solo per gli oggetti sociali non per oggetti fisici e ideali. Con questo assunto Ferraris propone di indebolire la tesi di Derrida perchè a questo punto diventa insostenibile; la affermazione «nulla esiste al di fuori del testo» diventa «nulla di sociale esiste al di fuori del testo». Non si può concepire nessun tipo di società senza qualche forma di iscrizione eppure l'iscrizione rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente per l'esistenza di oggetti sociali, poiché se gli oggetti sociali sono costituiti da atti iscritti, non vuol dire che ogni iscrizione è un atto sociale; per chiarire questo punto l'autore porta l'esempio delle impronte digitali che si trasformano in oggetto sociale qualora vengono portate come prova in un processo; ma se vengono trasferite su un passaporto assumono un carattere sociale più esplicito, esse sono parte di un documento, ma non sono un documento di per se. A questo punto l'autore concentra la sua attenzione sulle caratteristiche specifiche del documento e tali caratteristiche vanno cercate nella sfera delle iscrizioni. Perciò questa ontologia del documento che

propone consiste in una fenomenologia dell' iscrizione. Si comincia quindi dal chiarire che cosa è un documento. "Documento traduce il latino *documentum*, da *doceo*, e significa «ciò che mostra o rappresenta un fatto». Questa definizione comprende perfettamente la sfera storica, la sfera informativa e la sfera giuridica. Ma quello che appare più specifico è proprio la sfera giuridica perché come senso appare più antica e tradizionale, gli altri due sensi quello storico e quello informativo derivano da quello giuridico.

Se prevale il significato giuridico allora a parere di Ferraris bisogna integrare la definizione del documento come «rappresentazione di un fatto» con quella di documento come «iscrizione di un atto», dove gli atti sono cose come promettere, ordinare ecc.. che possono anche essere linguistici ma non sempre è così. Nella prospettiva che propone l'autore il documento va concepito non come qualcosa di dato una volta per tutte e perciò costituente una classe di oggetti stabile, ma piuttosto come la reificazione di atti sociali che a loro volta mutano; quindi la costante qui non è data dagli atti e dai documenti che ne conseguono ma dal fatto che senza atti e senza iscrizione non è concepibile una società.

Detto questo l'autore evidenzia la struttura della documentalità dove la base è un supporto fisico, seguirà l'iscrizione le cui dimensioni sono più piccole del supporto e comunque ne definiscono il valore sociale, e in ultimo qualcosa di idiomático che è quasi sempre una firma, questa ne garantisce l'autenticità. Ma essendo la sfera documentale abbastanza varia, viene fuori l'esigenza di descrivere i gradi di iscrizione, una sorta di gerarchia ascendente che fa di una traccia un documento. In questa gerarchia l'autore individua quattro elementi: traccia, registrazione, iscrizioni, documenti. A questo punto ci accorgiamo che l'autore sta ripetendo in qualche modo le stelle linee del discorso affrontate nel testo precedente, allora viene da chiederci quale potrebbe essere la differenza, sempre che ci sia. Rispondiamo con le sue stesse parole: "...si tratta per l'appunto di una conseguenza della teoria degli oggetti che ho cercato di elaborare in questi ultimi anni....vorrei suggerire che una fenomenologia degli oggetti sociali evolve in una teoria della documentalità, intesa come ricerca e definizione delle proprietà che costituiscono...le condizioni necessarie e sufficienti per formare un oggetto sociale".¹⁰⁴ E' evidente che ci troviamo in un circolo ma non è quello ermeneutico, oserei

¹⁰⁴ Ivi, pp.39-40

dire piuttosto, vizioso. Ma seguiamo Ferraris in questa gerarchia di elementi: della traccia ci dice: “traccia” è ogni forma di tacca che vale come segno o come promemoria per una mente capace di apprenderla come tale”.¹⁰⁵ Qui viene subito in chiaro che l’unica somiglianza col concetto di traccia in Derrida può esistere a livello di consonanti e vocali. In quanto: “la teoria della non-presenza è riassunta nel concetto di “traccia”. La traccia (e qui Derrida riprende la definizione di Emmanuel Lévinas) è “un passato che non è mai stato presente”, cioè la dimensione di un’alterità che non si è mai presentata ne potrà ma presentarsi,...il concetto di traccia assume una funzione antifenomenologica, nel senso che costituisce un ordine di alterità per definizione irrepresentabile”.¹⁰⁶ E ancora leggiamo; “la traccia di cui si parla è la traccia dell’essere, che tuttavia sembra non corrispondere all’essere degli enti, ma che bisogna altresì leggere come *differance* e scrittura originaria..”¹⁰⁷ Chiarito questo procediamo con gli assiomi della traccia che per Ferraris sono tre: in primo luogo si afferma che non esistono tracce in sè, ma ci sono tracce solo per menti capaci di riconoscerle. Il secondo assioma ci dice che la traccia è sempre più piccola del suo supporto. Terzo assioma rivela che

¹⁰⁵ Ivi, p.78

¹⁰⁶ www.filosofico.net/derrida

¹⁰⁷ www.mondo3.it/angolodidomenico

la traccia è sempre materiale. Si conclude perciò che la traccia offre la base materiale di tutti gli oggetti sociali. L'autore però, ci tiene a sottolineare che questo non vuol dire che le tracce sono oggetti fisici, perché la traccia è tale solo perché qualcuno la considera tale, ed è questa la caratteristica che la differenzia dall'oggetto fisico. Perciò una traccia dipende dalla mente, questo è quello che i filosofi chiamerebbero «carattere intenzionale della traccia» nel senso che la traccia ha valore solo perché è rappresentata nella mente di qualcuno. Ma quando la traccia vale come impronta, essa appare unica e insostituibile.

REGISTRAZIONI: Se le tracce sono essenzialmente esterne, il loro significato interno è una registrazione; si può affermare che la registrazione è la traccia perché viene appresa sotto il profilo mentale. Ma anche qui siamo in una condizione necessaria ma non sufficiente. Infine tracce e registrazioni sono in un rapporto di mutua dipendenza.

ISCRIZIONI-IN-SENSO-TECNICO: Così ci dice l'autore: "Con "iscrizione" intendo una registrazione dotata di rilevanza sociale, cioè, una registrazione visibile all'esterno, da un'altra persona."¹⁰⁸ Le iscrizioni non sono onnipotenti, c'è sempre bisogno di una società perché è all'interno di

¹⁰⁸ Maurizio Ferraris, *Sans Papier ontologia dell'attualità* Roma 2007 p.84

essa che un po' di parole o qualcosa di scritto diventano rilevanti e costruiscono un oggetto sociale. Ma allo stesso modo si può dire che per esserci una società ci devono essere delle iscrizioni. Qui l'iscrizione è da intendersi in senso tecnico e non solo nel senso di scrittura. Ricordiamo bene come all'espressione deve seguire l'iscrizione per soddisfare la legge: "oggetto =atto scritto". Perciò nel senso che propone qui l'autore, l'iscrizione si applica ad ogni forma di registrazione di atti sociali che riguardano almeno due persone. Questa registrazione non privata dà alla iscrizione un valore potenzialmente pubblico. Non solo, si afferma anche che l'iscrizione dà forma alla interiorità. Anche l'iscrizione rappresenta la condizione necessaria ma non sufficiente per un oggetto sociale.

DOCUMENTI IN SENSO STRETTO: qui la domanda è: quand'è che un'iscrizione diviene un documento in senso stretto? Dagli esempi riportati dall'autore viene fuori un criterio variabile, quindi non si troveranno mai delle assiomatiche del documento in senso stretto, perciò conviene rifarsi alla consuetudine. Del documento, si può dire con certezza che è un'iscrizione conforme a certi requisiti, ma questo non basta a individuarne un carattere proprio. L'autore allora sviluppa alcune con-

siderazioni. Intanto il documento intrattiene una relazione privilegiata con il diritto, in quanto rappresenta un fatto dotato di rilevanza giuridica. Ma va notato che non tutti i documenti hanno valore legale (per esempio i documenti di uno stato che ha cessato di esistere), per contro un passaporto dimostra subito il suo valore legale.

Una carta di identità anche se dice poco su di noi è un documento in senso stretto. E la nostra intenzione riguardo ad un documento ci permette di cogliere due elementi all'interno della documentalità. La idiograficità, il fatto cioè di essere l'espressione unica e insostituibile di una identità o di un diritto. La nomoteticità, il fatto di presentarsi conformi ad una riproducibilità formale, come nelle banconote. Perciò la idiograficità e la nomoteticità cioè singolarità e iterabilità sono i due poli dialettici del documento. Ecco perché secondo l'autore, la sua quintessenza si trova nell'idioma. Ed è questa la definizione che ci dà di idioma: "con idioma intendo quel modo specifico di presentazione di un'iscrizione che la collega ad un individuo".¹⁰⁹ E' ovvio che il suo modello più evidente è la firma, ma potrebbe essere anche un modo di espressione specifico di una persona. Scopo dell'idioma è la individualizzazione

¹⁰⁹ Ivi, p.94

dell'oggetto, assolvendo in questo modo un ruolo decisivo nella validazione degli oggetti sociali. Per Ferraris, la firma è un oggetto filosoficamente molto interessante in quanto riunisce in sé idiograficità perché la firma è solo mia, e nomoteticità perché la firma deve essere sempre uguale. Quello che finora si è sviluppato è stato una sorta di gerarchia: “la registrazione è una specie del genere «traccia», l'iscrizione una specie del genere «registrazione», il documento in senso stretto una specie del genere «iscrizione»”.¹¹⁰ Con l'idioma invece ci imbattiamo in un transcategoriale, perché idioma può essere una traccia, una registrazione, una iscrizione quando questi, si potrebbe dire, hanno un carattere personale. Ferraris allora suggerisce di distinguere i tre caratteri essenziali della firma:

- 1) L'identità : io e non un altro
- 2) La presenza fisica:io dotato di un corpo, sono qui presente.
- 3) la pianezza intenzionale: io firmo in modo non accidentale e la mia firma non può essere confusa.

Ma oltre a questo si possono avere tre tipi di firme:

¹¹⁰ Ivi, p.96

quella manuale che è inimitabile ed imperfetta; quella elettronica per la quale si utilizza un pin segreto; e quella digitale con un pin segreto e criptato. Notiamo che la inimitabilità di una firma viene sostituita dal segreto. Veniamo così alla seconda dissertazione, dove l'argomento è questa presunta sparizione della carta. Perché "se il nostro essere sociale consiste essenzialmente in iscrizioni... allora la questione della carta tocca un elemento cruciale del nostro Dasein del nostro esserci, come avrebbe detto Heidegger".¹¹¹ La storia del sans papier è storia recente, la storia della carta non basterebbe la carta per poterla scrivere, perciò tra la storia della carta e quella del senza carta non c'è gara.

L'autore afferma che nonostante tutto la carta non sparirà mai; la carta si presenta più duratura rispetto alla fragilità dei supporti non cartacei minacciati dalla friabilità del silicio, ma ancora di più dalla tecnologia che avanza e impone aggiornamenti lasciandosi dietro tonnellate di materiale ormai obsoleto. Bisogna comunque riconoscere come ormai la conservazione, l'archivio, la documentazione, non sono più monopolio della carta, e altresì come la carta si sia trasformata per sopravvivere. L'obiettivo che l'autore si propone, da lui stesso dichiarato, è ricono-

¹¹¹ Ivi, p.116

scere l'essenza della carta, fare una filosofia della carta e della stampa. E in questo senso vuole cominciare proprio dalla figura del sans papier, del senza carta, che si concretizza in pieno con l'iPod o nell'iPod. Quest'oggetto ci permette di portare praticamente in una mano tutto quello che ai tempi della carta non si poteva trasportare. L'iPod è una memoria quasi infinita, è una tabula rasa dove si può cancellare e scrivere a piacere. Ma l'autore profetizza ulteriori cambiamenti forse presto ci sarà l'iphone, e questo davvero sarebbe lo strumento che accentrerebbe tutto: comunicazione, registrazioni, parlare, scrivere. L'iphone sarebbe davvero l'epilogo della storia del sans papier.

L'incrocio determinante è stato quello tra pc e telefonino memoria e telefono nello stesso oggetto, e questo farà del telefonino il registro e il documento assoluto. Ma attenzione, perdere il telefonino a questo punto diventa tragico, perdi tutto quello che sei diventi un sans papier. Tutto questo non va sottovalutato, e soprattutto non bisogna confondere il telefono con il telefonino, qui il mezzo di comunicazione non c'entra più niente, visto che incorpora funzioni come: portafogli, orologio, penna post it; Questa è davvero una trasformazione immane che con l'analisi svolta da Ferraris, mostra lati utili quando alleggerisce la vita del papier,

e lati tragici quando basta un niente per cadere negli abissi del nulla, del sans papier. L'archivio post-moderno sembra minacciato dalla sua stessa salute e dalla sua fragilità; se cade un computer sono guai, se cade un libro lo riprendo e lo rimetto a posto. Ma al di là di tutto questo da un punto di vista filosofico è avvenuto qualcosa di intrigante: il passaggio dal papier al sans papier è in realtà uno spostamento dalla voce alla scrittura e nella maggior parte dei casi il documento non è più la trascrizione di una voce ma è scrittura: ed è la scrittura nel senso di iscrizione che, più delle merci, assicura la globalizzazione. Il discorso di Ferraris è questo: le strade, le vie marittime, jet, radio, cinema c'erano anche trent'anni fa, come mai allora, solo adesso si produce questa simultaneità nel tempo, sicuramente ci sono stati eventi politici ed economici che hanno agito in questo senso, ma se i mezzi di comunicazione fossero rimasti quelli di trent'anni fa, quale globalizzazione sarebbe stata possibile? Se non ci fosse internet, l'e-mail, il web suggerisce Ferraris, probabilmente non si parlerebbe di globalizzazione. "La globalizzazione è intervenuta solo nel momento in cui è stato possibile sincronizzare lo scambio non dei beni, bensì dei titoli che si riferivano ai beni...

Ecco, precisamente, il punto: la globalizzazione non è una mondializzazione delle merci ma della scrittura che ne registra il valore.”¹¹² Il teorema di Ferraris è :la registrazione vi globalizzerà; questo teorema comporta una serie di corollari:la scrittura non scompare, ma al contrario tutto sembra essere un effetto della scrittura; grazie al trionfo della registrazione si attenua la distinzione (o si annulla) tra comunicazione di massa e comunicazione privata; le nuove forme di registrazione moltiplicano e potenziano il reale;la posta elettronica diventa la ricerca di un esserci, di un essere nel mondo e forse è per questo che una e-mail ne chiama un'altra innescando un meccanismo perverso.

Ma se di colpo ci chiediamo che cosa mai starà scrivendo questo soggetto globalizzato, ecco che ci accorgiamo che non sta scrivendo di niente. “Tutto quello che sa, lo vede al computer, e sono e-mail a cui sta rispondendo. Non ha la più pallida idea, alla fine, di ciò di cui sta scrivendo, non riesce a distinguere le questioni di lavoro dall'intrattenimento e dalla vita privata, in poche parole è un malato”.¹¹³

Ma qui siamo già sul versante della patologia, l'esito malato di questa scrittura che ci globalizza.

¹¹² Ivi. p.166

¹¹³ Ivi,p.180

Questa dunque l'attualità di Ferraris. Chiedersi ancora quale confronto si potrebbe operare con Gadamer risulta problematico, quando quest'ultimo afferma che l'essere che può venir compreso è il linguaggio e invece in Ferraris si parla di scrittura che non è neanche linguaggio scritto ma registrazione. Una imperante registrazione che ci cristallizza nella documentalità, dove il documento diventa l'unica cosa (oggetto) deputata a dire qualcosa su un soggetto che si rivela completamente dominato da questa scrittura-registrazione, pena il nulla.

Ora è fuor di dubbio che un documento, registrato in qualunque modo, è importante per l'essere umano che deve vivere in una società con tutto quello che questo comporta; ma da qui a farne il fine ultimo a cui tende un'esistenza mi sembra quanto meno restrittivo.

Affermare, come fa Ferraris, che la comunicazione nell'era della tecnologia è registrazione, vuol dire annullare il dialogo. Quel dialogo così importante per l'ermeneutica di Gadamer.

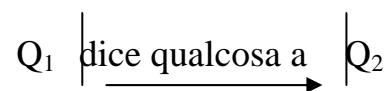
CONCLUSIONI

Ferraris ci ha dimostrato come la categoria decisiva per l'ontologia della realtà sociale sia quella di "documentalità", d'accordo con la legge costitutiva $\text{Oggetto}=\text{Atto Iscritto}$, e che per il suo tramite diventa possibile sviluppare una teoria unificata degli oggetti sociali. Senza voler delineare una storia dell'ontologia (non è questo qui, il mio obiettivo), possiamo comunque dire in forma sintetica che l'ontologia filosofica appare segnata da un certo compromesso tra generatività da un lato e descrittività da un altro. Per generatività si intende il potere di un'ontologia di produrre in modo ricorsivo nuove categorie. Per descrittività si intende quel tratto di un'ontologia che consiste nel suo riflettere, in modo più o meno empirico, i tratti gli aspetti della realtà che esistono indipendentemente dall'ontologia stessa. Si può dire che è la generatività che dà potere all'ontologia ed è la descrittività che lega un'ontologia al mondo esterno. L'ontologia filosofica si rafforza assumendo l'uso di metodi assiomatici e nel corso del ventesimo secolo si è reso disponibile agli ontologi una gamma di strumenti formali per lo sviluppo e la verifica delle teorie. Oggi gli ontologi hanno una scelta di strutture formali (derivate dalla logica formale, dall'algebra, dalla teoria degli insiemi) Tutto

questo permette all'ontologo di esprimere principi intuitivi e definizioni in modo chiaro e rigoroso. Il lavoro degli ontologi si basa su una presupposizione realista per cui una singola teoria ontologica consistente può comprendere la realtà a una molteplicità di livelli, e le tassonomie che propongono sono molte volte paragonabili alle tassonomie scientifiche. L'ontologia filosofica ha attraversato diverse distinzioni: quella tra ontologia formale e materiale (Husserl) sostanzialisti e flussisti, riduzionisti, ontologia descrittiva. Se volessimo situare il nostro autore all'interno di una di queste, credo si possa dire che appartenga al versante formale-riduzionista. Ma torniamo al nostro argomento. Abbiamo visto come il conoscere ermeneutico implica sempre preliminarmente il sorgere della domanda e la sede primaria di questo domandare è il dialogo. Maurizio Ferraris con le sue asserzioni e le sue tassonomie si colloca all'estremo opposto dell'ermeneutica ma anche rispetto alla linguisticità dell'esperienza che l'uomo ha del mondo; nella visione di Ferraris l'orizzonte di senso è caduto, quel senso dentro il quale si colloca ogni sforzo del parlante volto a farsi intendere dagli altri, anche quando mandiamo un sms. E allora comunichiamo o registriamo?. Se riusciamo a seguire l'autore nel suo concetto di registrazione il quale si rivela dav-

vero interessante, lo stesso non possiamo fare per quanto riguarda la comunicazione verso la quale ha mostrato poco interesse e idee abbastanza generiche. Il concetto di registrazione può essere oggetto di una ontologia regionale, ma non può essere presentato come l'atto cui in ultimo tende l'uomo, come invece si evince dalla visione di Ferraris.

Si considera il comunicare l'atto o il processo per cui un attore sociale comunica con (almeno) un altro attore. Si rappresenta perciò l'atto del comunicare con questo semplice schema:



Q_1 è un attore sociale che dice qualcosa a un altro attore che ha scelto come suo referente, sulla base di particolari motivazioni. Q_1 userà uno o più codici linguistici, per esprimere dei contenuti. I codici sono gli strumenti utilizzati per comunicare.

Anche quando volessimo sostituire la parola comunicazione con connessione siamo sempre in una dimensione dialogica; un sms più che registrare vuole creare un canale comunicativo, sia pure con frasi standardizzate che potrebbero essere la ricerca di stili di conversazione più aderenti alle esigenze di questo tempo.

Se nell'odierna prospettiva ermeneutica lo stesso rapportarsi al mondo è da intendersi come metafora testualistica, come dire che il filosofo che interpreta il reale deve prendere a modello il lettore che tenta di chiarire il senso di uno scritto in una apertura che è dialogo, l'ontologia di Ferraris si presenta come chiara e lucida interpretazione del nostro tempo pervaso e invaso dalla tecnica, ma ci consegna un pensiero che non apre al dialogo. Quella scrittura che in Derrida era traccia che ci indicava l'essere nell'alterità, nel nostro autore la scrittura è cristallizzazione dell'essere in una documentalità che non offre più un altrove che non da più una dimensione altra.

L'autore afferma, come abbiamo avuto modo di notare, che il telefonino ha segnato non il trionfo dell'oralità, bensì quello della scrittura che si risolve in registrazione; ma la visione di una registrazione come atto ultimo possibile di un soggetto che, comunque sia, è alla ricerca di un esserci, di un senso dell'esserci: non è condivisibile.

In ultima analisi, il sistema che ci offre l'autore con i suoi scritti, è un sistema che si presenta come un complesso chiuso e conclusivo.

E' possibile una via ermeneutica nel pensiero di Ferraris? Insomma è Ferraris un ermeneuta?

Alla luce di quanto esposto e analizzato la risposta non può che essere negativa.

Tuttavia ci accorgiamo come, velatamente, nelle pagine di ambedue i testi sembra manifestarsi una certa insofferenza e distacco da questo eccesso di tecnologia. Sembra, quasi, che il pensiero, la riflessione di questo autore oscilli tra un'apologia della scrittura, della registrazione che certificano la nostra identità in modo oggettivo e la ricerca velata di un senso, smarrito, che sembra riaffiorare di tanto in tanto dai ricordi del passato e quindi da una tradizione da cui l'autore in fondo non si distacca.

BIBLIOGRAFIA

Ferraris M., *Storia dell'ermeneutica*, Milano 1988

Perissinotto I., *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Roma-Bari, 2002

Gadamer H.-G., *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano 2000

Hedigger M., *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1990

Bianco F., *Introduzione all'ermeneutica*, Milano 2007

Bechtel W., *Filosofia della mente*, Bologna 1992

Ferraris M., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano 2005

Ferraris M., *Sans Papier Ontologia dell'attualità*, Roma 2007

Livolsi M., *Manuale di sociologia della comunicazione*, Milano 2002

BIBLIOGRAFIA INFORMATICA

WWW.MONDO3.IT/ANGOLODIDOMENICO

WWW.EMSF.RAI.IT/BIOGRAFIE

WWW.FILOSOFICO.NET/DERRIDA

WWW.SWIF.UNIBA/LEI/AI/NETWORKS

WWW.RECENSIONIFILOSOFICHE.IT

INDICE

MAURIZIO FERRARIS: L'ERMENEUTICA DELL'ISCRIZIONE

INTRUDUZIONE.....P.1

CAPITOLO PRIMO

BREVE STORIA DELL'ERMENEUTICA.....P.4

CAPITOLO SECONDO

MAURIZIO FERRARIS: ONTOLOGIA DEL TELEFONINO

2.1 GLI OGGETTI SOCIALI.....P.41

2.2 TESTUALISMO DEBOLE.....P.97

TERZO CAPITOLO

L'ATTUALITA' DI FERRARIS.....P.125

CONCLUSIONI.....P.147

BIBLIOGRAFIA.....P.152

BIBLIOGRAFIA INFORMATICA..... P.154