

Interviste/2:

Autobiografia: la vita, le pratiche, i saperi. Intervista a Carlo Sini.

a cura di Marco Carassai

Abstract: Carlo Sini deepens the interrelations between autobiography and philosophy, pointing out some crucial features of his thought. In the interview, Sini goes through several problems such as the genealogical meaning of philosophical practice; the relationship between knowledge of signs, life and death; the problem of truth and its ethical consequences.

Introduzione

Carlo Sini (Bologna, 1933) insegna Filosofia Teoretica all'Università degli Studi di Milano, università in cui ha anche iniziato il suo percorso di studi come allievo di Giovanni Emanuele Barié ed Enzo Paci. Accademico dei Lincei e membro di altre accademie e istituzioni culturali, ha tenuto corsi, seminari, conferenze negli Stati Uniti, in Canada, Argentina, Spagna e altri Paesi europei. Le sue ricerche, che presero avvio da un confronto con il pensiero greco e con la fenomenologia di Hegel e di Husserl, si sono rivolte al filosofo americano Whitehead, per giungere poi a Peirce, Nietzsche, Heidegger, Foucault (soltanto per citare alcune figure che hanno animato il suo paesaggio filosofico). Durante questo lungo percorso, Sini ha intrapreso un originale cammino di interrogazione filosofica sul segno, da cui scaturiscono anche una riflessione sulla scrittura e un pensiero genealogico delle pratiche. A partire qui, si coglie il tentativo di ricomprendere, in una declinazione necessariamente genealogica e autobiografica, le radici dei saperi in relazione alla "vita della verità".

Fra i suoi lavori più recenti ricordiamo *Eracle al bivio* (Torino, 2007), *L'uomo, la macchina, l'automa* (Torino, 2009), *Da parte a parte. Apologia del relativo* (Pisa, 2008), *Del viver bene. Filosofia e economia* (Milano 2011), *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica* (Milano, 2012). Presso l'editore Jaca Book sono in corso di pubblicazione le sue *Opere* – in sei volumi e undici tomi – delle quali è apparso il volume V, *Transito verità. Figure dell'enciclopedia filosofica* (2012).

Intervista

[Genealogia] *L'abito della pratica filosofica – Lei ha spesso sottolineato – per aspirare ad una propria legittimità, deve essere genealogico: non deve rivolgersi alla conoscenza delle cose, quanto piuttosto al generarsi di quelle figure, che rendono possibili le pratiche di conoscenza, illuminandone così lo spazio di insorgenza. Tuttavia Lei osserva che «ogni genealogia è una auto-genealogia (...). Quando diciamo: giunti nel punto di arrivo vogliamo ricomprenderci nella nostra genealogia, non stiamo in alcun modo uscendo da noi, e non stiamo in alcun modo mirando a qualcosa d'altro che per noi è invisibile; stiamo facendo una auto-grafia, o se preferite, una auto-bio-grafia; ogni filosofia è una autobiografia» (Immagine e conoscenza, CUEM, Milano, 1996, p. 177]. Può approfondire questo nesso fra genealogia e auto-bio-grafia e suoi effetti decisivi per il discorso filosofico?*

Il punto di partenza che spesso mi capita di evocare è l'appello husserliano alla «prassi teorica»: anche la teoria è una prassi, si dice nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cioè, come io dico, una pratica. Le pratiche sono formazioni complesse, vengono dal passato e scontano un complicato intreccio di circostanze e di decisioni, di avvenimenti e di avventure. Ora, un conto è mettere in esercizio una prassi, all'interno di pratiche alle quali, nascendo e vivendo, ci troviamo assegnati (è quello che facciamo in ogni momento delle nostre giornate, in modi e ambiti molteplici e diversi); un altro conto è chiedersi come si siano determinate queste formazioni di senso pratico e teorico: domanda che a me pare imprescindibile per la filosofia, che dovrebbe sempre far questione del sapere e del *come* del sapere (la fenomenologia è una scienza del *come*, diceva appunto Husserl). Questo è ciò che, con riferimento anche a Nietzsche, propongo di chiamare *genealogia*. Ovviamente anche l'esercizio della genealogia è una prassi, in quanto punto di partenza di ogni ricostruzione (*reconstruction in philosophy*, diceva Dewey). Questo significa che la ricostruzione genealogica dice molto più di noi che la facciamo che non della cosa cui si applica. Ovvero, più esattamente, dice dell'incontro della nostra vita e delle sue pratiche con una provenienza che ora si illumina retroflessivamente per noi. Questo dire non deve cadere nella illusione superstiziosa che vi sia un passato *in sé* cui ci avvicineremmo magari all'infinito: il passato è questa costruzione del presente (e di ogni presente) in quanto ogni presente è preso dal suo destino; un destino che non può certo inventarsi a piacere il passato, ma che può incontrarlo solo nelle modalità che ora si offrono alla sua ridefinizione e riattuazione. In questo senso anche la genealogia è una *prassi*, ovvero un'*etica*: una *postura* coscienziale che traccia le coordinate della nostra vita e del nostro aver da vivere illuminati dalla consapevolezza filosofica.

[Segno] *Lei ha dedicato i suoi studi e le sue riflessioni ad un'originale ricerca filosofica sul segno. Se è vero che la vita, lì dove transita, lascia un segno, che ruolo gioca nell'esercizio autobiografico dei saperi la comprensione filosofica del cosiddetto triangolo semiotico?*

Molta parte del pensiero contemporaneo è stato ed è influenzato dalla teoria saussuriana del segno, cioè del rapporto tra significato e significante. Derrida aveva le sue buone ragioni nell'osservare che, se il segno è cosiffatto, la differenza che lo costituisce (la differenza tra significato e significante) è inesprimibile e inconcepibile. Infatti non posso avere, per esempio, la parola 'differenza' senza questi segni di inchiostro o suoni della voce; ma dovrei già avere l'*idea* della nozione di differenza per poterle assegnare come *corpo* questi segni o queste voci. Empirico e trascendentale, ideale e materiale si rimpallano e si scambiano le parti all'infinito e tutto l'edificio *platonico* della nostra cultura va a fondo, con le sue tradizionali opposizioni (corpo e anima, natura e cultura, materia e spirito ecc.). Molto impressionante, ma chi l'ha deciso una volta per tutte che il segno è cosiffatto? Per parte mia propongo di prendere in considerazione invece la definizione del segno come compare in C. S. Peirce: non una relazione diadica, ma una relazione triadica tra *representamen*, oggetto e interpretante. Ovvero: è l'abito di risposta agli eventi del mondo che stabilisce il loro significato; esso si costituisce nel cammino della *oggettività* delle pratiche viventi. Se partiamo dal cosiddetto triangolo semiotico di Peirce, molte nostre difficoltà allora scompaiono o si chiariscono. Ho svolto nel modo più ampio tale prospettiva in *Transito Verità* (vol. V delle mie *Opere*, Jaca Book, Milano 2012).

[Auto-grafia e Auto-coscienza] *Torniamo al concetto di auto-grafia. Lei ha ricostruito in diversi lavori, la genesi dell'auto-coscienza a partire dal gesto, o meglio da una certa "scrittura gestuale": attraverso l'intreccio di diverse "auto-grafie" – il tatto, la vista, l'ascolto – si costituiscono reciprocamente sé e mondo. Ma in che senso la voce, nel gioco con l'ascolto, appare come l'auto-grafia autobiografica per eccellenza? E in che modo la genesi dell'auto-coscienza si intreccia poi con la questione della scrittura alfabetica?*

George Herbert Mead ha chiarito in modo definitivo il ruolo che ha la voce, come pratica corporea complessa, nella formazione dell'autocoscienza: la voce è un gesto eminentemente autoriflesso (il bambino si sente gridare, mentre non si vede vedere ecc., donde, tra l'altro, l'importanza successiva della cosiddetta fase dello specchio ecc.). Anche Derrida ha ripreso tali osservazioni (invero ignorando Mead e la sua molto più articolata e complessa ricerca). Resta il problema della posizione sostanzialmente *naturalistica* delle indagini di Mead, sicché, si potrebbe dire, tutto è spiegato meno la spiegazione stessa. Mi sono fatto carico di tale problema nel libro *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, anch'esso edito presso la Jaca Book, e poi nel secondo libro di *Transito Verità*, già citato. Fondamentale, in tali ricostruzioni, è il

ruolo della risposta, in quanto essa incarna il significato del gesto. Nei termini di Peirce: la risposta incarna «ciò che siamo pronti a fare in comune». Se siamo pronti a darci alla fuga di fronte al grido «Al fuoco!», ecco che il grido compare come consapevolezza linguistica rimbalzante in tutti i partecipanti all'azione. Questa interiorizzazione delle risposte comunitarie o sociali è così una sorta di *scrittura* il cui supporto è il corpo sensibile stesso dei parlanti. Il medesimo si può descrivere a proposito della parola scritta con le lettere dell'alfabeto: essa induce nel lettore una risposta pratica, come farebbe una partitura musicale. Qui però il corpo della scrittura è di natura esosomatica (e solo per riflesso si interiorizza nella mente e nel corpo del lettore). Ciò costituisce il veicolo del significato meramente *logico*, primo indispensabile passo per la nascita della mente logica e del sapere scientifico.

[“Per noi”] *«Ciò che propriamente diciamo, nel nostro dire autobiografico (come ogni dire), è quel transito di verità che ci assegna la nostra figura, consentendoci di dire così come noi diciamo e di intendere retrospettivamente la figura dell'«altro», la sua verità per noi»* (La mente e il corpo. Filosofia e psicologia, 2004, p.129). *Riecheggia, qui come altrove, fra il precipitare di figure, un “per noi” che sembra attraversare necessariamente ogni “dire autobiografico”. In che senso questo “per noi” autobiografico si approssima al “per noi” speculativo della Fenomenologia dello spirito di Hegel?*

Vi sono ovviamente delle forti reminiscenze con la posizione hegeliana del «per noi» (*La dialettica nella Fenomenologia dello spirito di Hegel* era il tema della mia tesi di laurea, che certamente ha segnato molta parte del mio cammino). Ricordo che Hegel definisce il sapere assoluto, ultima tappa del processo di costituzione del per noi, «il fare di tutti e di ciascuno». C'è qui più di uno spunto (specialmente se letto alla luce del rovesciamento marxiano della dialettica hegeliana) per arrivare alla comprensione del mio appello al pensiero delle pratiche e alla formazione *etica* della risposta comunitaria.

[Verità e scienza] *«In ultima istanza alla domanda “che cos'è vero?” bisogna rispondere: è vero che si corre incontro alla non verità della propria verità. Vero è il precipitare, la catastrofe». Che tipo di verità è quella esposta come transito, come errore e come precipizio? In che modo questa verità salva dalla violenza dei «saperi superstiziosi», quei saperi «ignari di autobiografia»?*

La questione essenziale è quella di non confondere la verità come evento con la verità come significato, cioè come contenuto di un giudizio. La confusione tra questi due momenti, congruenti e tuttavia distinti, è la ragione prima di molti errori, di perduranti superstizioni e delle vacue polemiche tra realisti, ermeneutici e simili. Iscritti come siamo in una lunga storia di pratiche (quella del giudizio formale è tra le più recenti, raffinate e

astratte), non ha senso immaginarci *fuori* da questa vicenda e pertanto nella condizione di *giudicare* i contenuti veri o non veri del mondo. Questa fantasia di una rincorsa infinita verso la verità in sé del mondo non sa propriamente né cosa dice né cosa fa. Ogni pratica è già nel mondo e in questo senso appartiene alla sua verità, ne è una figura o un effetto. Nell'esercitare tale figura ogni pratica non può che incarnarla in azioni e significati particolari, in circostanze e corpi definiti che, in quanto figure dell'evento della verità del mondo di quelle pratiche, partecipano certo della verità, ma lo fanno appunto nella figura della loro limitazione, cioè, in questo senso, del loro errore. L'evento della verità non è peraltro altra cosa da questo divenire in figura di erramento e di errore: la verità è infatti un incontro vitale, un'esperienza trasformatrice e un continuo trasferimento del senso delle nostre prassi. Se mai potessimo immaginare questa esperienza in grado di esaurire e di appropriarsi in modo definitivo della verità come evento, immagineremmo semplicemente la nostra morte futura.

[Morte] *L'auto-bio-grafia rinvia e coinvolge inevitabilmente anche termini che non sono catturati dalle sua dizione: l'idea di autobiografia, in cui compare il sé e la vita, è esposta infatti anche all'alterità e alla morte, forse proprio in forza della scrittura. Nel fragile intreccio fra vita e sapere, cosa significa che «bisogna lasciare alla morte il suo lavoro» (Il sapere dei segni, Jaka Book, Milano, 2012, p. 150)?*

Per interpretarci nella nostra provenienza e dare così continuamente un senso alla nostra presenza abbiamo bisogno di *segni* disponibili all'interpretazione. Anzitutto, per esempio, il nostro corpo, la nostra lingua, le nostre relazioni sociali, i monumenti e le tracce del passato che ci circondano e così via. Ora, tutti questi segni sono propriamente ciò che è rimasto e ciò che rimane disponibile alla riattivazione del senso. In ogni istante la vita e l'evento della verità transitano de-situando e trasferendo, sicché nessun ritorno, nessuna conservazione è possibile per la natura stessa dell'esperienza che continuamente facciamo. Dal transitare della vita qualcosa dei suoi occasionali supporti nondimeno *rimane*: è proprio la morte del presente che seleziona involontariamente quelli che appariranno in futuro come *segni* della vita e della verità del transito, rimanenze in attesa di interpretazione e di comprensione. Questo è ciò che chiamo il lavoro della morte, la sua funzione creatrice di segni, cioè di presenze mute che stanno in attesa del loro riconoscimento e ritorno alla vita palpitante del presente e del suo istante. Senza il lavoro e l'ufficio della morte niente segni e niente verità; questo significa che nessuna vita *umana* senza la morte e il sapere della morte è possibile o concepibile.

[Scrittura e debito] *Se «la scrittura non registra null'altro che il debito», in che senso la declinazione autobiografica della filosofia da Lei proposta consiste proprio nello scrivere il suo "debito", nel mostrare*

il carattere finito, in errore, e perciò stesso “in transito” di ogni gesto di scrittura?

Poiché il fatto di essere, di esistere, sancisce il nostro debito nei confronti dell'evento della verità e della vita della verità cui siamo necessariamente e originariamente affidati, il compito *etico* consiste nel riconoscimento del nostro compito come di luoghi di transito e occasioni della verità e della vita. Bisogna spingere i nostri interessi idealmente oltre noi stessi e oltre ogni limite, sapendo di poterlo e di doverlo fare proprio nella limitazione della nostra collocazione e della nostra figura, cioè nel vitale essere in errore delle nostre pratiche. Vitali se, operando il transito e tenendo aperta la soglia, lasciano cadere la pretesa di riassumere in sé l'evento che transita e lo affidano al futuro di altre interpretazioni; mortifere e auto-demolitrici se invece pretendono di avere il possesso della verità, cioè di poter sancire la sua identificazione con la propria idiosincrasia. Mortuario è ogni messaggio che presuma di incarnare la verità, ostruendone di fatto il transito e la vita eterna; mortuario e comunque segnato dalla auto-dissoluzione. Per quanto male inneschi nel mondo, le sue pretese infatti *non prevalebunt*. Anche in questo la morte ci è salvatrice e sorella.

[Etica e soggettività]. *Il filosofo non può accontentarsi di guardare pan-oramicamente la pratica che sta esercitando, non si può limitare a documentarla o a registrarla. Non può invadere gli oggetti immemore dei suoi debiti. Aderire a questa paradossalità di ogni trascrizione di sé, che il “soggetto” compie, significa in fondo non fare dell'autobiografia una “meta-teoria” (delle pratiche) e scongiurare così ogni pretesa di “obiettività”. L'auto-bio-grafia non è allora un esercizio etico, che libera dall'idolatria dei fatti e degli oggetti? Inoltre, si può ripensare lo statuto della soggettività proprio a partire da questo esercizio?*

Liberarsi dalla idolatria dei fatti e degli oggetti, comprendendone la *fattura* parziale e provvisoria grazie all'autobiografia genealogica, liberarsi dal feticismo dei corpi, comprendendone la funzione di supporti della scrittura della verità, e non sua incarnazione definitiva, consente una nuova etica del soggetto, inteso non come sostanza, ma, come diceva Whitehead, come *supergetto*. Il soggetto è così piuttosto il punto di arrivo mai compiutamente realizzato che non il presupposto già dato. Come presupposto il mio essere di soggetto è sempre in balia dell'*altro*: tutto ciò che mi costituisce, il mio corpo, la mia identità psicologica e sociale, la mia lingua, la mia cultura, le mie speranze e i miei sogni mi sono *dati*: li ho ricevuti, non li ho decisi; non sono miei, ma dell'*altro*. La possibilità di farne qualcosa, la possibilità di renderli miei nei modi che mi sembreranno via via più opportuni e vitali, più fruttuosi e più autenticamente *buoni*, questo compito mai concluso è l'autentica figura del soggetto: non ciò che sono, ma ciò che ho da essere, abbandonando continuamente le figure parziali delle mie soggettivazioni in un processo di liberazione entro la vita inesauribile

della verità. Libertà, ha detto Sartre, è ciò che un essere umano fa di ciò che gli altri hanno fatto di lui.