

# Un'ipotesi sulla fonte del sé e del mondo culturale\*

## Joseph Margolis

(Traduzione di Alessio Baldini)

C'è un'elegante stravaganza – fenomenologica, direi – che Maurice Blanchot, una delle voci più importanti del modernismo letterario nella filosofia francese della metà del Novecento, si concede; una tesi su cui ritorna più volte e che non perde nulla del suo pathos o della sua efficacia, per quanto si sia scelto di decodificarla con un'espressione prosaica semplice: «Kafka ha afferrato la fecondità della letteratura – osserva Blanchot – dal momento in cui ha sentito che la letteratura era il passaggio dall'*Ich* all'*Er*, dall'io all'egli». <sup>1</sup> Intende dire che, quando si scrive, si è costretti a entrare in uno spazio morto dove Blanchot si rende conto che la padronanza linguistica e stilistica dello scrittore è un potere poco più che superficiale, un'abilità apparentemente sottoposta al controllo cosciente che è subito esaurita, che si blocca, che viene impedita, che deve aspettare passivamente una fonte di salvezza che è al di là dei suoi calcoli o delle sue spiegazioni, che non è nemmeno una pratica strumentale (nel senso di Sartre), anche se alla fine risulta efficace (quando lo è) grazie a un qualche fortunato incontro con l'aliena presenza materiale del linguaggio.

Un'espressione prosaica, ritengo, che ci viene in soccorso, ci ricorda che l'«*Ich*» che siamo, come l'«*Er*» che diventiamo misteriosamente, è poco più che il duplice esito (prodotto come un mistero, una meraviglia interamente immeritata) anzitutto del fatto di avere appreso l'uso del linguaggio – è in questi termini, *nel* padroneggiare il linguaggio (normalmente in quanto cuccioli di primate, semplici esemplari di *Homo sapiens*), che trasformiamo noi stessi nei sé costruiti culturalmente, negli «artefatti naturali» che noi siamo. <sup>2</sup>

\* Joseph Margolis, *A Guess at the Source of the Self and the Cultural World*.

1 M. Blanchot, *La Part du Feu*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 28-29. Devo molto all'interpretazione di G.L. Bruns, *On The Anarchy of Poetry and Philosophy: A Guide for the Unruly*, Fordham University Press, New York 2006, capp. 7-8.

2 Prendo l'espressione «artefatto naturale» da M. Grene, *People and Other Animals*, in Ead., *The Understanding of Nature: Essays in the Philosophy of Biology*, D. Reidel, Dordrecht 1974.

Qui la “materialità” del linguaggio non può essere analoga alla materialità del corpo: perché, se l’“azione” è il prodotto della trasformazione culturale di un “movimento corporeo”, la padronanza del linguaggio “strumentale” (pratico, efficace) non è il prodotto della trasformazione culturale di un qualche ipotetico linguaggio originario (che sarebbe la presunta fonte della creatività o del genio letterari, per esempio). L’analogia è fuori posto: non c’è nessun linguaggio originario, nessun antenato perduto dei Nambikwara.<sup>3</sup> Nel caso di entrambe le relazioni, per noi è chiaro, dobbiamo fare i conti con la fonte a partire da cui il “sé” diventa il prodotto culturalmente emergente della trasformazione di una qualche “creatura naturale”, di un qualche *specimen* biologico, di fatto praticamente qualunque esemplare preso a caso di *Homo sapiens*. Blanchot deve avere in mente uno stato patologico dei sé ben formati, che è tentato di convertire in una distinzione ontologica all’interno del linguaggio stesso (è qui la sua stravaganza).

Bisogna ancora valutarne il pathos (se prende una forma pubblica); ma il suo presunto mistero metafisico, che figure ossessive come Blanchot e Lévinas (forse anche Heidegger, Derrida e persino Mallarmé) a volte annunciano pubblicamente, si riduce alla metafisica della trasformazione culturale. Ciò di cui si parla come il radicalmente “altro” (*autre*) è semplicemente la risorsa culturale introiettata che ci contraddistingue come i sé *gebildet* che siamo diventati, alienata dalle nostre stesse riflessioni sull’argomento; il nostro “io” non è niente di più che la superficie controllabile del presunto “egli” che ricava la sua prodigiosa ispirazione dalla fonte collettiva, subliminale e condivisa artificialmente (il linguaggio e ciò che il linguaggio rende possibile) che spiega (se la si può spiegare) la normale padronanza linguistica che possediamo, ma di cui diamo un’interpretazione sbagliata.

Noi siamo già delle meraviglie della natura, ogni volta che ci mostriamo capaci di auto-referenza, di auto-descriverci, di decidere e impegnarci consapevolmente, di comprendere spontaneamente il nostro pensiero e l’attività nostra o di creature trasformate in modo simile a noi: siamo dei sé, la cui comparsa è un fenomeno unico che non può essere spiegato primariamente in termini biologici, ma che non possono diventare gli esemplari culturali che sono senza l’inventività implicita nell’evoluzione culturale, un processo concettualmente ma non disgiuntivamente distinto dall’evoluzione biologica. La cultura è un processo emergente *sui generis* inscritto nei limiti della biologia dell’*Homo sapiens*, contraddistinto dalla comparsa di forme uniche di significato e di senso che danno origine all’enigma filosoficamente non necessario di Blanchot. La creatività ver-

3 Il riferimento è a C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, tr. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960 [N.d.T.].



bale e letteraria è più simile alla flessione di un muscolo costruito culturalmente. Come insomma, è quanto si domanda Wittgenstein, qualcuno solleva realmente il suo braccio? Non vedo alcuna differenza ontologica decisiva fra sollevare il proprio braccio (o compilare o contraffare un assegno) e parlare (o comporre una lista della lavanderia o *Un coup de dés*).

Il mio modo di introdurre la tesi generale richiede che ammettiamo di essere creature ibride, formate “in modo incompleto” biologicamente, ma “completate” da una delle forme di *Bildung* (o *Bildung* “interna”, come preferisco dire), in cui unisco la *paideia* che Aristotele propone nell’*Etica Nicomachea* e il tema della *Bildung* che si trova in figure come Herder, Goethe, Humboldt, Hegel, gli idealisti tedeschi, Gadamer (e a una distanza maggiore, ma in modo significativo, nel Wittgenstein delle *Ricerche*).<sup>4</sup> Il legame fra i greci e i tedeschi è stato ripreso per motivi strategici, sia in modo convincente che non convincente, in particolare da John McDowell, nel tentativo di arricchire quella che nella tradizione anglo-americana si è soliti chiamare “filosofia analitica”, la quale rischia un grave declino, forse anche l’irrelevanza e l’oscurità (se interpreto correttamente McDowell), se non assimila o non riesce ad assimilare quei temi capaci di “rientusiasmare” che sono comuni ad Aristotele, Kant, Hegel e Gadamer.<sup>5</sup>

Ammiro molto il richiamo preciso di Blanchot alla vulnerabilità culturale, all’apparente spensieratezza esistenziale della padronanza del linguaggio e dell’espressione letteraria. Ma penso a tutte le figure di “modernisti”, da Baudelaire e Mallarmé passando per le correnti di pensiero affini – a Lévinas in modo più severo (vorrei dire), nella misura in cui Lévinas pretende di trovare delle strutture il più possibile *anteriori*, estranee, «altre rispetto all’essere», che sono rese opache dalle false sicurezze della nostra ontologia apparentemente leggibile e che in qualche modo incontriamo (inevitabilmente, in un certo senso) prima del linguaggio, della letteratura e della ragione discorsiva in una qualunque delle sue forme proteiche (la disciplina di Lévinas è alla fine una forma di suicidio filosofico al servizio di una supposta sublime impossibilità).<sup>6</sup>

Ammiro anche l’attento riconoscimento di McDowell dei gravi limiti del resoconto che la filosofia analitica fa del sé, della sua presenza e della sua attività modellata da norme. Ma sono costretto a dire che McDo-

---

Un’ipotesi  
sulla fonte  
del sé e del  
mondo culturale

4 Per un breve riassunto della mia argomentazione cfr. *Wittgenstein’s Question and the Ubiquity of Cultural Space*, in «Contemporary Pragmatism», 5, 2008.

5 Cfr. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge University Press, Cambridge 1994 e 1996. Cfr. anche, per l’uso che McDowell fa di *Bildung*, *Reading McDowell: On Mind and World*, a cura di N.H. Smith, Routledge, London-New York 2002 (ad esempio cfr. la *Response* di McDowell diretta a Rüdiger Bubner).

6 Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*, Librairie générale française, Paris 1990; e Id., *Hors sujet*, Librairie générale française, Paris 1997.

well commette un grave errore nel supporre che ciò di cui c'è bisogno *possa* essere recuperato recuperando le sicurezze normative di un'idea di *Bildung* (interna) ricavata mettendo insieme Kant, Hegel, Gadamer e Aristotele (cioè la *Bildung* come "seconda natura"). In modo simile, anche se per motivi completamente diversi, Blanchot e Lévinas, che rimangono strettamente legati anche là dove Blanchot espone il mistero del letterario e Lévinas il mistero dell'etico, non riescono a rendere conto del peculiare emergere della complessità del sé – l'agente vero e proprio del linguaggio, della letteratura, dell'azione, della responsabilità, dell'interpretazione culturale, della sensibilità riflessiva, della libertà, ecc. Tutti e tre perdono di vista ciò che è semplicemente ovvio, distratti come sono dall'impossibile che hanno intravisto.

La mia opinione è che entrambe queste linee speculative siano irrimediabilmente insoddisfacenti – in fin dei conti per gli stessi motivi: motivi abbastanza importanti da mettere in discussione l'intera filosofia occidentale (e le discipline affini), da quella d'arte e della letteratura, a quella del linguaggio, alla metafisica e all'epistemologia, alla filosofia morale e a quella della vita pratica (solo la comprensione del contrasto fra natura e cultura ci può essere d'aiuto).

L'argomento è di grandissima importanza perché, se il nostro punto di partenza è valido, allora ci conduce *oggi* a un requisito *sine qua non* di ogni analisi convincente della condizione umana, requisito che non avrebbe potuto essere formulato prima della comparsa dell'*Origine delle specie* di Darwin (1859); ci conduce anche a quanto abbiamo ricavato dalla ricezione neo-darwinista dell'innovazione di Darwin: cioè dall'unione di evoluzione biologica e genetica, che ci ha costretto a riconsiderare le differenze fondamentali fra il culturale e il puramente biologico (in pratica, l'irriducibilità dell'Intenzionale).

Se si accetta quanto detto, si vede subito perché una descrizione aristotelica o kantiana dell'agente umano è necessariamente inadeguata o fuorviante. Perché, ovviamente, ognuna presuppone a suo modo una "naturale" e persino un'innata fonte di capacità intellettive in grado di provare la validità delle presunte norme (per esempio) della scienza o della morale o del potere educativo delle arti; una fonte che le conseguenze di quanto compiuto da Darwin mettono seriamente in discussione.

Il ragionamento può essere svolto in questo modo: la *Bildung* "interna" o la "seconda natura" nel senso di Aristotele (secondo la proposta problematica ma perfettamente comprensibile avanzata da McDowell) non può assumere la sua contingenza radicale senza considerare quei fattori che fanno sì che ciò che interpretiamo come la vita proto-culturale dei primati pre-ominidi, da cui evolve il linguaggio vero e proprio al suo stadio iniziale, oltrepassi già le risorse esplicative del puramente fisico e biologico. Basta un passo in più per capire che il linguaggio vero e pro-

prio si mostra capace di essere rafforzato, perfezionato e trasmesso senza gravi distorsioni, da una generazione all'altra, all'interno della specie *Homo sapiens*, attraverso processi sociali che non possono, per principio, essere descritti o spiegati, esclusivamente o primariamente, in termini biochimici o genetici o di sviluppo epigenetico.<sup>7</sup> Il fatto decisivo, dal mio punto di vista, è che il perfezionamento del linguaggio naturale va di pari passo con l'emergere di una serie di nuove competenze riflessive (nella gestione del linguaggio e di altri processi semiotici che non sono strettamente linguistici sebbene presuppongano il linguaggio: la pittura e il balletto ad esempio, fare l'amore e fare il pane), che scaturiscono nella formazione combinata e nel riconoscimento reciproco di agenti aggregati che hanno la competenza per usare queste capacità – cioè, proprio quelle creature (noi stessi) che noi consideriamo dei sé veri e propri.

La lezione principale da trarre, che Kant ha compreso confusamente e che Hegel ha recuperato da fonti pre-kantiane e idealiste – prima di Darwin, è da ricordare –, è che la corretta analisi del linguaggio, della scienza, della morale, della vita pratica e la semplice possibilità di proporre norme oggettive di qualunque tipo dipendono dall'analisi del sé "spirituale" (*geistlich*), del sé come una costruzione culturale di un qualche tipo. La nozione hegeliana di *Bildung* non poteva andare oltre la radicalizzazione e la relativizzazione della "seconda natura" dell'umano, in mancanza della scoperta (avvenuta *dopo* Darwin) che anche il sé ha avuto un'origine storica relativamente definita.

La lezione, allora, è questa: la *Bildung* interna è un artefatto di quella che potremmo chiamare la *Bildung* "esterna", cioè il processo originariamente ibrido attraverso cui il genere *Homo* ha prodotto gradualmente una specie (forse unica), l'*Homo sapiens*, capace per la prima volta (fra gli ominidi evoluti) di guidare l'evoluzione *culturale* e la trasformazione delle capacità comunicative dei primati, che devono essere state inizialmente dominate da fattori biologici (come, ad esempio, lo sono le grida e i balbettii dei bambini) e che possono essere state preparate e persino anticipate proto-culturalmente, in mancanza di un vero e proprio linguaggio, da invenzioni linguistiche ai primordi, fatte dalle prime specie di ominidi, di pre-ominidi e (forse anche) di primati.<sup>8</sup>

Per quanto ne so, dalla metà del diciottesimo secolo a oggi non esiste una rielaborazione della tesi classica della *Bildung* che segua la tradizione tedesca e che esamini la dipendenza della *Bildung* interna dalla *Bildung* esterna – se esistesse, dovrebbe ammettere la natura artefattuale,

---

Un'ipotesi  
sulla fonte  
del sé e del  
mondo culturale

7 Cfr. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1989.

8 Per un'idea della storia dell'antropologia preistorica pertinente a questo discorso cfr. M.W. Donald, *Origins of Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1991; e Id., *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, W.W. Norton, New York 2001.

ibrida dei sé umani: *a fortiori*, l'artefattualità delle pratiche morali e artistiche (o scientifiche) e delle presunte norme appropriate a ognuna di esse e dotate di validità oggettiva. Ma questo significa che l'intera storia della filosofia occidentale (e delle discipline affini più importanti) ha una carenza intrinseca.

La filosofia non ha mai affrontato fino in fondo la doppia sfida posta da un'attenta lettura della scoperta di Darwin – oltre Darwin stesso –, sfida lanciata all'atteggiamento oggettivante e ai risultati oggettivi delle discipline di cui ci vantiamo di più; il che naturalmente non significa affatto negare il problema dei valori oggettivi nelle scienze [*explanatory sciences*], nelle arti o nelle discipline pratiche. Tuttavia, ciò che la filosofia è adesso in grado di stabilire è il fatto decisivo che non ci può essere nessuna descrizione valida dell'atteggiamento normativo della scienza oggettiva, della morale, del recupero ermeneutico dei significati testuali, ecc., se non come una costruzione ragionata dell'esame che il sé compie delle sue capacità.

Lasciate che lo dica nella forma di un contro-paradosso rivolto ai paradossi sostenuti da Blanchot e Lévinas: ontologicamente il sé non è più di una auto-costruzione (*self-construction*) superficiale, ma interamente reale; quindi non ha diritto a dei privilegi fondazionali di alcun tipo. *Questo* verdetto, mi arrischio a dire, non può essere contestato, *dopo* Darwin, se accettiamo la tesi che ho chiamato della *Bildung* esterna.

Kant non ha una teoria compiuta della persona umana; né ce l'ha Hume.<sup>9</sup> Ciò che Kant offre non è più che un'invenzione geniale, l'Io Trascendentale, volta quasi esclusivamente a fare da sostegno alle discutibili condizioni di possibilità, presunte come universalmente necessarie, del suo resoconto delle tesi oggettive nelle sfere di indagine che sceglie. E la "seconda natura" di Aristotele, sebbene sia presentata in termini essenzialistici – nell'*Etica Nicomachea* o nell'analisi della tragedia contenuta nella *Poetica* – registra chiaramente una scelta personale di tipo normativo (per quanto ognuna delle "essenze" che ha scelto possa sembrare ragionevole). Considerato ciò che ho ricavato da Darwin, non può esserci nulla al livello di ciò che è formato culturalmente che sia strettamente essenziale, senza eccezione, fisso, universale, necessario, *a priori*, o normativamente apodittico. Il sé è un artefatto alterabile del flusso culturale, la cui storia è semplicemente troppo rapida, troppo varia, *troppo creativa* per essere spiegata biochimicamente. McDowell quindi si affida a dei presunti tratti fissi destinati a convalidare la *Bildung* interna e che la *Bildung* esterna ha già imposto di escludere. La strategia di McDowell è chiaramente inadeguata.

9 Cfr. per esempio il § 16 della *Critica della ragion pura* di Kant; e D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, libro I, parte 4, sezione vi.



Per quanto riguarda Blanchot, il suo avvertimento non può allora essere più di un consiglio paterno rivolto a scrittori (e altri artisti) in erba: non è un'analisi stringente della natura della padronanza del linguaggio ordinario o letterario. Penso come minimo a Shakespeare e a Dante; o, per esempio, a Mozart e Michelangelo; o, forse più a proposito, a Van Gogh, più vicino a noi. Non c'è in pratica nessun distacco fra fonti letterarie e artistiche!

Il modernismo che mette in discussione se stesso e la sua vocazione si ferma a metà strada – non lo nego; ma non vedo nessuna separazione fra un (utile) equipaggiamento letterario di superficie e uno strato più profondo del linguaggio o dell'ontologia (per quanto siamo tentati di gettare al vento questa cautela, sull'esempio di Lévinas, alleato di Blanchot). No, la meraviglia è proprio nell'ordinario! Ci si inizia a rendere conto della comparsa di ciò che è costruito come un artefatto dall'evoluzione, in autori come Marx, Nietzsche, Freud, ma non nei neoaristotelici angloamericani contemporanei (McDowell, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum)<sup>10</sup> o nei romantici post-kantiani o negli hegel-heideggeriani (Schlegel o Gadamer, per esempio). La *Bildung* interna è, in fin dei conti, un'abile strategia per ripristinare di nuovo le fonti indiscutibili della validità normativa senza fare nessun vero sforzo. La tesi dell'artefattualità sconfigge definitivamente tutte le pretese di questo tipo.

Ora, non sostengo che il culturale sorga solo dalla formazione del linguaggio. Non ci può essere alcuna discontinuità fra il culturale e il preculturale, anche se c'è una differenza di paradigma. Anche la differenziazione fissata socialmente dei richiami delle scimmie, in accordo con quanto pensiamo (antropocentricamente) sia referenziale e predicativo, è già "proto-culturale"; e la tendenza immediata (che è stata osservata spesso) dei neonati umani a seguire con gli occhi altri esseri umani e a coinvolgerli, prelinguisticamente, in giochi sociali rudimentali suggerisce che un continuum è davvero plausibile. E tuttavia il sé evolve con l'evoluzione e la crescita della padronanza del linguaggio: il sé diventa percepibile solo in modo riflessivo e intercomunicativo e solo all'interno delle pratiche pubbliche di agenti linguisticamente competenti – noi stessi (non c'è da meravigliarsi che Hume non sia stato capace di intravedere il sé fenomenicamente). Ma è la comparsa del sé che è decisiva: il proto-culturale privo di un primo sviluppo del sé getta solo un'ombra debole di una storia antica. I macachi giapponesi, noti per avere imparato a pulire il loro riso, non avrebbero mai potuto scherzare sui vecchi tempi, quando gli anziani non erano in grado di imparare ciò che il gruppo dei più giovani riusciva a fare con facilità.

---

Un'ipotesi  
sulla fonte  
del sé e del  
mondo culturale

10 Cfr. Ch. Taylor, *The Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

La distinzione essenziale del culturale include almeno i seguenti tratti – diciamo – dinamici:<sup>11</sup> (a) ciò che è regolato culturalmente – in particolare il linguaggio – può essere trasmesso nel corso del tempo, nonostante l'innovazione e la trasformazione continue, senza grave perdita o eccessiva deformazione; (b) ciò che le culture producono, forniscono o trasmettono (o “enunciano”) sono atti e azioni; pratiche e storie; artefatti, prodotti, messaggi che manifestano forme *sui generis* di senso e di significazione: paradigmaticamente, ciò che è caratterizzato in termini simbolici, linguistici o correlati al linguaggio [*lingual*], cioè ciò che è significativo nel modo in cui lo sono i simboli e le forme simboliche che presuppongono una padronanza linguistica anche quando non sono linguistici; e, ovviamente, nuove generazioni di sé capaci di acquisire le competenze necessarie possedute dalle generazioni dei genitori e degli antenati; (c) ciò che le culture (così) “enunciano” comporta le forme della *Bildung* interna attraverso cui le loro pratiche possono perdurare, essere modificate e acquisite con successo da nuove generazioni di sé; e (d) tutto ciò che costituisce il mondo culturale può essere considerato “Intenzionale”; il che significa che, in quanto caratterizzate in un modo linguistico o correlato al linguaggio, le sue parti distintive sono intrinsecamente interpretabili da parte di sé formati; nello stesso senso sono anche irriducibilmente *sui generis*, nella misura in cui il linguistico e ciò che è correlato al linguaggio sono irriducibili e unici.

Considerato dinamicamente, (e) il carattere culturale o Intenzionale (in particolare, il significato linguistico o il carattere concettuale che il linguaggio e i dispositivi correlati conferiscono), penetra e così trasforma (definitivamente) tutte le forme biologicamente innate di percezione, di attività mentale e di esperienza umane: le rende competenze correlate al linguaggio [*enlanguaged*], impiegabili riflessivamente (come nel giudicare, nell'impegnarsi, nell'enunciare, nel creare), così che il loro esercizio diventa spontaneamente e ampiamente intelligibile (sottoposto a interpretazione) fra aggregati di sé *gebildet* nello stesso modo o in modi simili; (f) le società dei sé sono capaci, individualmente e aggregativamente, di alterare, estendere, correggere e migliorare continuamente le loro risorse concettuali ed esperienziali caratterizzate Intenzionalmente in modi infinitamente diversi, ingegnosi, creativi, che normalmente sono intelligibili nell'ambito di comprensione di una popolazione capace e formata; (g) tutti i linguaggi naturali hanno i loro bilingui; quindi, la complessità di tutte le culture viventi e persino delle culture

11 Questa lista corrisponde all'incirca al resoconto più discorsivo che ho presentato in *Historical Thought, Constructed World. A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium*, University of California Press, Berkeley 1995.

estinte conosciute da una qualsiasi cultura vivente, sono in linea di principio intelligibili per i sé capaci o bilingui di una qualsiasi cultura vivente; e quindi (*h*) le società dotate di cultura sono non soltanto accessibili storicamente ma anche storicizzate, cioè non soltanto si formano lungo traiettorie che possono essere chiaramente e oggettivamente intese nei termini di un racconto storico, ma formano anche una storia intrinsecamente esposta ai cambiamenti storici sia dei concetti, che delle disposizioni e delle competenze che sono implicati nelle percezioni, nelle emozioni, nelle esperienze e nei pensieri dei sé che ne sono i membri – il risultato (potremmo dire) sono storie integralmente storiche [*historied stories*].

Intesa ontologicamente, (*i*) una cultura o un mondo culturale è caratterizzata Intenzionalmente; è irriducibile (*sui generis*) a qualunque mondo o ordine puramente fisico o biologico; è emergente, ed emerge fra le creature viventi in forma di membri della specie *Homo sapiens* trasformati artefattualmente (dei sé), oppure è prodotta, creata o enunciata da sé competenti in forma di trasformazioni artefattuali o culturali di qualunque cosa appartenga al mondo naturale, incluse anzitutto le cose già trasformate (per esempio il *readymade* di Duchamp *Fontana*, che come opera d'arte è la trasformazione di un comune orinatoio); oppure, è prodotta, creata o enunciata principalmente in forma di costruzioni complesse o costellazioni di azioni, che solo i sé sono capaci di enunciare agendo, facendo o causando – producendo quindi storie; oppure è costruita più esplicitamente, di solito deliberatamente, in forma di creazioni linguistiche, o correlate al linguaggio o semiotiche che sono interpretabili e vengono apprezzate proprio per questo motivo (di fatto, opere d'arte); (*j*) il culturale è quindi sia artefattuale che ibrido; per questo motivo è complesso, è impiantato in modo emergente e indissolubile (con mezzi diversi) in qualche parte o caratteristica reale del mondo naturale: per esempio, i sé sono incorporati [*embodied*] nei membri della specie *Homo sapiens*; le azioni nei movimenti fisici; i discorsi nei suoni pronunciati; i dipinti nelle tele ricoperte di pigmenti colorati; oppure, i significati sono incarnati [*incarnated*] nelle *materiae* del mondo naturale cariche Intenzionalmente (i cartelli di direzione, per esempio); le strutture interpretabili in *media* materiali trasformati in artefatti (il computer nel dispositivo elettronico); è quindi un mondo riconosciuto come tale solo dagli abitanti di questa o quella società formata in modo appropriato (cioè, epistemologicamente adatta); è un mondo reale come il mondo delle cose e degli attributi materiali, anzi è incorporato e individuato in entità emergenti o incarnato e predicabile in attributi emergenti; quindi è anche efficace causalmente in quanto incorporato o incarnato, sebbene non sottoposto al tipo di leggi che sono considerate valide per le cose puramente materiali.

---

Un'ipotesi  
sulla fonte  
del sé e del  
mondo culturale

Esistenzialmente, (*k*) gli oggetti culturali includono i soggetti o agenti (i sé), che sono dotati di mente,<sup>12</sup> sono capaci di auto-referenza, di auto-rivelarsi [*self-disclosure*] e di comprendere l'auto-riferirsi e l'auto-rivelarsi (la rivelazione dei pensieri, dei sentimenti, delle credenze e delle intenzioni) di sé costruiti in modo simile, e sono anche capaci di scegliere e di assumersi delle responsabilità, di esprimersi e di rappresentare, di costruire e creare consapevolmente, di comunicare, di cooperare, di impegnarsi nei confronti di esseri mutuamente interpretabili (i sé), che hanno scopi contingenti e storicizzati soggetti all'instabilità delle culture che li formano e li trasformano; gli oggetti culturali includono inoltre i prodotti artefattuali e gli enunciati dei sé artefattuali, prodotti ed enunciati che sono in grado essi stessi di manifestare degli attributi caratterizzati Intenzionalmente (significato, senso, espressione, rappresentazione), senza che ci sia bisogno che posseggano nessuno degli attributi mentali Intenzionali dei soggetti o agenti umani – e sono considerati quindi come ciò che solo i sé umani sono capaci di “enunciare”.

Infine, inteso “logicamente”, (*l*) l'Intenzionale è il culturale significante o significativo, nel più ampio senso possibile: incluso “intenzionale” nel senso di “essere diretto a” (associato ma non limitato alle concezioni di Brentano e Husserl), che contraddistingue sia ciò che è distintivo del mentale sia ciò che, in modo linguistico o in modi simili, è distintivo delle frasi che rappresentano gli stati mentali; e incluso “intenzionale” nel senso di ciò che contraddistingue le distinzioni fra senso, significato, significante e significazione, il significato semiotico e simili, considerati come aventi una natura linguistica o correlata al linguaggio.

Questa non è niente di più che l'impalcatura astratta di ciò che intendiamo quando parliamo di “mondo culturale”. Aggiungerò solo due ulteriori precisazioni, che mi sembra rivestano una grandissima importanza strategica nella comprensione della condizione umana e nell'interpretazione degli artefatti del mondo umano. L'agire (*agency*), cioè il produrre o l'enunciare azioni, sembra essere una forma di causalità distintiva – irriducibile –, perché ciò che è conta come azioni così prodotte sembra possedere una forte efficacia in senso causale; nonostante le azioni (come cause) siano interpretate tipicamente in modi esplicitamente intenzionali (modi che non valgono per cause intese in senso stret-

12 Qui mi impegno a sostenere gli argomenti di Ludwig Wittgenstein contro il behaviorismo riduzionista: *Philosophical Investigations*, I, §§ 306-307, 313. Quando Wittgenstein parla dell'“immagine di [un] dolore” (§ 306), è pronto a concedere che la sua “immagine” possa essere uno strumento euristico grammaticale o una “finzione grammaticale” (§ 307). Ma questo non significa che gli stati mentali (il dolore, per esempio) non esistano. Non ci può essere un'analisi corretta dei sé umani che elimini la mente – e non c'è alcuna immagine corretta che riesca a “ridurre” la mente o in termini behavioristici, neuropsicologici o puramente materialisti (non ci sono strategie comparabili sotto nessun aspetto).

tamente materiale). Ma se il riduzionismo è sbagliato (come ho presupposto),<sup>13</sup> allora le azioni “enunciate” dai sé sono troppo “vicine”, concettualmente, agli agenti da cui hanno avuto origine per essere conformi al resoconto “esternalista” o “relazionale” della causalità (associato a Hume). Questo non significa che *non* siano causate, ma solo che le loro “cause” devono essere correttamente subordinate all’efficacia *sui generis* dell’enunciazione degli agenti. Ritengo che questo sia il cardine del completo fallimento di tutti i tentativi di costruire un modello valido di scienza unitaria [*unity of science*] che comprenda sia le scienze umane che quelle naturali.

La seconda precisazione riguarda il significato. Ci è costato molto scoprire che non ci sono delle cose come dei “significati” nel senso di enti determinati di un qualche tipo – come ci si aspetta in frasi come “le parole hanno dei significati” o “troverai il significato di ‘himation’ e ‘allora’ nel dizionario”. La risposta intelligente recita che le parole “hanno un significato” ma che non “ci sono” significati che le parole “hanno”; e che i dizionari non forniscono dei significati ma delle parole che hanno lo stesso significato o un significato ragionevolmente simile a quello della parola da definire. È risaputo che nel caso di molta della letteratura contemporanea i dizionari non sono molto utili. Se si segue la logica di questa linea argomentativa, ci si trova portati inevitabilmente a concedere che i significati e altri attributi caratterizzati Intenzionalmente sono (al massimo) interpretativamente determinabili, ma non determinati in un senso paragonabile a ciò che è normalmente valido per il mondo materiale.

Da ciò si ricava, credo, che non si può determinare il significato, oppure il contenuto semiotico o correlato al linguaggio di una poesia o di un quadro, senza immergerli correttamente nella storia integralmente storica della cultura che li ha prodotti. Ma se questo è vero, allora (vorrei sostenere), lo stesso *medium* di un’opera d’arte è il prodotto della trasformazione di un qualche materiale fisico (il *medium* inteso non come il colore e la tela, per esempio, quanto piuttosto come la serie di prodotti della tradizione pittorica considerata in sé, interpretata come l’incorporazione di tutta la storia conosciuta della pittura)! O invece, nella poesia certamente non i meri suoni (sebbene non sia necessario escludere i suoni) e neppure le parole in quanto le prime trasformazioni dei suoni o dei caratteri modellati su di essi, ma l’intera pratica di comporre e interpretare poesie – incluso il lavoro accumulato nell’immaginare i mondi discernibili di intere serie di poesie. Considerato in questo modo, il vero *medium* della poesia (e di tutte le arti) deve, in qualche senso, essere nien-

---

Un’ipotesi  
sulla fonte  
del sé e del  
mondo culturale

13 Per farsi un’idea del tema, cfr. il mio *The Unraveling of Scientism. American Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

te di meno che l'intero mondo culturale a cui si accede in modi che promuovono ciò che in senso stretto consideriamo come più vicino alle abilità creative degli artisti stessi (scrittori, poeti, architetti, musicisti).

Ora dunque, se si ammette che ogni scienza è una scienza umana – nel semplice senso che la conoscenza appartiene alle capacità cognitive del sé e che, perciò, l'unità delle scienze si basa sui poteri artefattuali del sé stesso, in particolare quelli che influiscono sull'agire e sul significato interpretabile – non si può non rendersi conto della grande informalità di ogni indagine rigorosa. Non ci possono essere certezze fondazionali o privilegiate di nessun tipo, se la scienza è una costruzione basata sull'artefattualità delle fonti trasformate: il carattere contingente della *Bildung* interna non può essere più mascherato dalla stabilità inflessibile di norme che si auto-affermano. Non siamo costretti ad averne; e dire questo non è proporre una dottrina indiscutibile.

Abbiamo tuttavia ottenuto dei grandi risultati nelle scienze naturali; e se è così, allo stesso modo deve essere possibile ottenere dei risultati nelle scienze umane e nelle arti; e dunque, quali che siano i sintomi patologici della creatività, non dobbiamo affrontare esistenzialmente o epistemologicamente nessuna barriera linguistica o ontologica evidente, neppure nel caso in cui non riusciamo a far stare insieme (per esempio) Einstein o Milton, Gödel o Cézanne. Con buona pace di Sartre, Blanchot e Lévinas, prosa e poesia appartengono, in fin dei conti, allo stesso continuum: così la lista della lavanderia e i poemi omerici. Non c'è un luogo dove ci sentiamo più a casa che nella nostra propria cultura.

È vero, ovviamente, che ogni cultura adesso cerca di assorbire l'intera terra globalizzata – nella sua prospettiva. E persino qui comunque abbiamo ottenuto un successo, sebbene quartieri contrapposti continuino a disprezzare ciò che non si adatta per niente alle loro migliori caratteristiche locali. La conoscenza rimane certo un compito infinito; e tuttavia la condizione umana è interamente visibile in superficie nella sua progressione artefattuale. Dopo Darwin, possiamo iniziare a disegnare sulla mappa la sua vera fonte, catalogare la sua storia e persino capire il nostro bisogno di auto-ingannarci. La natura fisica è molto più sfuggente del mondo culturale. Non si possono fare ipotesi sulla fonte del suo fondamento e sulla sua totalità, senza padroneggiare l'intero universo, che ci sfugge ogni volta dopo quello che sembra essere un passo in avanti. La ragione sembra chiara. Non si può conoscere l'universo se non rifratto e frammentato attraverso le semplificazioni umane. E invece la fonte e anche l'ampiezza della traiettoria della storia culturale sono approssimativamente conosciute. La storia umana, ce ne rendiamo conto, è infinitamente inventiva – il che è diverso dal pretendere che nasconda un mistero più profondo. Il mondo fisico ha i suoi misteri, perché non conosciamo la sua struttura ultima. Ma conosciamo la fonte del sé: ciò che

non conosciamo è tutto ciò che è capace di inventare. Ed è proprio a questo punto che la riflessione porta a credere che la sfera dell'umano debba essere più profonda dell'altra. Questo è ciò che quindi, debitamente, ha accettato di essere.

---

Un'ipotesi  
sulla fonte  
del sé e del  
mondo culturale