

Circolo Bateson, 1-2 giugno (seminario nazionale)

Il tempo operativo

...per finire poi col granchio di Bateson

di Enzo Moietta

Si dice che sia buona norma esplicitare sempre le proprie premesse. Ma questa affermazione, così come la sua pratica conseguente, non è sempre di grande utilità in una discussione.

Anche una premessa esplicitata, infatti, è il risultato di premesse e di pratiche che rimangono necessariamente non esplicitate. Inutile dunque rincorrere la trasparenza totale delle premesse: con tentativi di questo tipo non si fa che aggiungere materiale a ciò che in ogni visione rimane necessariamente non visto.

Tuttavia l'esplicitazione di alcune premesse, almeno quelle di livello logico immediatamente superiore, ha l'indubbio merito e vantaggio pratico di fornire il codice euristico ed ermeneutico sulle proprie intenzioni e sul luogo preciso in cui è piantata la sonda dell'osservatore, o meglio, lo preferisco, del locutore.

E allora dove è piantata la mia sonda?

Quale recapito lascio a chi vuole contattarmi e vuole essere sicuro di trovarmi?

Da un po' di tempo staziono (ma il territorio è talmente vasto che più che stazionare dovrei dire che vagabondo) nello spazio teorico dell'oggettivismo.

Il mio interesse per il linguaggio, per la scrittura, per l'universo semiotico, non è che la messa in scena di una domanda più profonda. E' il mio modo per percorrere e dipanare la matassa dell'oggettivismo così come è stata confezionata dalla cultura occidentale, che io credo sia essenzialmente una cultura filosofica.

Quando leggiamo una qualunque cosa o quando, come nel mio caso in questo momento, traccio su un foglio strani segni ai quali poi si attribuisce un significato particolare e per lo più condiviso da una stessa comunità linguistica, ecco che il problema dell'oggettivismo, anche se lo scritto intende parlare di tutt'altro, si è già potentemente posto.

A volte arriva a casa mia della posta non indirizzata a me ma a qualcuno dei miei vicini. Quando credo di riconoscere la busta, o la grafia, senza prestare la minima attenzione all'indirizzo, la apro. Segue poi l'imbarazzante situazione di dover consegnare all'interessato legittimo una busta aperta. Parole sfuggite ad ogni tipo di controllo.

Con la scrittura infatti perdiamo il controllo diretto, patico e in tempo reale, delle nostre e altrui parole.

La scrittura oggettiva le parole (anche la voce ha questa capacità oggettivante, ma l'oggettivazione della scrittura è un'altra cosa).

Se esprimiamo un pesante giudizio su qualcuno e non vorremmo mai che l'interessato ne venga a conoscenza e lo facciamo anche a voce alta quando però siamo soli o con persona fidata, è probabile che la cosa finisca lì. Ma se annotiamo un insulto su un biglietto e poi, per sventura, ci capita di non riuscire più a rintracciarlo, allora le cose cambiano.

Quelle parole stanno scritte da qualche parte; le abbiamo scritte noi, sono nostre dunque, eppure ora incombono da qualche oscuro cassetto come una reale minaccia, "si ergono contro di noi".

Come si vede il passaggio dalla scrittura alla merce può essere anche molto diretto.

Tutto questo però solo per dire che i luoghi e le occasioni nei quali si genera un processo di oggettivazione sono molteplici e non necessariamente disponibili al riconoscimento immediato (la genealogia però, come un bravo cane da tartufo, in genere sa portarli allo scoperto).

Anche la riflessione produce e attiva processi di oggettivazione.

La riflessione si serve di parole, della scrittura, di pensieri e di immagini, che sono tutti processi di oggettivazione.

Ma proprio per questo bisognerebbe, in ogni riflessione, tenere ben distinto, certamente operazione ardua e in parte paradossale, il *contenuto della forma* dalla *forma del contenuto*.

Questa distinzione richiede però anche il riconoscimento di una loro necessaria e reciproca implicazione; tuttavia i due processi devono poter conservare la loro distinzione.

Probabilmente proprio il fatto che sia possibile distinguere un contenuto della forma dalla forma di un contenuto è uno di quegli arcani che permette la significazione linguistica: proprio perché non tutto può essere significato, qualche cosa può essere significata.

La *forma del contenuto* è ciò in cui tradizionalmente si manifesta ciò che si è soliti chiamare "contenuto" o "significato" di un pensiero che si esprime sempre in una particolare forma; mentre il *contenuto della forma* implica la convinzione che il mezzo, pur non coincidendo col contenuto, nondimeno non può essere considerato estraneo a quel particolare significato del contenuto.

Tuttavia rimane vero che contenuto della forma e forma del contenuto non trovano mai un terreno di accordo comune e definitivo; risultano invece legati da una frattura, da una differenza.

Ecco perché, allora, per la riflessione, l'oggettivismo inevitabile prodotto dal contenuto della forma scritturale non può mai essere usato per giustificare una forma del contenuto di natura oggettivistica.

Mettiamo allora alla prova la deriva e la tentazione oggettivistica nella relazione fra Creatura e Pleroma.

Creatura e Pleroma, che sono?

La loro forma scritturale (ma ormai anche in quella semplicemente verbale) implica un contenuto della forma di tipo oggettivante e tuttavia Creatura e Pleroma non possono essere pensati in modo oggettivante; la forma del loro contenuto non può essere il ricalco della oggettivazione del contenuto della loro forma scritturale, né la seconda può essere la giustificazione per la prima.

Da questo punto di vista il medium non è il messaggio.

Non bisogna insomma pensare Creatura e Pleroma come a due oggetti o a due condizioni di fatto e indipendenti dalla forma che li pone.

Tanto più che la forma che li pone potrebbe essere la stessa per entrambi.

Ed è così infatti, dato che l'unica forma che li pone è il linguaggio. La distinzione Creatura-Pleroma è una distinzione operata dalla Creatura, da quell'unica creatura, da quell'unico vivente che dispone di un pensiero verbale.

Non è qui il caso di affrontare il problema del linguaggio degli animali non umani. Per quanto mi riguarda ho già in più occasioni avuto l'opportunità di chiarire che non penso al linguaggio umano come ad uno strumento di comunicazione semplicemente più complesso di quello degli animali non umani. Fra i due linguaggi c'è un salto e una frattura, non una continuità.

Sono certo che questa fosse anche la convinzione di Bateson espressa con particolare chiarezza in – Non sappia la tua sinistra – e in particolare nella storia di Adjì Darma. Adjì Darma ha infranto la regola della non comunicazione fra animali umani e non umani, da qui l'origine di tutte le sventure sue e della moglie.

Quando il linguaggio umano pensa di tradurre il linguaggio degli animali nelle proprie espressioni allora finisce sempre per pensare al linguaggio animale come ad un

linguaggio che esista in sé indipendentemente dal lavoro di traduzione. Pensa alla quercia che, cadendo, produce un evento fisico e sonoro di tipo oggettivo.

Ma il linguaggio umano non è mai la semplice traduzione di quello animale, anche quando apparentemente sembra esserlo interpretandone i segni; il linguaggio umano rappresenta piuttosto una generale “ricapitolazione” di tutta la storia naturale in tutti i suoi aspetti e in tutti i suoi segni; è il linguaggio umano che traccia tutte quelle distinzioni e individua quei campi semantici ai quali poi noi crediamo corrispondere degli oggetti o delle entità ontologicamente autonome, del tipo “il linguaggio degli animali”.

E' la Creatura, è quell'unica creatura dotata di pensiero verbale, che traccia la distinzione fra creatura e pleroma. Pertanto non esiste alcun Pleroma né alcuna Creatura prima che la creatura operi questa distinzione.

Creatura e Pleroma sono distinti, ma non possono essere pensati solo nella loro distinzione dato che unico è l'evento di linguaggio che ne assegna e contorna le distinzioni.

E allora, la loro distinzione e le loro differenze da un lato li assegnano a campi vicendevolmente distinti e incomunicanti, ma allo stesso tempo queste distinzioni sono anche tutto ciò che li tiene uniti.

Sono di questa natura infatti le distinzioni operate dal linguaggio; e poiché tutte le distinzioni e le differenze che noi crediamo di vedere come fatti oggettivi sono operate dal linguaggio...

Per concludere sul linguaggio degli animali non umani: gli animali, con il loro linguaggio, comunicano benissimo fra di loro e dunque non si capisce perché l'evoluzione avrebbe dovuto produrre una ulteriore forma di linguaggio - quello umano- dato che quello animale era già perfettamente adatto alle esigenze comunicative del vivente.

Se ne ricava che il linguaggio umano non può essere ridotto ad uno strumento di comunicazione semplicemente più complesso di quello di cui dispongono tutti gli animali non umani.

A che serve allora il linguaggio umano se non è indispensabile per la comunicazione fra i viventi?

Il linguaggio umano serve a pensare non a comunicare.

Mettiamola così: tutti gli esseri viventi dispongono di pensiero e di linguaggio. Pensiero e linguaggio, negli animali non umani, appartengono però a campi diversi della loro esperienza percettiva, cioè non sono in comunicazione.

*Al contrario, per ragioni che non conosco, ad un certo punto nella evoluzione di un particolare vivente, la curva del suo pensiero e quella del suo linguaggio si sono incrociate (cfr. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio*) e questo incontro ha prodotto la novità del pensiero verbale e dell'animale umano (cfr. anche Benveniste).*

A quanto ci è dato sapere, a parte l'animale umano, nessun altro vivente dispone di un pensiero verbale.

Negli animali non umani pensiero e linguaggio procedono ognuno per la propria strada, senza mai incontrarsi né incrociarsi.

E' per questi animali e solo per questi animali che il linguaggio è semplicemente uno strumento di comunicazione.

*Proprio perché il loro linguaggio non incrocia mai il loro pensiero, la loro è una "mente silenziosa", secondo la felice espressione di F.Cimatti (F:Cimatti, *La mente silenziosa*, Ed Riuniti).*

Dunque Creatura e Pleroma proprio in quanto sono il risultato di un pensiero verbale che opera per distinzioni (come già detto di tutte le eventuali distinzioni oggettive che stanno in natura noi non ne sapremo mai niente; noi abbiamo a che fare solo con le distinzioni operate dal nostro linguaggio, cioè dal nostro pensiero verbale), non devono essere pensati solo nella loro differenza.

Pertanto proviamo a riavvicinare Creatura e Pleroma con un pensiero che ne salvaguardi anche le loro connessioni, ma , nello stesso tempo, cercando di non pensare questa relazione in maniera oggettivistica.

Si potrebbe, per esempio, affrontare la questione sul versante del tempo. Sul piano del problema temporale si potrebbe pensare il Pleroma come compimento e come realizzazione del tempo.

Nulla di strano a pensare ad un compimento del tempo, si tratta solo di dare alla espressione il giusto significato.

Bisogna infatti tenere presente che tutte le volte che un evento accade, l'evento, pur con tutto il suo accadere e il suo venire all'essere, ci si presenta anche sempre come fatto compiuto in virtù di quella cesura e di quell'interruzione dell'evento che ce lo rende percepibile.

In ogni percezione, il nostro è sempre lo sguardo di Orfeo: percepiamo l'evento ma in quella percezione lo annulliamo in quanto evento.

Per lasciarlo nella sua natura di evento bisognerebbe non percepirlo mai, non guardarlo mai in faccia, non sentirne il sapore o la melodia e allora lui continuerebbe tranquillamente a prodursi e potrebbe così proseguire la sua infinita e atemporale salita verso l'essere.

Ma noi amiamo percepire gli eventi allo stesso modo di come Orfeo amava Euridice.

Il nostro eventuale non guardare gli eventi non sarebbe per nulla un fatto inscritto nella necessità della nostra natura, come per tutti gli animali non umani, ma solo un atto di grave disinteresse.

Per gli animali umani il desiderio impedisce questo disinteresse e questa cecità e così noi desideriamo, guardiamo e percepiamo l'evento pur sapendo che con questo sguardo ciò che va perso è proprio il suo carattere evenemenziale.

In quel momento, nell'atto della percezione, il tempo quasi si ferma; il tempo, in ognuno degli istanti nei quali percepiamo l'evento, si manifesta in tutta la sua esigenza di compimento e di compiutezza.

Nella percezione noi pleromatizziamo l'evento e la creatura.

Se il Pleroma è il risultato del nostro atto percettivo (o cognitivo, dato che per il pensiero verbale sono la stessa cosa) che realizza e porta a compimento il tempo e l'evento, il Pleroma, propriamente, non contiene tempo, e tuttavia, proprio in quanto compimento del tempo, esso intrattiene col tempo, cioè con la creatura, una relazione essenziale.

Il tempo della Creatura, invece, si presenta come il tempo necessario affinché il tempo giunga a compimento; propriamente il tempo della Creatura è il tempo dinamico in attesa di cristallizzarsi e di essere percepito nel tempo compiuto di ogni presente.

E' questo il momento nel quale Orfeo ed Euridice intraprendono la risalita dall'Ade senza guardarsi.

Ecco però spuntare subito un paradosso.

Se il tempo della percezione è un tempo che congela e cristallizza il tempo, il tempo della creatura è un tempo che, in quanto in perenne divenire, non viene mai percepito. E' un tempo assente, nascosto.

Propriamente dunque ad essere fuori dal tempo pare essere non tanto il Pleroma quanto la Creatura. Anche un paradosso però ha le proprie premesse; e alle spalle di questo particolare paradosso, ciò che lo rende possibile, c'è una concezione oggettivistica della Creatura e del Pleroma; un modo di pensare la Creatura come ad una cosa che esiste in sé e che deve intrattenere una qualche relazione col tempo.

E allo stesso modo, affinché compaia il paradosso, deve essere pensato anche il tempo che viene a sua volta oggettivato.

In realtà non c'è alcun modo per incrociare il problema del tempo se non facendo riferimento all'atto di parola, all'evento del discorso.

Il tempo non è un dato oggettivo, il tempo è una oggettivazione dell'atto di parola.

E' la parola, è l'atto di parola che istituisce la Creatura, il Pleroma, il tempo e le loro reciproche relazioni.

Ma il linguaggio pone relazioni con lo stesso atto con il quale divide ciò che poi collega.

Il tempo cioè non si darebbe mai senza la sua sospensione operata dall'atto di percezione (percezione cognitiva), ma non potrebbe esserci sospensione del tempo senza il tempo dinamico della trasformazione e del mutamento.

Non si possono isolare questi momenti: ciò che li rende analiticamente analizzabili è anche ciò che li tiene uniti nella separazione.

Perciò propriamente la Creatura vive nel tempo, ma nel modo della separazione dal tempo cristallizzato del Pleroma e di ogni attimo presente e compiuto.

Mentre, ad ogni istante compiuto, il tempo non-tempo del Pleroma, proprio in quanto tempo compiuto e modo compiuto, si presenta sempre nella forma del proprio procronismo e della propria ricapitolazione; si presenta come l'immagine congelata della propria provenienza, nella sua forma bloccata ma anche realizzata.

Un "ben formato" sul piano grammaticale è un esempio di questa realizzazione. Ma qui siamo già a quella soglia al di là della quale non si può andare. "Non si può giustificare la grammatica" (Wittgenstein, Lezioni 1930-1932, Adelphi, pag 69).

Cioè non potremo mai essere in grado di giustificare un fondamento, per la ragione che è proprio quel fondamento ad inaugurare quella soglia all'interno della quale nascono tutte le domande che si riferiscono a un particolare contesto.

Ma ciò significa anche che non saremo mai in grado di dimostrare la necessità di alcunché.

Alcuni tentativi di mostrare il contrario trovano una giustificazione alla apparente genialità delle argomentazioni nel fatto che ogni buona dimostrazione si regge sulla forza della propria tautologia di fondo. Leibniz aveva già correttamente posta la questione quando, ribaltando la procedura cartesiana, affermava: se Dio è possibile, allora è necessario. Cioè la necessità ha sempre delle condizioni; la necessità non è mai necessaria.

Certo ogni fondamento è necessario per porre ogni tipo di domanda all'interno di quella soglia che quel fondamento inaugura, ma non è, a sua volta, necessario.

“Si ha bisogno di un segno soltanto quando (cioè è necessario che sia segno) vi sono altri segni che potrebbero prenderne il posto: una regola viene enunciata soltanto dove potremmo averne delle altre” (Wittgenstein, ibidem, pag 87).

Invece il tempo necessario affinché il tempo giunga a compimento è il tempo della creatura.

Questo tempo della creatura, storicamente e culturalmente (cognitivamente), ha trovato una sua riuscita accoglienza (congelamento e oggettivazione) nel tempo dell'orologio: lineare, sequenziale, omogeneo.

E quel tempo così come viene scandito dall'orologio e cumulato linearmente dal calendario ha assolto, nella storia dell'Occidente, una funzione pratica e strategica che tutti conosciamo.

Per di più quell'idea di tempo e quell'immagine di tempo che ne risulta correlata, sembrano anche ricevere una conferma a livello dei nostri organi di senso.

Sembrano ricevere una conferma; o meglio c'è effettivamente una esperienza di conferma, ma si tratta solo del risultato di una messa in scena e quelle teorie che la avvallano, proprio in quanto prescindono dal fatto che si tratta di una rappresentazione cioè di una descrizione proiettata su una tautologia, sono un gioco con carte truccate.

Questa conferma infatti non può provare proprio nulla sul piano teoretico, in quanto la nozione di “organo di senso” è già una astrazione operata da quelle stesse premesse e da quelle semiosi omogenee e sequenziali che producono anche il tempo dell'orologio.

Insomma sul piano teoretico, e filosofico in particolare, lungi dall'aver trovato una formulazione pacificata, la questione del tempo si è sempre rivelata refrattaria ad una risoluzione conclusiva.

Per rimanere molto vicini a noi, rispetto alla secolare prospettiva filosofica del problema, classica è diventata l'impostazione della questione in Kant.

Kant, inaugurando una tradizione di pensiero che sullo specifico problema temporale sarà fatta sua anche dalla Fenomenologia, ha sostenuto che il problema del tempo è riconducibile ad una intuizione pura e che l'esperienza del tempo ha una sua evidenza immediata e intuitiva,

Ma l'ipotesi di Kant, il quale però era ben consapevole di non porre alcuna ipotesi, così come anche ogni ipotesi di tipo intuizionistico, hanno subito l'acuta critica di Peirce: la convinzione che noi afferriamo intuitivamente il tempo è una convinzione alla quale giungiamo intuitivamente o per via inferenziale?

Se è intuitiva si innesca un pericoloso regresso all'infinito che dunque non spiega nulla; se invece l'intuizione del tempo ha un fondamento inferenziale significa che la nozione di tempo non è affatto intuitiva.

Il fatto è che al fondo di tutte le concezioni occidentali del tempo vi è un pregiudizio oggettivistico che porta la questione a una aporia di fondo che fa la sua comparsa tutte le volte che ci si accinge all'impresa titanica di avvicinare e di mettere a confronto una determinata idea di tempo con l'esperienza reale del tempo.

In virtù di questo vizio quando noi facciamo l'esperienza reale del tempo ci risulta poi sempre molto complicato produrne una immagine adeguata; quando invece perfezioniamo la nostra immagine del tempo, più la rendiamo perfetta più ci sembra lontana dalla nostra reale esperienza del tempo.

Nelle nostre concezioni del tempo c'è sempre uno scarto incolmabile fra rappresentazione e immagine del tempo da una parte, e pensiero ed esperienza del tempo dall'altra.

Sono possibili allora una rappresentazione e una idea del tempo che si sottraggano a questa aporia? Come faccio spesso è alla lingua che mi rivolgo quando mi trovo stretto in una questione che mi si presenta, fino a quel momento, priva di vie d'uscita.

Gustave Guillaume, linguista ed esponente di primo piano di quella formidabile scuola francese, ha introdotto in *Temps et verbe* il concetto di "tempo operativo".

Secondo Guillaume per comprendere qualche cosa del tempo e della natura del tempo non possiamo considerarlo come già costituito e costruito, dobbiamo invece cercare un luogo nel quale l'evento del tempo si dia nella sua cronogenesi.

L'idea di Guillaume, che sarà poi ripresa e arricchita da nuovi e straordinari argomenti da Benveniste, è che l'unico luogo cronogenetico sia il linguaggio.

A parere di Guillaume le rappresentazioni del tempo cui abitualmente ricorriamo, e dunque anche quelle di tipo lineari ed omogenee, sono il risultato delle nostre regole grammaticali, soprattutto di quelle delle forme verbali. La grammatica, infatti, rappresenta il tempo verbale come una linea infinita composta da due segmenti, passato e futuro, separati dal taglio del presente.

Ma su una rappresentazione di questo tipo, su questa tautologia, non sarà mai possibile proiettare alcuna descrizione del nostro tempo reale, che continua così a rimanere senza alcuna spiegazione.

Questo accade perché la rappresentazione del tempo fornita dalle regole grammaticali è insufficiente in quanto troppo perfetta e ci presenta il tempo sempre come già costruito e non ce lo mostra mai nell'atto di costituirsi.

Sta proprio qui infatti la questione e anche il nodo di fondo. E allora se si vuole avere una rappresentazione adeguata del tempo bisogna produrne non una immagine compiuta, ma piuttosto saper ricostruire le fasi che il pensiero ha percorso per costruirlo.

Da qui la nostra utilizzabilità dell'idea di fondo di Guillaume, relativamente al problema che qui interessa: il fatto è che la costituzione di una qualsiasi immagine del tempo, qualunque essa sia, richiede sempre del tempo per costituirsi.

Ecco dunque il limite dell'oggettivismo, una sua impossibilità; ecco quel pensiero che non può essere pensato entro quelle premesse: nelle tradizionali immagini del tempo che si presentano come compiute, ciò che scompare, ciò che va a fondo e rimane necessariamente non pensato, è proprio il tempo necessario, per quanto piccolo per costruire quelle immagini del tempo.

Guillaume chiama "tempo operativo" il tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo.

E allora il compito che ci spetta diventa quello di saper produrre una idea di tempo che faccia tesoro del fatto che qualsiasi immagine-tempo è inadeguata a rivelare il segreto che nasconde e cioè il processo temporale di costruzione di quella immagine. Si deve cioè trovare il modo per pensare il tempo finito e costruito come quel tempo che contiene nel proprio nucleo il proprio tempo in costruzione.

Ogni idea di tempo che voglia evitare il paradosso oggettivistico ma anche che voglia essere in grado di dare ragione della esperienza reale del tempo, dovrebbe essere tale da poter esibire gli opportuni riferimenti al costituirsi e all'aver luogo di quell'idea.

Inoltre bisogna evitare che quel pregiudizio oggettivistico, che abbiamo visto comportare una paradossale situazione di esclusione fra immagine e realtà vissuta del tempo, rientri ora dalla finestra dopo tanta fatica per cacciarlo dalla porta.

Proprio per questo non dobbiamo pensare il tempo operativo e quello costruito come a due diverse modalità temporali correlate in una sequenzialità o in una relazione di causalità; tempo costruito e tempo operativo coemergono nella loro reciproca latenza e irrappresentanza nella unità di una frattura che li tiene separati nella loro immediata non coincidenza.

Naturalmente non mancheranno le difficoltà, la prima delle quali è proprio determinata dal contenuto della forma di questo pensiero che stiamo cercando che, in quanto pensiero verbale, avrà sempre una natura oggettivante e pertanto dobbiamo rassegnarci al fatto che qualsiasi trovata riusciamo a mettere in campo, questo limite si sposterà sempre con noi e con il nostro pensiero verbale.

Proviamo allora, come consigliava Nietzsche, ad attivare un diverso sguardo, uno sguardo eccentrico rispetto al potere oggettivante della forma.

E' noto che se vogliamo osservare nel migliore dei modi, a occhio nudo, una stella, non è la stella direttamente che dobbiamo guardare, ma a lato.

Ecco perché proveremo, anche in questo caso, a interrogare il linguaggio e a cercare lì qualche utile indicazione.

Nel nostro interrogare il linguaggio saremo subito ripagati da una piacevole sorpresa dato che quanto stiamo dicendo a proposito del tempo, del suo costituirsi, del suo aver luogo e della idea adeguata che cerchiamo, è ciò che, nel modo più proprio, viene esibito dal linguaggio: attraverso gli indicatori dell'enunciazione (gli indicatori sono quelle parti del discorso che si riferiscono al discorso stesso: io, ora, domani, scrivo da venti minuti,...) la lingua ha la possibilità di riferirsi al suo stesso aver luogo.

Questa possibilità del linguaggio umano (un cane può aspettare il ritorno del suo padrone ma non può aspettarlo mercoledì) di riferirsi alla pura presenza dell'enunciazione, questa possibilità del linguaggio di avvertire, attraverso gli indicatori, che la lingua sta per essere messa in funzione e che quindi non siamo in presenza di un suono disarticolato ma di una *foné semantiché*, di un suono significante, coincide, secondo Benveniste, con l'origine stessa della nostra rappresentazione del tempo.

Nella lingua il fatto linguistico, l'enunciazione, e il suo aver luogo sono reciprocamente presenti nella loro immediata non coincidenza. Senza esitazione.

Preferisco considerare Benveniste un semiologo piuttosto che un linguista in senso tradizionale. In questo modo si evita tutta l'ambiguità che sta attorno al termine linguista e le difficoltà ad assegnarne la pratica ad un campo e ad una disciplina specifici.

Benveniste è un semiologo nel senso che vede la linguistica come un dominio particolare della semiologia e dietro a tutte le sue analisi linguistiche sta il confronto e la differenza fra vari sistemi semiotici. Per Benveniste non è il segno in sé che è significante, ma il segreto della significazione sta nel sistema semiotico cui un segno appartiene.

Da qui anche tutta la distanza fra questo modo di procedere, che ho fatto mio, e la pratica di ricerca sul segno di Derrida.

Ora per ritornare al nostro argomento di fondo, secondo Benveniste non c'è alcun modo per intendere il significato di termini come "domani", "da dieci minuti", "mercoledì prossimo", se non facendo riferimento all'istanza di discorso.

Il che significa che il tempo è un prodotto della enunciazione; il tempo è una proprietà emergente di ogni atto di parola (non si può parlare senza mettere in funzione l'intera lingua, cioè senza mettere in funzione il tempo), è il prodotto dello stesso aver luogo del linguaggio.

Se adesso proviamo ad accostare le riflessioni di Guillaume sul tempo operativo a quelle di Benveniste relative al rapporto fra linguaggio e cronogenesi, ricaviamo che fra il tempo prodotto da

una enunciazione e il tempo necessario, il tempo operativo, per produrre il tempo di quella enunciazione c'è sempre una sconnessione e uno scarto.

Il tempo della enunciazione è quello che viene oggettivato in ogni istante presente; il tempo operativo, l'aver luogo del tempo oggettivato, è la produzione incessante del tempo da parte del linguaggio, tempo che viene messo in funzione nel momento stesso in cui si mette in funzione la lingua.

Fra il tempo della enunciazione e il tempo che viene prodotto dall'aver luogo del linguaggio c'è sempre uno scarto, una sconnessione, una immediata non coincidenza. Sarà proprio questa non coincidenza, senza possibilità alcuna di esitazione, che permette, come si vedrà più diffusamente in seguito, la significazione linguistica.

Non vale l'obiezione che anche altri segni, che non appartengono alla lingua, sono segni dotati di significato: i colori di una bandiera nazionale, il segnale acustico di un passaggio a livello, i colori del semaforo.

Le condizioni della significazione sono che ogni segno appartenga e sia compreso in un sistema coerente e pertinente di segni; questa è tutta la condizione della significazione.

Ed è per questo che, a proposito della significazione, il problema si sposta dal segno ai vari sistemi di segni, come appunto vedremo.

Ma per ora rimaniamo alla frattura, che caratterizza il linguaggio umano, fra il tempo prodotto da una enunciazione e il tempo necessario per produrre quel tempo enunciato. Lo scarto fra queste due insorgenze temporali, che si fronteggiano nella loro reciproca latenza, non è mai colmabile.

Ma poiché il linguaggio è anche il fondamento della soggettività e della coscienza, questo scarto e questo ritardo di ogni enunciazione rispetto a se stessa, appartengono costitutivamente anche alla natura della coscienza.

Qualunque contenuto o qualunque immagine sia presente alla coscienza in forma compiuta e in un determinato momento, avrà sempre bisogno di un tempo operativo per costituirsi e quindi mai questa immagine può coincidere con se stessa.

L'idea di una autocoscienza assoluta, fosse anche solo di natura filosofica, o di una perfetta trasparenza comunicativa, mostrano pertanto tutta la loro improponibilità per la ragione che l'autocoscienza, cioè la presenza della coscienza a se stessa, avrà sempre la natura del tempo.

Da quanto detto fino a questo momento si ricavano allora alcune importanti conseguenze.

La prima.

Se, come già pensava Bateson, il tempo è sempre fuori squadra per le ragioni che ho cercato qui genealogicamente di ricostruire, allora propriamente non può esistere alcuna immagine-tempo poiché ogni immagine-tempo sarà sempre in ritardo con se stessa.

Ma è sulla questione dell'immagine che qui conviene soffermare la nostra attenzione.

Ogni immagine si presenta sempre in una veste oggettiva; il contenuto della sua forma è sempre inevitabilmente oggettivante.

Tuttavia dietro alla oggettività di una immagine, anche di quella più sfuocata, più incerta o più fulminea, sta una precisa condizione di possibilità.

In senso proprio gli animali non umani non hanno immagini mentali, o non hanno immagini mentali paragonabili a quelle degli animali umani.

Il gatto di Bateson che miagola per avere il latte, i delfini che giocano fra di loro o il granchio con la sua meravigliosa simmetria bilaterale, non possono avere immagini mentali in un qualche modo accostabili a quelle dell'uomo.

Ogni animale è dotato di quella che le scienze cognitive chiama "mente associativa". Ogni mente associativa è capace di percezione e di distinzione; la capacità di percezioni e di distinzioni fra percezioni costituisce il cuore stesso della capacità di apprendimento degli animali.

Ma le possibilità dell'animale non umano, come la sua capacità di operare distinzioni, sono del tutto circoscritte alla sola percezione di ciò di cui l'animale può rispondere e corrispondere con una azione. Questa sua capacità percettiva poi, organizzata in modo diverso per ogni specie, è del tutto sufficiente per operare distinzioni e classificazioni fra classi di entità. Ogni animale sa distinguere (e quindi dal suo punto di vista opera un'astrazione) fra classi di entità con cui è positivo interagire, "cibo", "partner sessuale", "riparo" e quelle classi dalle quali è meglio stare lontani, "predatore", "veleno", ecc. Quindi ogni animale ha la capacità di estrarre e di confrontare percezioni simili o diverse, cioè è in grado di istituire relazioni fra percezioni.

Ma nessun animale, a quanto ci risulta, è in grado di istituire relazioni fra relazioni.

A questo livello di complessità, in quello delle relazioni fra relazioni, la percezione non serve più.

E questo è proprio il caso nel quale si dice che un uomo ha una immagine o si è formato una immagine; l'immagine nella mente dell'uomo non ha mai a che fare direttamente con una percezione immediata, ma con la sua capacità di istituire relazioni fra relazioni.

Lo squalo di Bateson che interagisce con le onde dell'oceano (così come l'animale che decide di volta in volta, per esempio a seconda delle caratteristiche del terreno, la spinta per il salto) e che dispone della metà delle informazioni necessarie per muoversi in quel contesto, potrà forse avere una immagine mentale dell'onda che forza o asseconda il suo movimento in quel particolare

momento, ma non potrà pensare “ancora qualche sforzo e sono fuori da questa corrente” né pertanto avere questa particolare immagine mentale

Per un animale non umano questo tipo di immagine (una relazione fra una relazione: lo stato dell'acqua in questo momento non come dato percettivo immediato ma come cognizione complessiva di un elemento diverso da me, associato ad un suo ipotetico o sperato stato futuro) è al di fuori delle sue possibilità. Per un animale non umano “...è impossibile formare una immagine che registri una informazione relativa ad una relazione fra due stimoli, mentre questo può essere fatto facilmente mediante un codice semiotico” (in Cimatti, cit. pag 67).

Il particolare codice semiotico, che rende possibile la produzione di queste immagini, di cui dispone l'animale umano ma non l'animale, è il linguaggio.

“In questo senso l'immagine è successiva alla parola, sia da un punto di vista filogenetico che logico” (Cimatti pag 25)

In questo senso una mente che produce immagini è una mente tipicamente umana.

E le immagini mentali dell'uomo, allo stesso modo che il tempo e allo stesso modo che le immagini-tempo, hanno la loro radice nel pensiero verbale.

La seconda.

Se il tempo è una creazione linguistica, non si dà tempo al di fuori della soglia linguistica.

La stessa frattura che, seguendo l'idea di Guillaume, abbiamo individuato all'interno del tempo fra tempo presente e tempo in formazione, non può mai essere ridotta ad un dato oggettivo né sottratta al suo originario rapporto col linguaggio.

Eppure il divenire, il mutare incessante degli eventi, anche le stesse riflessioni che fino qui abbiamo fatto sul tempo, la nostra certezza che esista sia un tempo presente sia uno in divenire, possono proprio avvalorare l'idea di un tempo come dato oggettivo e incontrovertibile.

Lasciamoci pure sedurre dalle sofisticate riflessioni temporali di Guillaume che possono arricchire la nostra fantasia e la quantità delle nostre ipotesi poetiche, ma il tempo è un'altra cosa; è sotto gli occhi di tutti che le cose cambiano ed è del tutto ovvio che per ogni cambiamento, per quanto piccolo, occorre tempo. Questo continua ad essere ciò che è attestato dalla nostra reale esperienza del tempo.

Quindi o si rinuncia all'idea stessa di divenire e di cambiamento con tutti i nuovi problemi che ne derivano, o si deve pur riconoscere che il tempo deve avere una sua consistenza anche al di fuori dell'ambito linguistico.

Riconosco che questo modo di pensare, ancora ben saldamente presente nella riflessione contemporanea e con ben altro spessore e consistenza di quanto non stia facendo in questi scarni

accenni, possa avere una sua giustificazione e una sua suggestione pratica anche se, per quanto mi riguarda, ha il solo effetto di indurre ad uno sforzo maggiore di chiarezza e di rigore nel prenderne le distanze.

Infatti la tesi che qui si sostiene è esattamente opposta: si ritiene che il tempo abbia una fondazione linguistica e che fuori dalla sfera linguistica non si dia tempo.

Ma rimane pur sempre il fatto che il tempo di cui facciamo esperienza concreta non è un evento di linguaggio. Il tempo che “si dice” non è il tempo di cui facciamo esperienza reale.

E’ questo il problema che ora dobbiamo affrontare.

Da una parte possono sembrarci convincenti le argomentazioni di Benveniste per il quale non c’è alcuna possibilità di rintracciare il tempo se non facendo riferimento all’atto di discorso, dall’altra il tempo sembra continuare a presentarsi, nel suo momento di esperienza reale, come irriducibile all’evento di discorso.

E di fatto è proprio così: pur essendo una creazione del linguaggio, il tempo ha una sua autonomia ontologica (strano modo di significare il termine ontologia; meno strano se si riflette sul fatto che il termine ontologia si riferisce ad un modo di pensare la realtà, cioè l’ontologia appartiene interamente all’universo linguistico).

Questo è possibile perché il linguaggio non crea tanto un tempo generico (oggettivo), né singoli istanti temporali, quanto una determinata e specifica semiosi temporale (Tanto è vero che il tempo della scrittura è diverso da quello della oralità o da quello delle contemporanee teorie sistemiche).

L’insieme temporale creato dal linguaggio è un insieme semiotico di segni temporali, strutturati e organizzati fra loro in un tutto pertinente.

Il linguaggio cioè crea un sistema semiotico di tipo temporale.

Pertanto l’analisi del rapporto fra linguaggio e tempo deve essere ricondotto, è questa una delle più geniali intuizioni di Benveniste, alla analisi del rapporto fra i loro rispettivi sistemi semiotici.

Ma, ancora da Benveniste, sappiamo che ciò che caratterizza il rapporto fra i vari sistemi semiotici è la regola della non ridondanza fra i sistemi semiotici.

Cioè i segni tipici di ogni sistema semiotico non possono essere “tradotti” nei segni di un altro sistema semiotico.

Questa regola è tanto ovvia quanto regolarmente negata nella pratica e nella teoresi; ed è ovvia per la ragione che il significato dei segni di ogni sistema semiotico vale solo per quel sistema semiotico.

Se ne ricava la non-convertibilità dei vari sistemi semiotici, “...due sistemi semiotici di tipo differente non possono essere reciprocamente convertibili” (Benveniste).

-Adij Darma

-Isadora Duncan

I sistemi di segni sono allora altrettanti mondi chiusi?

Il fatto stesso che stiamo parlando e sostenendo la non-convertibilità dei segni dei vari sistemi semiotici, significa che a questa regola esiste almeno una eccezione: la lingua.

Proprio questo fatto meriterà, in seguito, una approfondita riflessione.

Per ora ritorniamo invece al nostro rapporto fra lingua e tempo e ai loro rispettivi sistemi semiotici.

Abbiamo visto (*si fa riferimento ad una parte precedente che manca*) che nella lingua non tutto può essere significato; cioè che vi sia del non dicibile nella lingua è la condizione della dicibilità stessa della lingua e della sua attivazione.

L'occhio vede tutto, l'occhio però non lo vedi.

Questa frattura originaria è la distanza della lingua da se stessa; è la propria non coincidenza con gli aspetti visibili e sonori della lingua stessa; è la contemporanea presenza, nella loro non-comunicazione e non-convertibilità, di tutti gli elementi che compongono la lingua.

Questa non-coincidenza non è nient'altro che l'evento temporale.

Questa affermazione è certamente vera, non tanto perché sia possibile produrne una riprova empirica o in virtù di non so quale autorità, ma semplicemente per il fatto che è puramente tautologica: la non-coincidenza, infatti, è già un termine mediato dalla semiosi temporale.

Ma l'origine di tutte le tautologie è di nuovo la lingua: la lingua infatti, e solo la lingua, ha la possibilità di attivare se stessa. Certo, quando parliamo, dobbiamo emettere una certa quantità di fiato, le corde vocali devono contrarsi in un determinato modo, i muscoli facciali assumono un tono particolare, ma tutto questo non è nulla di diverso da quello che fanno anche tanti altri animali quando comunicano fra di loro. Se il parlare fosse riducibile a questi aspetti fisici e meccanici noi non staremmo ancora parlando. Solo la lingua può attivare e mettere in funzione se stessa: per parlare bisogna già parlare. Blanchot lo ripeteva anche a proposito della scrittura: per scrivere bisogna già scrivere.

E allora ritornando al nostro evento temporale che abbiamo scoperto perennemente scisso in se stesso e la cui genesi abbiamo ricondotto alla frattura originaria della lingua, dobbiamo concludere che nel tempo la frattura originaria della lingua non è più riconoscibile come evento linguistico; ora che si trova nel tempo, deve avere la forma dei segni tipici del sistema semiotico cui appartiene; deve cioè diventare frattura temporale: tempo presente e tempo in formazione; tempo e aver luogo del tempo.

La terza.

Se quanto detto sul tempo vale anche per la coscienza, se cioè anche ogni immagine di coscienza contiene al proprio interno un processo di formazione non ulteriormente rappresentabile, allora l'inconscio non è esterno alla coscienza.

L'idea di inconscio che si presenta qui alla nostra riflessione è quella di un inconscio nella sua forma di immanenza della coscienza; l'inconscio come processo operativo e produttivo stesso del costituirsi della coscienza, processo che rimane perennemente eccentrico e velato rispetto ad ogni contenuto immediato della coscienza.

Ovviamente non si vuole qui rispondere alla domanda, che cos'è l'inconscio?

Non lo si vuole fare anche per la ragione che una domanda così formulata appare ancora troppo generica e poco definita. Dietro le quinte di questa domanda stanno infatti ancora tante altre domande e tante premesse non esplicitate: che tipo di "oggetto" si presume sia l'inconscio in quella formulazione? metaforico? ideale? ermeneutico? linguistico? reale?

Inoltre, dato per scontato che non si vuole proporre alcuna teoria generale dell'inconscio per una ragione di fondo che risulterà presto evidente, quel tipo di domanda appare alla genealogia del tutto mal posta.

Al contrario, per la genealogia, la formulazione corretta suonerebbe: quando si parla di inconscio di che tipo di inconscio si parla?

Non si deve infatti dare per scontato che comunque un inconscio, da qualche parte, esista e che il vero problema sia solo quello di saperne dare una corretta interpretazione e spiegazione.

E' chiaro che con questi modi di procedere saranno proprio la nozione e l'idea di inconscio a non risultare mai indagati.

Così come è del tutto ovvio che ugualmente insensata risulti l'idea opposta, che l'inconscio non esista, cioè che non si trovi da nessuna parte.

Ancor prima di discutere la sensatezza o meno di queste posizioni risulta subito evidente come, in entrambi i casi, venga sempre presupposta proprio quella idea che si dovrebbe problematizzare.

Noi troviamo invece molto più interessante porci il compito di portare allo scoperto la genesi di ogni idea di inconscio, qualunque essa sia; o meglio, partiamo dalla convinzione che ogni idea di inconscio sia sempre il risultato di una particolare messa in scena che la esibisce come oggetto e come risultato delle proprie procedure di ricerca e di messa in scena.

Facendo questo mettiamo in pratica, non certo con uguale perizia, le indicazioni della migliore tradizione della pratica filosofica genealogica, da Nietzsche a Foucault: la genealogia pensa infatti che ogni idea e ogni oggetto che noi crediamo di indagare con la nostra pratica di ricerca sono il prodotto e la creazione dalla nostra stessa pratica di ricerca.

L'inconscio psicoanalitico freudiano è creato dalla pratica psicoanalitica freudiana: ecco quello che pensa la genealogia.

E pertanto alla genealogia non interessa sapere quale delle diverse idee sull'inconscio sia quella vera; la genealogia interroga le procedure, le tecniche di produzione di una determinata idea; porta allo scoperto le strategie che permettono a quella idea di presentarsi come vera.

Di ogni idea vera intende mostrare il mito che l'ha prodotta, le ragioni della sua capacità e della sua possibilità di presentarsi come idea vera. Che è come dire: non ha alcun senso credere che esistano idee vere senza condizioni di verità.

Alla genealogia interessa indagare in virtù di quale particolare pratica venga prodotto un oggetto che poi viene indagato come se fosse del tutto estraneo a quella pratica che lo ha pensato e che lo sta indagando.

A questo punto risultano evidenti, credo, anche le ragioni della mia adesione alla pratica filosofica genealogica: la genealogia è uno dei più potenti strumenti di critica (per Nietzsche la genealogia coincideva con la critica) delle pratiche di oggettivazione delle strategie e delle procedure filosofiche e scientifiche.

La genealogia entra perciò facilmente in risonanza con l'idea di tempo operativo, con l'aver luogo degli eventi e con il loro divenire, piuttosto che con il loro essere compiuti e definiti.

Allo stesso modo la genealogia entra bene in risonanza anche con l'idea di "macchina" e di "macchinazione" elaborata da Deleuze e Guattari in *AntiEdipo* (ma non solo in *AntiEdipo*).

Ogni idea nuova è sempre il risultato di una pratica che l'ha prodotta; ogni pratica, attraverso mille legami, che la genealogia ha il compito di portare alla luce, si salda con mille altre pratiche, fino a poter ricostruire una microfisica di quei poteri e di quelle relazioni nei confronti dei quali l'indagine di Foucault ha magistralmente aperto la strada. Ogni oggetto, ogni piano è sempre composto di mille piani, cioè di innumerevoli concatenamenti e macchinazioni che lo hanno prodotto; ogni oggetto è il risultato di queste macchinazioni.

E allora se la pratica genealogica è diversa da quella psicoanalitica ne risulterà come conseguenza, se le due pratiche sono coerenti, la produzione di una idea di inconscio differente e specifica per ognuna delle due pratiche.

Non una teoria generale dell'inconscio, che non può esistere, dunque, qui si propone, ma una idea di inconscio come prodotta da una particolare pratica filosofica e dalla sua conseguente messa in scena.

E allora nel nostro percorso di riflessione ciò che abbiamo incontrato e prodotto è l'inconscio come scarto della coscienza rispetto a se stessa; l'inconscio come immanenza della coscienza.

Immanente non è però semplicemente ciò che sta dentro (ancora una immagine volgarmente oggettivistica), ma ciò che non appare, e non può apparire, nella messa in scena della coscienza.

Anche Bateson ricorre a questo termine, immanenza, quando parla della mente come immanenza dei sistemi e anche nel caso di Bateson mi pare si possa dire che la mente immanente non è ciò che sta dentro (dentro, dove?) ma ciò che non appare nella messa in scena del funzionamento dei sistemi.

Perciò l'inconscio non è la causa della coscienza: coscienza e inconscio si fronteggiano senza mai incontrarsi. Sono tenuti in relazione solo dalla loro distanza e dalla loro immediata non coincidenza.

Ed è per questa ragione che determinati e specifici contenuti di coscienza possono regredire nell'inconscio e liberare così nuove disponibilità sia per la coscienza sia per l'attenzione.

Infatti ogni contenuto regredito fa sì che ne risulti modificata la struttura della coscienza e delle sue capacità percettive, dato che dal momento della regressione la coscienza si interfacerà con un suo aver luogo, linguistico e temporale, affatto diverso.

Si restituisce in tal modo all'inconscio una specifica capacità produttiva. Non un inconscio magazzino dunque ma un inconscio produttivo.

Allora Bateson ha ragione quando dichiara che non potremo mai essere i capitani della nostra anima: ciò che siamo in ogni momento non è mai ciò che ci sembra o che crediamo di essere in quel particolare momento per la ragione che per ognuno dei momenti nei quali crediamo di riconoscere noi stessi è sempre anche in funzione il proprio processo di formazione, il proprio aver luogo che procurerà sempre uno scarto e una sconnessione rispetto ad ogni immediata percezione di noi stessi. Risulta ovvio allora come, a questo punto, sia necessario rifiutare l'idea tradizionale, inventata dalla filosofia e che poi la scienza ha fatto sua, di identità: il solo modo per il quale una cosa può coincidere con se stessa è quello nel quale risulti implicato anche il proprio aver luogo, cioè la sconnessione e la distanza da se stessa.

Il parlante, cioè l'uomo, cioè l'unico essere vivente dotato di pensiero verbale, abita dunque non i luoghi ma la distanza.

Questa distanza e questo suo poter stazionare nella distanza proprio in quanto in perenne movimento, non vanno pensati né con venature romantico-estetiche, né come progettualità politica di tipo finalistico: il movimento, lo scarto, il dislivello sono il solo modo umano di stazionare nella natura.

E' la distanza da noi stessi il luogo della natura che noi abitiamo senza esitazione.

Solo nella distanza, che noi abitiamo senza esitazione, noi siamo presso noi stessi e “presso” la natura; la nostra è sempre una presenza obliqua.

Non credo ovviamente di essere riuscito, né questa era la mia intenzione, a convincere nessuno fra quanti pensano la struttura che connette come una specie di olistico universale (cioè con le modalità di un oggettivismo che si vergogna e vuole mascherarsi) che connette il granchio con le sequoie, con le stelle, con l'uomo e con tutto il vivente della natura.

A me pare solo insostenibile l'idea (chi la pensa questa idea? La troviamo in natura o in un vivente particolare dotato di una mente linguistica e di un pensiero verbale?) che sia possibile rintracciare una linea di pura continuità e di contiguità, pur complesse, fra me e quel granchio portato tante volte ad esempio da Bateson.

Non sto dicendo che non voglio assomigliare ad un granchio e che non voglio avere nulla a che fare con le altre forme viventi.

Penso solo che sia il caso in cui si sostenga che l'uomo non abbia nulla a che fare con gli altri animali non umani, sia il caso in cui si sostenga esattamente l'opposto, pur con tutte le possibili posizioni intermedie, queste idee non possono essere avallate da alcun ricorso ad un preteso riscontro oggettivo, per la ragione che queste teorie, qualunque esse siano, non possono che nascere nella testa di un uomo.

E questo fatto per la filosofia non è una questione da prendere tanto alla leggera.

Poco più sopra, citando Wittgenstein, avevo sostenuto che non si può giustificare la grammatica. Questo naturalmente vale per chi cerca una giustificazione grammaticale della grammatica, ma la giustificazione della grammatica esiste ed è di natura politica. Da Platone in avanti la grammatica ha una giustificazione e un fondamento politico.

Ecco perché non vanno presi alla leggera né i pensieri né gli strumenti del pensiero.

E, di fatto, la filosofia non ha mai preso alla leggera queste questioni, tanto è vero che si è incaricata, fin dal suo sorgere, di tracciare precise distinzioni o sostenere comprovate somiglianze.

Credo invece che tutte queste riflessioni lascino del tutto indifferente il granchio di Bateson.

A tutti quelli che sostengono la continuità vorrei chiedere: può, il granchio di Bateson, essere ateo?