

Augusto Ponzio

CRITICA DELLA RAGIONE DIALOGICA

Assumendo la critica kantiana come momento di spartiacque a partire dalla quale si decide la «contemporaneità» della filosofia, possiamo collegare il dialogo con la «ragione critica». Da Hegel a Sartre si sviluppa il programma kantiano nel senso della ragione dialettica. La nostra ipotesi è che lo scacco della ragione dialettica, e nella fase hegeliana e in quella sartriana - vale a dire, nell'esaltazione dell'universale o nella rivendicazione dei diritti dell'individuale-esistenziale, sia dovuta alla separazione di *dialettica* e *dialogica*. Solo una critica della ragione dialogica può permettere il recupero e il rinnovamento della dialettica¹ anche alla luce della cosiddetta crisi delle grandi ideologie e delle sempre crescenti forme di individualismo nella vita sociale sia sul piano nazionale sia sul piano internazionale.

Come Sartre scriveva circa trentadue anni fa, il problema della ragione dialettica non può essere affrontato separatamente dalle contraddizioni della realtà sociale, nel cui contesto esso si pone, come problema dell'essere umano nella sua storicità, come problema della «costruzione di un'antropologia strutturale e storica»². Come Sartre diceva, si tratta di vedere se «la comprensione dell'uomo da parte

¹ Rinvio al mio *Dialettica e verità*, Bari, Dedalo 1975, a cui questo testo, per ciò che concerne la questione della dialettica, si ricollega.

² J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, I [1960], trad. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore 1963, «Prefazione», p. 12.

dell'uomo» non richieda una «Ragione nuova» e se questa non debba essere una Ragione dialettica. «Il nostro tentativo sarà dunque *critico*», dice Sartre, «in quanto cercherà di determinare la validità e i limiti della ragione dialettica». E, come per Sartre, il problema si pone in primo luogo in termini di «questioni di metodo».

Il problema del metodo viene riconosciuto come decisivo anche quando si prende posizione «contro il metodo» (Feyerabend). E non solo si ripropone, in tal caso, la discussione sul problema del metodo ma anche si presenta una proposta di metodo, quella di non avere nessun metodo preconstituito, rigido perché «non esiste nessuna definizione di scienza che si estenda a tutti gli sviluppi possibili e non c'è alcuna forma di vita che non possa assorbire radicalmente situazioni nuove»³.

Quale dialettica e quale metodo, dunque? La presa di posizione «contro il metodo», di cui oggi si deve tener conto, è la presa di posizione contro ogni forma di unilateralità, di irrigidimento e di ossificazione del processo conoscitivo e in generale della visione del mondo. Tali caratteri, unilateralità, irrigidimento e ossificazione, sono propri anche della dialettica, quando assume una forma monologica. Dialettica monologica, da cui Sartre sembra non sapersi sottrarre quando pensa la Storia e la Verità come «totalizzanti» e le contraddizioni come orientate verso «superamenti sintetici». Si dovrebbe dunque trattare di un metodo che sia contro il metodo di una conoscenza sclerotizzata e totalizzante, e di una dialettica che, a differenza della dialettica monologica, unilineare, necessariamente orientata verso la sintesi e la conclusione, si presenti, come dice Lenin nei *Quaderni filosofici*, «come conoscenza *vivente, multilaterale* (con un numero di lati in *perenne aumento*) con un'infinità di sfumature in ogni accostamento infinitamente ricco»⁴. La dialettica così intesa sottende la presa di posizione «contro il metodo» nel senso di Feyerabend, che è la presa di posizione *metodologica* contro procedure conoscitive unilaterali e totalizzanti, contro la riduzione del diverso, del nuovo e dell'irripetibile all'identico. Nei *Dialoghi sulla conoscenza*⁵ Feyerabend osserva:

«I concetti, specialmente i concetti 'che stanno alla base' della concezione del mondo non sono mai fissati saldamente come se fossero inchiodati; sono mal definiti, ambigui, oscillano fra interpretazioni 'incommensurabili' e devono esserlo, se il cambiamento concet-

³ P.K. Feyerabend, *Dialoghi sulla conoscenza*, Bari, Laterza 1991, p. 103.

⁴ I.V. Lenin, *Quaderni filosofici*, in Lenin, *Opere*, XIV, 1966, p. 365.

⁵ P.K. Feyerabend, *Dialoghi sulla conoscenza*, op. cit., p. 103.

tuale deve essere possibile. Sicché, in un certo senso, sia gli errori del relativismo filosofico, sia quelli dell'oggettivismo risalgono all'idea platonica che i concetti siano stabili e inerentemente chiari e che la conoscenza conduca dall'illusione fino alla penetrazione di questa chiarezza».

Dal punto di vista dialettico, come dice Lenin nei *Quaderni filosofici*,

«la conoscenza umana non è una linea retta, ma una curva, che si approssima infinitamente a una serie di cerchi, a una spirale. Ogni segmento o frammento, tratto, di questa curva può essere tramutato (unilateralmente) in una linea retta a sé stante, indipendente, che (se gli alberi impediscono di vedere la foresta) conduce alla palude. [...] Il carattere rettilineo e unilaterale, l'irrigidimento e l'ossificazione, il soggettivismo e la cecità soggettiva: *voilà* le radici gnoseologiche dell'idealismo [della dialettica hegeliana]»⁶.

E' a questo punto che si innesta, in rapporto alla questione della dialettica e del metodo, il problema del dialogo e della alterità.

Bachtin ha evidenziato come l'unilateralità della dialettica hegeliana derivi dalla sclerotizzazione del dialogo:

«Il dialogo e la dialettica. Nel dialogo si tolgono le voci (la divisione delle voci), si tolgono le intonazioni (personalistiche-emotive), dalle vive parole e repliche si cavano i concetti e i giudizi astratti, tutto viene pigliato dentro un'unica coscienza astratta e si ottiene così la dialettica»⁷.

Il contributo di Bachtin alla dialettica materialistica consiste nell'aver evidenziato come carattere fondamentale della materialità l'*alterità*. Di conseguenza la dialettica si presenta come *dialogica* in cui il dialogo non è caratteristica esterna del discorso, ma la sua struttura logica⁸. A Bachtin bisogna dunque guardare quando si voglia condurre una critica della ragione dialogica, anche perché egli ha direttamente dedicato tutta la sua ricerca, fino all'ultimo suo scritto del 1974 sulla metodologia delle scienze umane, allo stesso problema che

⁶ Lenin, *op. cit.*, p. 366.

⁷ M. Bachtin, «Dagli appunti del 1970-71», in *L'autore e l'eroe*, Torino, Einaudi 1988.

⁸ Cfr. il mio «Dialogo e dialettica in Bachtin», in A. Ponzio, *Spostamenti*, Bari, Adriatica 1982. Su Bachtin rinvio al mio *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani 1992; v. anche A. Ponzio, *Man as a Sign*, in collab. con S. Petrilli, Berlin-New York, Mouton De Gruyter 1990; e A. Ponzio, *Signs, Dialogue and Ideology*, a c. di S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins 1992.

Sartre si pone nella *Critica della ragione dialettica*: cioè con le parole di Sartre

«stabilire se la Ragione positivista delle scienze naturali sia la stessa che ritroviamo nello sviluppo dell'antropologia oppure se la conoscenza e la comprensione dell'uomo da parte dell'uomo implichi non solo metodi specifici ma una Ragione nuova, cioè una relazione tra il pensiero e il suo oggetto»⁹.

La dialettica sartriana resta nei limiti della dialettica monologica, perché il rapporto di alterità si riduce a un rapporto fra identità oggettivantesi reciprocamente, e perché come dice Lévinas,

«pour Sartre, comme pour Hegel le soi-même est comme un *pour soi*. L'identité du Je se réduirait ainsi au retournement de l'essence su elle même, a son retour à l'identification du Même dont elle semblait à un moment être le sujet ou la condition»¹⁰.

Inoltre Sartre, coerentemente con la sua concezione totalizzante della dialettica e della storia, pone il problema della «comprensione dell'uomo da parte dell'uomo» e la questione della ragione dialettica all'interno della «grande narrazione» della «filosofia marxista»:

«Io considero il marxismo come l'insuperabile filosofia del nostro tempo e ritengo invece che l'ideologia dell'esistenza, con il suo metodo 'comprensivo', sia un ambito interno al marxismo stesso che la genera e la rifiuta ad un tempo»¹¹.

Questa grande narrazione del marxismo ha potuto solo nuocere alla comprensione e allo studio dello stesso Marx, il quale pare abbia detto (v. H.M. Enzensberger, *Colloqui con Marx ed Engels*¹², «una cosa posso dire con certezza: che non sono marxista»). E nuoce tanto più oggi che con la crisi di questa grande narrazione e con la nuova grande narrazione della «fine del comunismo», si liquida con il marxismo, associato con il «socialismo reale», anche il pensiero di Marx. Ancora una volta è una visione totalizzante quella che, come scrive Rossi-Landi nel 1981, permette il

«trucco di associare il nome di un pensatore come Marx - con le tradizioni di sofferenza e di ricerca in lui confluite - a questo o a quel caso di fallimento del 'socialismo'; o, per contro, che si tenti di negare la realtà di tale fallimento col nascondersi dietro a una in-

⁹ J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰ E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, L'Aia, Nijhoff 1974, pp. 132.

¹¹ J.-P. Sartre, *Op. cit.*, p. 12.

¹² Trad. it. Torino, Einaudi 1977.

terpretazione contingente di sue dottrine, la quale non può essere più datata delle dottrine stesse»¹³.

La critica della ragione dialogica è critica della categoria dell'identità in quanto categoria oggi dominante del pensiero e della prassi occidentale. Dal punto di vista dell'identità non può che esserci mistificazione, perché il *sensu* viene fatto coincidere con interessi parziali, limitati: e ciò sia che si tratti dell'identità dell'individuo, o di un gruppo, o di una nazione, o di una lingua, o di un sistema culturale, o di una comunità vasta come quella europea o dell'intero Occidente o dell'insieme delle Nazioni Unite.

La categoria dell'Identità è oggi dominante. Su di essa sono costruite non soltanto le astrazioni *concrete*, di cui è fatta la nostra *Realtà*: Individuo, Società, Stato, Nazione, Verità, Sapere, Egualianza, Giustizia, Libertà, Responsabilità circoscrivibile e definibile, Bisogno, Scambio eguale, ecc., astrazioni concrete «interne» all'attuale sistema complessivo di riproduzione sociale. Ma tale sistema stesso è basato sulla categoria dell'Identità in quanto, concretamente, come risulta sempre più evidente, esso ha la tendenza strutturale, costitutiva, a realizzarsi come Universale, come un unico processo di Produzione, Mercato e Consumo di portata mondiale. La logica dell'astrazione concreta dell'attuale processo di riproduzione sociale è la logica dell'Identità. Ad essa obbediscono la categoria di Individuo con i suoi diritti, doveri, responsabilità; la categoria di Società con i suoi interessi; di Stato con la sua Politica aderente quanto più è possibile alla *Realtà*; di Scambio eguale con i suoi bisogni.

C'è oggi una forte tendenza a unirsi secondo forme che sono fondamentalmente di tipo *corporativo*, collegate con grandi o piccole aree di *identità*. Una grande area di identità, che si richiama a una lunga tradizione storica e trova espressione in ciò che possiamo chiamare *logos* occidentale è l'Europa. L'Europa unita: ma l'unificazione degli interessi economici, delle abitudini di pensiero, delle ideologie, delle indagini scientifiche, delle mode, delle aspirazioni e dei desideri, dei modi di parlare, come pure quando si impiegano lingue diverse, ha anche conseguenze negative, come accade in ogni forma di unificazione

¹³ F. Rossi- Landi, *Ideologia*, Milano, Mondadori 1982, p. 15. Cfr. anche *Il linguaggio come lavoro e come mercato* [1968], Milano, Bompiani 1983; *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani 1985; *Between Signs and Non-signs*, a c. di S. Petrilli, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins 1992.

quando una identità viene a crearsi (sia essa l'identità di una persona o di un ruolo di una classe o di una associazione o di un partito politico o di una nazione o di una lingua).

Sintomatico del rafforzamento dell'unità nella Comunità Europea è il fatto che una nuova parola è stata coniata: «extracomunitario». Questa parola si riferisce a ciò che, rispetto al gruppo dominante di identificazione, risulta estraneo, non ha diritto di appartenenza. Si tratta di un aggettivo che non ha semplicemente un valore descrittivo: esso dà luogo a tutta una serie di differenti comportamenti, è collegato con la mancanza di riconoscimento di determinati diritti, implica riserve, negazioni e repulsioni verso chi è classificato come «extracomunitario». Questo termine è un nuovo stereotipo, e come ogni stereotipo i suoi significati e le sue implicazioni non sono definite, come non è fissato in un codice scritto il comportamento che esso promuove.

La conquista dell'unità dell'Europa ha anche come risultato che l'etnocentrismo e il logocentrismo, i quali erano stati messi in discussione e in crisi dall'incontro con popoli differenti, con differenti costumi e linguaggi ed erano stati ridicolizzati e ridimensionati da filosofie e ideologie critiche, ora ricompaiono.

Una effettiva visione dialettica, cioè una dialettica che non riproponga la logica dell'Identità, ma che invece sia in grado di realizzarsi come critica del sistema di riproduzione sociale che concretamente attua questa logica, deve necessariamente realizzarsi in termini di Alterità: un punto di vista *altro* che rompa le false (ideologiche) ma concrete totalità (Individuo, Nazione, Comunità e Unità sovranazionali, i vari Saperi parcellizzati, le scienze e le competenze separate, ecc.) secondo un metodo *detotalizzante*, che individui la rete complessiva di cui queste totalità fanno parte, portandosi al di là dei confini delle Identità.

Risulterà evidente allora l'Alterità *sacrificata*, secondo sensi e gradi diversi di «sacrificio», nella costruzione delle varie identità¹⁴: l'identità dell'Individuo con la sua autoprotettiva definizione della responsabilità, per la quale egli rinuncia alla sua singolarità, insostituibilità, e cerca di sfuggire al suo coinvolgimento senza limiti; l'identità dei vari Generi in cui di volta in volta l'individuo si riconosce determinando i suoi doveri e i suoi diritti (identità di Ruolo,

¹⁴ Rinvio a A. Ponzio, «Il duplice senso del lavoro sacrificale», in *Athanos 2, Arte e sacrificio*, Ravenna, Longo, 1991, pp. 43-54.

Professione, Posizione sociale, Partito, Sesso, Nazione, Etnia, ecc.); l'identità del sistema complessivo di riproduzione sociale con il suo concreto bisogno di un universale processo di produzione-scambio-consumo, e dunque della concreta generalizzazione, universalizzazione del Mercato, della Politica, del Diritto, dell'Etica, dell'Essere umano.

La follia è l'evidenziazione del sacrificio dell'alterità a livello individuale. La guerra è la visibilizzazione del sacrificio dell'alterità a livello macroscopico e nel rapporto fra nazioni, il sacrificio fino alla morte, al genocidio, fino alla distruzione delle condizioni naturali di vita; sacrificio che già trova la sua manifestazione, all'interno di una stessa nazione, nelle diverse forme di segregazione, di apartheid, di eliminazione dell'«altro», fino alla strage, in nome della nostra e della sua identità generalizzata.

La nostra Ragione, comprensiva delle ragioni della guerra, sia pure come *extrema ratio*, per cui essa può risultare legittima, giusta, legale, la nostra Ragione comprensiva delle ragioni di eliminazione - dalla emarginazione e segregazione all'annientamento - dell'altro, la nostra Ragione che ci permette di avere ragione dell'altro, è la ragione dell'Identità. La sua logica dell'Identità, affermata tramite l'accerchiamento o la segregazione o l'eliminazione dell'alterità, permette la costruzione delle astrazioni concrete su cui essa si regge, fra le quali quella di Individuo, che deve in primo luogo sacrificare la propria alterità a se stesso.

La critica a tale Ragione richiede un *punto di vista altro*, per il quale è necessario preliminarmente il *riconoscimento dell'altro*, o meglio: il *riconoscimento dell'inevitabilità, dell'imposizione, dell'obbligatorietà* del riconoscimento dell'altro. Riconoscimento dell'altro non come concessione, libera decisione dell'Individuo, del Soggetto, dello Stesso, ma come necessità imposta dall'alienazione, dalla perdita di senso, dallo situazione di *homo homini lupus*. Situazione di *homo homini lupus* conseguente e non miticamente antecedente - la fallacia di Hobbes!- alle concrete astrazioni dello Stato, della Politica, della Legge¹⁵. Riconoscimento dell'altro come necessità imposta dalla paura della violazione dello spazio della propria identità, qualsiasi essa sia, paura tanto più forte quanto più ampia è l'esclusione dell'altro¹⁶.

¹⁵ Cfr. E Lévinas, F. Poirié, *Entretiens*, Lyon, La Manufacture 1987, pp. 118-119.

¹⁶ Rinvio su questi temi a A. Ponzio, *Filosofia del linguaggio*, 2, Bari, Adriatica 1991.

L'approccio di Bachtin verso problemi della cultura e, quindi, dei segni e dei valori assume un interesse speciale riguardo alla questione della ragione dialogica, in quanto basato sulla messa in discussione della categoria dell'identità a vantaggio dell'alterità. Da questo punto di vista, Bachtin può essere accostato ad un altro autore contemporaneo, Emmanuel Lévinas. Contro il pregiudizio predominante, quest'ultimo ha dimostrato che gli inizi della consapevolezza, al livello ontologico, assiologico e politico, non sono da ricercarsi nell'io ma nell'altro: significativamente, in una recente intervista¹⁷, egli ha annunciato che il suo ultimo libro si intitolerà *Sans moi*.

In primo luogo, è importante sottolineare che, secondo Bachtin, il nostro incontro con l'altro non avviene sulla base del rispetto o della tolleranza: queste sono iniziative che appartengono alla sfera dell'io. L'altro impone la sua irriducibile alterità sull'io indipendentemente da eventuali iniziative di quest'ultimo. Al contrario, è l'io che si costruisce e che deve farsi strada in uno spazio già appartenente ad altri. Ciò è immediatamente evidente al livello linguistico, che è anche il livello della costruzione della stessa consapevolezza. Bachtin aveva insistito su questo aspetto già nel suo libro del 1927, *Freudismo* (pubblicato sotto il nome di Volosinov), concordando col Marx dell'*Ideologia tedesca* e delle *Tesi su Feuerbach* (da quest'ultimo scritto Bachtin trae l'epigrafe di *Freudismo*) per il quale la coscienza è fatta di linguaggio e quindi di relazioni sociali. Prendiamo le «nostre» parole, dice Bachtin, dalla bocca degli altri. Le «nostre» parole sono sempre semi-altrui. Sono già piene delle intenzioni altrui prima di essere usate da noi (ammesso che ne siamo capaci) come materiali e strumenti delle nostre intenzioni. Perciò tutti i nostri discorsi, e soprattutto i nostri discorsi interiori, vale a dire, i nostri pensieri, sono inevitabilmente dialogici: il dialogo non è una proposta, una concessione, un invito fatto dall'io, ma una necessità, una imposizione in un mondo che risulta già appartenente ad altri. Il dialogo non è un compromesso tra un io già esistente come tale e l'altro; al contrario, il dialogo è quel compromesso che dà luogo all'io: l'io è questo compromesso; l'io è un compromesso dialogico, dialogico in un senso materiale e non formale, e in quanto tale l'io è fin dall'inizio qualcosa di ibrido, un incrocio, un bastardo. L'identità è una ibridazione.

¹⁷ a c. di A. Biancofiore, in *Athanos*, 1, 1990. Su Lévinas rinvio alla mia monografia *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas* (1967), 3^a ed. Bari, Adriatica 1990.

Se includiamo il discorso-dell'-io, il discorso-io-penso nei generi discorsuali, potremmo dire che questo genere appartiene a quel tipo di generi che Bachtin chiama secondari, mentre la parola dell'altro appartiene ai generi primari: giungiamo al nostro «proprio» discorso attraverso un itinerario che va dalla ripetizione, imitazione, stilizzazione del discorso altrui alla sua ironizzazione, parodizzazione e critica; un itinerario, vale a dire, che dal serio giunge al parodico. Il genere discorso-dell'-io ovvero il discorso-io-penso è un genere parodico, serio-comico.

Malgrado tutti i suoi sforzi, l'io non riesce a contenere la parola altrui, le accentuazioni altrui, i pensieri altrui entro i limiti della sua propria identità: tutto ciò che connota l'alterità fuoriesce dall'identità dell'io come da un sacco bucato. Il discorso dell'io come discorso privato è sempre più o meno serio-comico. Ciò è vero non solo perché il discorso è realizzato sulla base di un atteggiamento ironico e parodico nei confronti del discorso altrui, ma anche perché, nonostante gli sforzi dell'io per possedere l'altro, quest'ultimo supera i confini dell'identità dell'io. Ciò significa che il discorso dell'io è doppiamente caricaturale: esso deve caricaturizzare l'altro in modo da diversificarsi da esso; ma, non riuscendo pienamente in questa impresa, esso presenta al tempo stesso la caricatura di se stesso e delle sue aspettative. L'identità è grottesca.

Ciò che abbiamo detto circa l'identità individuale si applica anche all'identità di un gruppo sociale, così come all'identità linguistica di una data comunità e all'identità di un intero sistema culturale. Un gruppo sociale è riconosciuto come tale attraverso un complesso processo di differenziazione rispetto a ciò che è altro. Prima di essere il risultato di una scelta, decisione, o atto consapevole, l'identità del gruppo è il risultato passivamente subito di relazioni con altri gruppi, è una determinazione che consegue da altri, dai loro comportamenti e orientamenti.

Quanto all'identità linguistica acquisita nei processi di formazione e trasformazione di una singola lingua, Bachtin si sofferma a lungo sull'importanza della relazione con altre lingue. Lo spazio in cui una lingua vive è uno spazio interlinguistico e la capacità dell'espressione e dell'adattamento di quella lingua ai bisogni di comunicazione è direttamente proporzionale alla quantità di contatti con altre lingue. La stessa auto-consapevolezza di una lingua, la sua capacità meta-linguistica, vale a dire, la sua capacità, a tutti i li-

velli, di parlare di sé - dall'interrogazione quotidiana circa il significato di una espressione alla riflessione del linguista impegnato nella elaborazione della grammatica di una lingua e alla oggettivazione del linguaggio così com'è praticata dallo scrittore nella letteratura - è molto agevolata, oltre che dal plurilinguismo interno alla lingua, anche dalla possibilità di riferimento ad altre lingue che offrano interpretanti delle sue parole, delle sue espressioni e delle sue forme sintattiche. Una lingua, come dice Bachtin, può vedersi soltanto attraverso gli occhi di un'altra lingua. Quindi anche l'identità linguistica, sia come il modo di essere del linguaggio, sia come coscienza linguistica, è secondaria rispetto alla relazione di alterità in uno spazio che è più o meno plurilinguistico. Inoltre, Bachtin insiste sul fatto che la lingua nazionale non è mai unitaria e che ineliminabili forze centrifughe sussistono in essa, insieme alle forze centripete volte alla unificazione. La lingua nazionale è fatta di modi differenti di parlare (relativi al gruppo sociale, alla professione, al tipo di lavoro), di differenti linguaggi, quotidiani, tecnici specializzati, al punto che possiamo parlare di plurilinguismo interno ad una lingua nazionale oltre al plurilinguismo esterno determinato dalla relazione con altre lingue.

Quanto all'identità culturale, Bachtin ha dimostrato (specialmente nel libro su Rabelais ma anche in numerosi altri scritti) che diversi modi di vivere e visioni del mondo possono coesistere dialetticamente nella stessa cultura. A seconda delle situazioni storiche, una forma può dominare sulle altre, ma mai completamente. In *Rabelais*, la relazione fra ideologia ufficiale e ideologia non ufficiale (analizzata precedentemente in *Freudismo*) è considerata anche come la relazione fra serio e comico. La messa in discussione delle forme culturali dominanti avviene, in particolare, attraverso le varie forme di comicità popolare.

Il corpo grottesco, studiato da Bachtin in *Rabelais* nelle sue manifestazioni carnevalesche, è una valida metafora utilizzabile ai fini della comprensione della dinamica del contrasto fra due visioni del mondo all'interno della stessa cultura. Bachtin considera, da una parte, il corpo concepito come individualizzato e chiuso, un corpo che è autosufficiente ed esente da qualsiasi relazione con altri corpi; dall'altra, il corpo situato nel rapporto intercorporeo, un corpo aperto fatto di protuberanze ed interstizi, visti tutti quei comportamenti che inevitabilmente lo collegano all'esterno. Da una parte, dunque, la chiusura nell'identità, dall'altra l'apertura verso l'alterità.

L'approccio all'analisi dell'ideologia come è proposto da Bachtin risulta particolarmente appropriato rispetto alla realtà attuale delle ideologie, cioè alla loro stratificazione, interconnessione, ambivalenza, connivenza reciproca, omologazione, camuffamento, fisionomia imprecisa, mancanza di una presa di posizione definita e dubbia derivazione. Nel trattare il problema del senso ideologico, Bachtin trae vantaggio dal punto di vista specifico dal quale egli conduce l'analisi, vale a dire dal punto di vista della letteratura. Come egli dice nel suo libro sul formalismo russo (pubblicato sotto il nome di Medvedev), piuttosto che riflettere le ideologie ufficiali, che sono sistemi ideologici con una specifica configurazione, la letteratura impiega come materiale della forma letteraria, ideologie ancora in formazione. La letteratura penetra nel laboratorio sociale in cui le ideologie si formano. Al contrario, le ideologie che sono già consolidate risulterebbero un corpo estraneo rispetto al valore letterario, conferendo al testo letterario il carattere di uno scritto pedagogico, di un pamphlet, di un discorso propagandistico, ecc. La letteratura ha sempre avuto a che fare con ideologie duttili, incerte, evasive, ibride, i cui soggetti sono, a loro volta, indeterminati, divisi, plurimi, privi di un volto riconoscibile. Per tutte queste ragioni, sotto la superficie dell'ideologia dominante, che si identifica con la stessa logica del capitale ed è apparentemente esente da contraddizioni ed opposizioni, l'approccio in Bachtin ci permette di percepire le progettazioni ideologiche *in nuce*. Oggi, l'alterità ideologica è soffocata dall'identità. La letteratura, specialmente quando è letta alla maniera di Bachtin che individua la genesi dell'opera estetica nel punto di vista dell'altro e nell'exotopia, offre la possibilità di ascoltare un dialogo non formale ma sostanziale che sottende il monologismo diffuso.

E' attualmente dominante la ideologica della produttività e dell'efficienza che esalta specialmente le scienze fisico-matematiche e le ricerche scientifiche pilotate verso il miglioramento della produzione. Al contrario, la parola di Bachtin, dall'inizio fino all'ultimo scritto del 1974 («Per una metodologia delle scienze umane»), contribuisce al recupero del senso e dell'importanza non solo della letteratura ma anche delle scienze umane. Nel riproporre la questione della metodologia delle scienze umane, Bachtin si interroga sul senso dell'uomo. E, infatti, va ricordato che nessuna delle ragioni del progresso tecnologico e dello sviluppo scientifico potrà mai giustificare l'accantonamento di una tale interrogazione. Ma ciò che ci interessa

sottolineare qui è che, come Bachtin mostra, la questione del senso dell'uomo va trattata sulla base della categoria dell'altro e non dell'io. Dal punto di vista dell'identità, sia che si tratti dell'identità dell'individuo, sia di quella di un gruppo, o di una nazione, o di una lingua, o di un sistema culturale, o di una vasta comunità come quella europea, o dell'intero mondo occidentale, il senso dell'uomo non può essere scoperto ma solo mistificato. Infatti, in una tale prospettiva, esso è fatto coincidere con interessi che sono ristretti e limitati per quanto possano essere attuali e sentiti, interessi che sono privati per quanto comuni. Contro una tale prospettiva è necessario il punto di vista dell'alterità. L'alterità colloca il problema del senso dell'uomo in ciò che Bachtin chiama il «tempo grande», una tale collocazione ci permette di guardare a questa questione dal punto di vista innovativo e creativo dell'exotopia, dal punto di vista di un cronotopo che è altro rispetto alla contemporaneità¹⁸.

Per quanto Sartre si proponga di diversificare la Ragione dialettica, cioè la Ragione nuova dell'antropologia, della comprensione dell'uomo da parte dell'uomo, dalla Ragione positivista delle scienze naturali, ovvero dalla Ragione analitica, la Ragione dialettica in quanto totalizzante, in quanto monologica ha in comune con la Ragione analitica un carattere che la oppone al dialogo, la *narrazione*. La Ragione dialettica sartriana è un ambizioso progetto narrativo, che si situa nella grande narrazione del marxismo. Si differenzia dalle narrazioni parziali e isolate delle ontologie regionali delle scienze naturali e delle conoscenze, solo per il carattere totalizzante della propria narrazione. Perciò Bachtin individua l'elemento di differenziazione della Ragione nuova, della comprensione dell'uomo da parte dell'uomo, nel *dialogo*, come ciò che la contraddistingue dalla Ragione positivista, *ma anche dalla Ragione dialettica monologica*.

«Narrazione» e «dialogo» sono in un rapporto di opposizione. Si tratta di un'opposizione di tipo dialettico-dialogico. Narrazione e dialogo sono collegati fra di loro dal dialogo stesso¹⁹. *Narrazione*: sequenza discorsuale orientata coerentemente secondo un progetto, secondo una linea di unificazione. Quindi l'unitarietà e la coerenza risultano le principali caratteristiche della narrazione. Essa ha un orien-

¹⁸ Ho ripreso qui alcune parti del mio «Bakhtinian Alterity and the search for Identity in Europe today», *Discours social - Social Discourse*, 1-2, 1990.

¹⁹ Cfr. A. Ponzio, *Dialogo e narrazione*, Lecce, Milella 1991.

tamento progettuale, un principio e una conclusione. E' una storia leggibile come in una traccia lasciata da un percorso preciso unilineare.

Qualsiasi ontologia, qualsiasi discorso sull'essere delle cose, sulla realtà delle cose, si svolge in termine di narrazione. Non solo l'«ontologia generale» ha uno svolgimento necessariamente narrativo, ma anche le «ontologie parziali», «regionali» (Husserl) si costituiscono in termini di narrazione. L'essere inteso come storia, come anche Sartre, coerentemente al pensiero moderno, lo intende, la storia delle cose - e quindi la descrizione della realtà così com'è secondo una visione totalizzante, si svolge in termini narrativi, esposizione e narrazione possono essere identificate fra loro: esporre e narrare significano più o meno le stesse operazioni.

Questo rapporto fra narrazione e ontologia, generale o regionale, implica un altro rapporto, quello fra narrazione e *soggetto*. La narrazione essendo un discorso orientato, un discorso svolto secondo un progetto ha una prospettiva, un punto di partenza, un'ottica, un punto di vista. Possiamo senz'altro chiamare questo punto di vista «soggetto». Il soggetto si presenta come autore della narrazione, ma al tempo stesso come suo risultato. La narrazione come progetto unitario permette la costituzione di un soggetto unitario. Potremmo allora dire che l'«io penso» kantiano, l'io penso che, secondo Kant, permette l'unificazione delle forme e delle categorie è una struttura narrativa, che unifica tutti i vari vissuti, le varie esperienze, facendoli risultare appartenenti ad un unico medesimo soggetto. L'io penso è la narrazione che lega tutte le varie esperienze e i vari vissuti. Nella storia della filosofia ad un certo momento su questo soggetto costituente, che è punto di orientamento della narrazione, si indaga in maniera diretta. E' il momento della *Fenomenologia*. Mi riferisco alla fenomenologia di Hegel ed anche alla fenomenologia di Husserl. Husserl facendo fenomenologia descrive le operazioni attraverso cui il soggetto trascendentale produce storie o, come egli diceva, «ontologie regionali»; la fenomenologia cioè indaga sui processi di formazione di ciò che risulta essere la realtà nelle sue diverse forme e specificazioni.

Il rapporto fra narrazione ed essere, realtà, storia, soggetto implica, quello fra narrazione e *totalità*. La narrazione è il luogo di costituzione di totalità, vale a dire di organizzazioni che, secondo un punto di vista, secondo un itinerario e secondo una logica, danno una visione complessiva, unitaria e quanto è più possibile completa delle cose. Ciò comporta anche una connessione fra narrazione e ciò che

Foucault chiama l'«ordine del discorso»: si deve obbedire al discorso, all'ordine secondo cui esso si costituisce e si organizza. Il rapporto con l'ordine del discorso è sempre più o meno un rapporto autoritario, un rapporto col potere, che si inquadra in una progettazione politica. In *Totalità ed infinito*²⁰, Lévinas stabilisce un rapporto fra *ontologia* e *politica*, dicendo che l'ordine ontologico è un ordine politico. La politica con il suo compito di badare ai fatti e di guardare alle cose, con il suo realismo, con il suo stare ai giochi reali, in quanto rivolta all'essere delle cose così com'è, è strettamente collegata con l'ontologia e, come l'ontologia, è collegata con un progetto narrativo. Ogni politica ha la sua narrazione, si realizza e si instaura dentro un progetto narrativo.

Dialogo: il dialogo può fare parte di una narrazione, può essere preso dentro all'ordine di discorso della narrazione, può far parte della visione totalizzante. Ne risente in questo caso il rapporto di alterità. L'altro, nel dialogo così inteso, è un altro abbastanza relativo e abbastanza limitato, è assai poco *altro*, perché rientra nel progetto narrativo di un *medesimo*, fa parte di una *totalità*. Molti testi e generi letterari mostrano come ciò possa avvenire di fatto. Però c'è anche un'altra possibilità: che sia, invece, la narrazione ad essere irretita dal dialogo²¹. A questo punto un riferimento d'obbligo, visto che parliamo di dialogo, può essere Platone. Ebbene, proprio in Platone troviamo questa duplice possibilità di rapporto fra dialogo e narrazione. Vi sono dialoghi a tesi, in cui tutti i discorsi sono organizzati in funzione di una conclusione e fanno dunque parte di un preciso piano narrativo: e altri in cui, invece, l'alterità dialogica riesce a rompere la totalità narrativa, scompone, guasta i piani della narrazione. Riguardo a questo secondo aspetto è particolarmente significativo il *Simposio*. Il *Simposio* è uno dei dialoghi meno narrativi, nel senso spiegato, meno a tesi, meno dimostrativo, in cui, invece, è la struttura dialogica ad avere la meglio. Possiamo notare che qui abbiamo una serie di persone dialoganti delle quali nessuna, come invece avviene in altri dialoghi di Platone, riesce a far valere il proprio discorso come conclusivo o a ricavare dalle varie posizioni la conclusione unitaria. I vari discorsi convivono e conviviano l'uno accanto all'altro, senza che ci sia un discorso che li prenda tutti e li orienti secondo un percorso unitario. E la cosa interessante è che lo stesso Socrate, quando è invitato a dire la

²⁰ *Totalité et Infini*, L'Aia, Nijoff 1961.

²¹ Cfr. M.A. Bonfantini e A. Ponzio, *Dialogo sui dialoghi*, Ravenna, Longo 1986.

sua, non dice «la sua» ma dice il discorso di un altro, cioè racconta che cosa ha sentito dire sul tema in questione da una donna, una certa Diotima. E ricordiamoci del fatto che questo Socrate che riporta un discorso altrui è un Socrate narrato da un tale il quale nel suo discorso è ripreso da un altro tale, il quale non racconta in maniera diretta adesso, ma riporta quello che egli ricorda di aver raccontato precedentemente.

Espedienti del genere potremmo chiamarli espedienti di scrittura o di letterarietà²². La scrittura letteraria - e il *Simposio* è, in questo senso, un testo letterario oltre ad essere un testo filosofico (meglio sarebbe dire che qui la filosofia è presa dentro ai meccanismi della letterarietà) - permette il distanziamento della parola dal soggetto che parla. C'è un modo per mettere in scacco la narrazione. Roland Barthes dice, nel testo intitolato *Lezione* (1978)²³, che dal linguaggio non possiamo uscire, nessuno può sottrarsi all'ordine del discorso, all'ordine narrativo, però si può *barare col linguaggio*. Questo barare è ciò che possiamo chiamare letterarietà o, come diceva Barthes «scrittura intransitiva». Si tratta di quelle forme discorsuali in cui io dico «io», ma questo «io» non mi si incolla addosso, non inaugura o sviluppa un mio progetto, ma è invece distaccato, distanziato, anche de-responsabilizzato. La scrittura letteraria ha la possibilità di usare la prima persona senza che questa persona coincida con lo scrittore, con l'autore reale, con l'«autore-uomo», dice Bachtin. Si pensi alle considerazioni molto interessanti di Bachtin quando nel *Dostoevskij* distingue gli scritti di Dostoevskij giornalista e gli scritti di Dostoevskij scrittore. L'«io» del discorso del primo si identifica con lui e dice la sua presa di posizione in un concetto ben determinato e ben preciso, sicché quel discorso può essere capito soltanto se viene contestualizzato e apprezzato in rapporto ai suoi riferimenti reali. Si tratta di un discorso che fa parte dell'ontologia, della narrazione, dell'essere delle cose, è un discorso politico. Il discorso di Dostoevskij scrittore invece fuoriesce dal proprio tempo storico, ha una capacità di *exotopia*, come dice Bachtin, cioè di valere al di là della propria contemporaneità, di autonomizzarsi dai riferimenti spazio-temporali della propria epoca. Anche lo stesso Sartre scrittore può essere come esempio in questo senso, Sartre

²² Rinvio al mio *Interpretazione e scrittura*, Verona, Bertani 1985 e ai miei saggi contenuti in *Il filosofo e la tartaruga*, a c. di A. Biancofiore, Ravenna, Longo 1990.

²³ trad. it. Torino, Einaudi 1981.

considerato non dal punto di vista del suo *Che cos'è la letteratura*²⁴, ma dal suo *Les mots*, in cui egli stesso risulta, per usare una sua espressione, «scrittore postumo in vita»²⁵.

Da questo punto di vista il riferimento alla letteratura non è il riferimento ad un settore particolare della cultura fra gli altri. La scrittura letteraria qui interessa come pratica che permette una via d'uscita dall'ordine narrativo. E' in questo senso che guarda alla scrittura letteraria Italo Calvino in *Lezioni americane*. Essa permette di fare ciò che nel mito fa Perseo quando vince la Medusa. Perseo vince il mostro il cui sguardo pietrifica guardandolo non direttamente e neppure evitando di guardarlo e volgendo altrove gli occhi, ma guardandolo riflesso, come dice il mito, nello scudo. Quest'eroe «leggero» - c'è in Calvino un elogio del valore della «leggerezza» - perché è capace di vincere la pesantezza della realtà, di sottrarsi alla pietrificazione della realtà, guarda le cose, ma in maniera indiretta. Questo sguardo è anche quello della scrittura letteraria.

La scrittura letteraria permette di intravedere nel linguaggio la possibilità di rompere, di scompaginare, di mettere in discussione l'ontologia, la totalità, l'essere, la narrazione. La scrittura letteraria mette in pratica la possibilità di una ragione nuova, di una dialettica della ragione dialogica.

²⁴ *Situations*, trad. it. *Che cos'è la letteratura*, Milano, Il Saggiatore 1960.

²⁵ v. su Sartre A. Ponzio, «La letteratura fra impegno e *dépense*», in A. Ponzio, *Tra linguaggio e letteratura*, Bari, Adriatica 1983, pp. 41-51.