

*Contributi/13*

## ***La memoria, l'alfabeto, l'Occidente***

### **Etica e politiche genealogiche a partire da Eric Havelock**

Matteo Angelo Mollisi

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/09/2019. Accettato il 25/02/2020.

---

#### **MEMORY, ALPHABET, THE WESTERN. ETHICS AND GENEALOGICAL POLICIES FROM ERIC HAVELOCK**

The aim of this paper is to provide a contribution to a philosophical genealogy of the Western 'consciousness' starting out from E. Havelock's theories about the introduction of phonetic alphabet in ancient Greece's oral culture as the main constitutive principle of the «Greek mind» and thus of the whole form of life, both individual and social, which has been characterising our civilization. After analysing this thesis, we will refer to two contemporary philosophical perspectives – Carlo Sini's «thought of the practices» and Bernard Stiegler's «pharmacology» – in order to argue that Havelock's contribute should encourage an approach that discovers the roots of the human in his concrete 'lifeworld' and more specifically in the mnemotechnical devices which shape his cultural identity, and which consequently have to be considered the real stake of an ethical and political praxis capable of facing both the revelation of our centuries-old history's 'limit' and the more recent technological transformations.

\*\*\*

«Per questo mondo a venire e per ciò che in lui avrà fatto tremare i valori di segno, di parola e di scrittura, per quello che conduce qui il nostro futuro anteriore, non c'è ancora nessun esergo»<sup>1</sup>

#### **Introduzione**

In un passo della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, Nietzsche afferma che la coscienza, intesa come «istinto dominante» e dunque come caratteristica eminente dell'uomo occidentale, «ha già dietro di sé una lunga storia e metamorfosi di forme»<sup>2</sup>. La forma, *qualsiasi* forma, si rivela allo

---

<sup>1</sup>J. Derrida, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Milano 2012<sup>2</sup>, p. 22.

<sup>2</sup>F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di M. Montinari, Milano 1984<sup>2</sup>, p. 48.

spirito genealogico appunto come mutevole e storica, non più identica ed immutabile come si era creduto nei due millenni precedenti, irrimediabilmente presa nel transito e nel «corpo stesso del divenire» anziché salva nella purezza senza tempo dell'essere<sup>3</sup>. Insieme alla forma, è il *sensu* stesso dell'uomo e del mondo a mutare; anzi, a dirla tutta, «la forma è fluida, ma il 'senso' lo è ancora di più»<sup>4</sup>: è per questo che tanto il senso quanto le forme, nell'ottica genealogica inaugurata da Nietzsche, devono essere ricondotti dai filosofi alle circostanze materiali, contingenti, troppo umane dalle quali essi scaturiscono, invertendo un movimento epocale che aveva teso alla rimozione di tali circostanze e della loro capacità costitutiva nei confronti delle più alte sfere di significato in cui il nostro mondo si dispiega.

Il compito di questa «esegesi del senso»<sup>5</sup>, potremmo dire, non soltanto non ha mancato di influenzare e di impegnare gran parte del pensiero continentale post-nietzschiano, ma si è altresì potenziata ed estesa a fronti speculativi e ad ambiti disciplinari – e, per certi versi, alla mentalità comune – secondo ramificazioni e riconfigurazioni di cui nemmeno Nietzsche avrebbe potuto immaginare la portata. In questo contributo tenteremo di rintracciare criticamente i contorni di quello che ci appare come uno dei capitoli più interessanti e radicali – nonché, crediamo, attualmente fecondi – di questa avventura genealogica che ha portato la coscienza occidentale a mettersi in questione a partire dall'ambito oscuro e contingente della propria provenienza: la riflessione, esplosa a partire dagli anni '60 dello scorso secolo a cavallo di diverse discipline, sulla vicenda dell'Occidente inteso anzitutto come civiltà della scrittura alfabetica, ossia come un sistema di valori, discorsi, idee, atteggiamenti e istituzioni ecc. propri di una specifica forma di soggettività – sia individuale che collettiva – costituitasi mediante l'utilizzo dell'alfabeto fonetico come sistema di scrittura – un fattore considerabile tra i molti come il più decisivo, per dirla con McLuhan, nel «dare forma al nostro mondo occidentale»<sup>6</sup> e nel distinguerlo con ciò dalle culture orali e prealfabetiche.

Più nello specifico, ci focalizzeremo su alcune prospettive aperte dal contributo offerto dall'opera di uno dei pionieri di tale riflessione: il filologo britannico Eric A. Havelock, considerato il principale teorico della «rivoluzione

<sup>3</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino 1978, pp. 29-54, p. 34. Per un'attenta considerazione delle configurazioni nietzschiane e foucaultiane del metodo genealogico e del loro rapporto, cfr. ad esempio S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Milano 1981.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 67.

<sup>5</sup> Usiamo l'espressione contenuta in P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 2002, pp. 47-48, senza con ciò suggerire l'esclusività della sua nota interpretazione dell'atteggiamento nietzschiano, letto in continuità con quello di Marx e Freud, come «smascheramento» e «scuola del sospetto»: cfr. in proposito le utili considerazioni presenti in G. Vattimo, *Introduzione*, in G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze 1978, pp. 5-19.

<sup>6</sup> M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Roma 2011<sup>2</sup>, p. 72. Per una considerazione dell'opera di McLuhan come particolare espressione del «pensiero genealogico», cfr. C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Milano 1998.

greca della scrittura»<sup>7</sup> e padre della tesi secondo la quale la mente logica greca e poi occidentale *tout court*, e così la civiltà da essa prodotta, sarebbe principalmente «un prodotto dell'alfabetizzazione greca»<sup>8</sup>, e come tale «un processo, non un'entità ideale», comprensibile soltanto nell'ottica di una «concezione genetica» dell'uomo<sup>9</sup>. Attorno alla figura e all'opera di Havelock si raccolgono molti dei motivi di interesse relativi a questo decisivo tornante del nostro pensiero: il carattere senz'altro 'epocale' di una questione – quella dei rapporti tra oralità e scrittura – che, come Havelock nota, sale alla ribalta dei saperi occidentali in momento ben preciso e circoscritto, per nulla 'casuale', «in cui sembra crollare una diga nella consapevolezza moderna»<sup>10</sup>; l'esplicita sottolineatura dell'interesse eminentemente interdisciplinare di tale questione,

<sup>7</sup> Di E. Havelock prenderemo in considerazione soprattutto *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma-Bari 1973; *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova 1987; *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma-Bari 1987 (d'ora in poi abbreviati rispettivamente in CO, AZ, MS). Una retrospettiva dello stesso Havelock sul proprio percorso biografico e scientifico è offerta proprio nel primo capitolo di quest'ultima opera (pp. 3-24), di cui tra l'altro è particolarmente interessante (p. 9) il ridimensionamento della comune visione delle sue teorie come diretta filiazione di quelle di Milmann Parry (di cui si veda *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of M. Parry*, a cura di A. Parry, Oxford 1971): «l'inizio di tutto», afferma il diretto interessato, non fu affatto la lettura degli studi del padre della questione dell'oralità in Omero, fatta da Havelock relativamente tardi, bensì il modo in cui egli fu colpito dal «contrasto» tra il linguaggio dei filosofi presocratici e il «metalinguaggio» tanto delle interpretazioni antiche quanto dei loro equivalenti moderni (nello specifico, quelli dell'edizione manualistica in uso a Cambridge nel 1925, quando Havelock era studente) che a tale linguaggio veniva sovrapposto: «si può dire che fu il desiderio di spiegare questo fatto il punto di partenza di tutto quanto ho finora pubblicato circa il problema dell'oralità in Grecia e fuori dalla Grecia».

<sup>8</sup> MS, p. 51

<sup>9</sup> Ivi, p. 154.

<sup>10</sup> Ivi pp. 31-32. Havelock individua come fattore scatenante la «scoperta moderna dell'oralità», e quindi la messa in questione da parte dell'Occidente del proprio statuto di civiltà della scrittura, lo sviluppo di «nuove tecnologie di comunicazione» (ivi, p. 30) capaci di imporre all'uomo un esame di se stesso nel ruolo di scrivente e lettore da un lato e di esecutore e ascoltatore dall'altro: in particolare, è soprattutto l'invenzione e la diffusione della radio a determinare la «profonda esperienza contemporanea» mediante la quale le potenzialità della formula orale vengono riaffermate dopo un lungo sonno, mettendo la civiltà della scrittura al cospetto del proprio limite. A tal proposito, Ong (ampiamente citato da Havelock) parlava di «oralità 'secondaria' o 'di ritorno'», intendendo appunto che «una nuova oralità è incoraggiata dal telefono, dalla radio, dalla televisione e da altri mezzi elettronici», rimanendo tuttavia, a differenza dell'oralità «primaria», dipendente dalla scrittura e dalla stampa (cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986, pp. 29-30). Tale spunto, del resto, era presente già in McLuhan (cfr. ad esempio M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, cit., pp. 38 sgg.), di cui però Havelock, appoggiandosi proprio a Ong, critica la «vena di misticismo» o almeno di «romantica nostalgia» consistente nel vagheggiamento della possibilità che i media elettronici ci restituiscano una condizione di oralità primaria, pre-alfabetica, insomma un «ritorno a un passato primordiale» avente poco a che fare con la relazione in realtà molto complessa tra oralità e scrittura e la sua configurazione moderna (MS, pp. 42-43). Ad ogni modo, al di là di questa interessante (per quanto un po' datata) polemica, ci sembra particolarmente rilevante il rapporto di «circularità virtuosa» di questo pensiero col proprio oggetto che qui pare delinearsi: esso, mirando a ricondurre ad un determinato «mutamento tecnologico» (ivi, p. 151) l'emergenza della vicenda della civiltà occidentale e del suo senso, non esita a ricondurre anche se stesso e la propria emergenza a questo stesso principio.

che in questo ben determinato arco di tempo si affaccia nell'antropologia<sup>11</sup>, nella teoria dei media e della comunicazione<sup>12</sup>, nella teoria dell'evoluzione<sup>13</sup> e nella filosofia<sup>14</sup>; la nitida e talvolta problematica apertura alle più radicali questioni teoretiche, epistemologiche ed etiche da essa indubbiamente implicate, tali da stimolare sia approcci filosofici direttamente debitori e al contempo critici nei confronti delle tesi 'empiriche' di Havelock (è questo il caso, come vedremo, del «pensiero delle pratiche» di Carlo Sini), sia prospettive estremamente attuali e concrete (come ad esempio la «farmacologia» proposta da Bernard Stiegler) leggibili in continuità con gli spunti offerti dall'opera di Havelock. Vedremo fin da subito, inoltre, come un valore fondamentale di tali prospettive risieda in una concezione dell'individuazione psichica, della vita della comunità e della civiltà nel suo complesso che si basi soprattutto sulla considerazione del nesso tra *tecnica* e *memoria* e della funzione costitutiva da esso ricoperta in rapporto alla costruzione delle forme di vita umane.

### 1. La memoria dell'oralità

Pochi studiosi, afferma Havelock, si sono mai chiesti che cosa sia in concreto una *tradizione*, «di che cosa è fatta», «qual è la sua effettiva sostanza», «come opera»: in tal modo, ci si è sempre preclusa una reale conoscenza della cultura umana e dello statuto della società, la quale può sussistere soltanto nella misura in cui «riesce a combinare gli individui in un nesso coerente»<sup>15</sup>, mediante il tramandamento di una qualche forma di identità. Nel caso delle «culture orali», poi, la domanda rivela ancora di più la sua importanza quanto più ci appare incredibile che tale nesso si sia perpetuato a prescindere dai «meccanismi» che assolvono questa funzione materiale nelle nostre civiltà, e cioè quelli legati alla pratica della scrittura: posto che qualsiasi cultura fonda la propria esistenza sulla «necessità di conservare l'identità culturale mediante immagazzinamento linguistico», «come può allora l'oralità conservare la propria informazione per

---

<sup>11</sup> E cioè soprattutto in J. Goody-I Watt, *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, in *Linguaggio e società*, Bologna 1973, pp. 361-405. Havelock menziona inoltre C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 2010<sup>2</sup>, di cui a suo parere si può dire che sfiori il problema dell'oralità per poi distaccarsene (MS, p. 33).

<sup>12</sup> E cioè appunto in M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, cit. Il rapporto di Havelock con McLuhan è piuttosto intricato, e su di esso il filologo si sofferma a più riprese, come quando afferma che, contrariamente a quanto alcuni hanno supposto, furono McLuhan e Innis ad essere stati influenzati da lui, e non viceversa (MS, p. 22); del resto, lo stesso McLuhan riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti di Havelock nel primo capitolo di Id., *La legge dei media. La nuova scienza*, Roma 1994.

<sup>13</sup> Nella sua lista di opere decisive sulla questione oralità-scrittura uscite tra il 1962 e il 1963, Havelock include anche E. Mayr, *L'evoluzione delle specie animali*, Torino 1997.

<sup>14</sup> E cioè soprattutto in J. Derrida, di cui Havelock richiama a più riprese *Della grammatologia*, cit. Per un inquadramento anche critico dell'opera di Derrida, della decostruzione e dello strutturalismo (o «testualismo»), come lui lo chiama) nel contesto delle ricerche sui rapporti tra oralità e scrittura, cfr. W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 230-34.

<sup>15</sup> MS, p. 88.

riutilizzarla», facendola rivivere di volta in volta nella forma di leggi, consuetudini, costumi popolari, educazione dei propri membri<sup>16</sup>?

A tale scopo, egli sostiene, è necessaria una vera e propria «enciclopedia orale»<sup>17</sup>, un sistema di trasmissione culturale profondamente difforme da quello su cui si basano le nostre comunità alfabetizzate, e di cui pure possiamo per così dire scorgere le tracce nel presente. Se pensiamo ad esempio alla poesia e al ruolo che essa ricopre nella nostra società e nell'odierna configurazione del sapere, difficilmente ci asterremo dall'affermare che questo ruolo è essenzialmente 'estetico', perlopiù tale da esaurirsi nel fornire ai suoi membri più 'colti' una qualche forma di diletto<sup>18</sup>; sbaglieremmo di grosso, invece, se retroflettessimo questa considerazione sulla poesia di Omero. L'epos omerico, infatti, aveva delle intenzioni «bifocali»: esso era soltanto da un lato volto al diletto, essendo per altro verso paradigma eminente dello statuto «funzionale» di un'attività poetica che doveva assolvere il compito di conservare una «'enciclopedia' di abitudini sociali, di leggi consuetudinarie e di convenzioni che costituivano la tradizione culturale all'epoca in cui i poemi vennero composti»<sup>19</sup>. Ciò che a noi può al massimo apparire come una fonte estremamente elevata di intrattenimento, era in realtà, nel contesto di una cultura orale, «il linguaggio conservato e formulato oralmente ai fini della sopravvivenza»<sup>20</sup>, il «linguaggio di governo» che doveva «portare la responsabilità di un codice di comportamento mnemonicamente appreso»<sup>21</sup>. Nelle mani di veri e propri «specialisti» (gli *eraclitei* «aedi del popolo»), esso era nientemeno che «lo strumento per istituire una tradizione culturale»<sup>22</sup>.

Le armi principali mediante cui questo linguaggio riusciva a svolgere tale funzione erano due. Anzitutto, il *ritmo*. Esso era appunto essenzialmente «discorso ritmico», fondato su una sapiente alternanza della ripetizione e della differenza, sull'iscrizione della differenza nell'identità del ripetibile<sup>23</sup>: così, era già la tecnica impiegata ad assicurare a tale discorso – nonché alle attività in cui esso sfumava: le danze, le cantilene musicali, le recitazioni comuni – un'efficacia

<sup>16</sup> Ivi, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibid.* La metafora è proposta per la prima volta in CO, p. 338.

<sup>18</sup> È curioso che a partire da solo pochi anni prima, e comunque già in piena epoca di oralità di ritorno, un tentativo di rovesciare un tale luogo comune, e dunque l'accanita rivendicazione della funzione «istitutiva» e «fondatrice» della poesia nei confronti della comunità e delle aperture storico-epocali, si trovi notoriamente al centro di una delle riflessioni filosofiche più radicali e influenti del periodo, e cioè quella di Martin Heidegger sulla storia dell'essere, sul suo essenziale carattere linguistico-ermeneutico e sull'affidamento del suo tramandarsi al «dire originario» il cui «ascolto» è possibile appunto nella fruizione della parola poetica (cfr. ad esempio M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in Id. *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988, pp. 39-58; Id., *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, pp. 248-298). In generale, come nota Carmine Di Martino (*Il medium e le pratiche*, cit., pp. 9-10), la tipica oscillazione heideggeriana tra metafore visive e acustiche colloca il pensatore tedesco in una posizione sintomatica nel contesto della questione oralità-scrittura e del suo sviluppo storico.

<sup>19</sup> MS, pp. 74-75.

<sup>20</sup> Ivi, p. 75.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>22</sup> Ivi, p. 92.

<sup>23</sup> Ivi, p. 91 sgg.

didattica e portatrice di tradizione. Poi, il *formato narrativo*. Anche oggi, nota Havelock, l'adulto medio preferisce portarsi a letto un romanzo piuttosto che un trattato, dal momento che il primo, a differenza del secondo, riferisce una storia, non una serie di enunciati di fatto, essendo in conseguenza più adatto a catturare l'attenzione e a veicolare conoscenze; consci di questa elementare tendenza antropologica, gli uomini dell'oralità affidavano la trasmissione della loro identità alla narrazione e all'azione: il «fatto più fondamentale» del loro operare linguistico è che in esso tutti i soggetti sono narrativizzati, sono cioè «nomi di agenti che compiono cose»; che i predicati sono sempre «predicati di azione o di situazione presente nell'azione», e mai predicati di essenza o di esistenza<sup>24</sup>; che l'agire dell'uomo non è mai isolato in una massima, ma sempre incorporato in una storia e all'opera in un comportamento. «Il linguaggio dell'azione, più che quello della riflessione, appare un requisito indispensabile della memorizzazione orale»<sup>25</sup>, dal momento che «la tradizione viene insegnata mediante l'azione, non mediante idee o principi»<sup>26</sup>.

La «parola ritualizzata, ripetibile, memorizzabile» in cui questa forma di civiltà si dispiega veniva di volta in volta messa in opera nelle «idonee occasioni formative» e nelle «necessarie situazioni educative» (come ad esempio la pubblica festa, con le sue recitazioni epiche e i canti e le danze corali) che costituivano il peculiare «mezzo di 'pubblicazione'» di una società orale<sup>27</sup>. Questa «voce della comunità», per trasmettersi, richiedeva inoltre una ben determinata forma di ricezione: la *mimesi*, l'immedesimazione nel 'contenuto' del discorso, la partecipazione empatica alla vicenda narrata. Come afferma Havelock, ai tempi dell'epos omerico «bisognava calarsi nella situazione di Achille, identificarsi col suo dolore e con la sua collera. Bisognava diventare Achille, così come faceva il recitante cui si prestava ascolto»<sup>28</sup>: nulla di più lontano dal razionalismo scientifico, analitico e classificatorio che da Platone in avanti avrebbe preso a ergersi a colonna portante della nostra civiltà, e in rapporto al quale l'apprendimento mimetico rappresentava «il principale ostacolo»<sup>29</sup>. Affinché sorgesse il soggetto critico, distaccato, contrapposto all'oggetto e capace di analisi e di valutazione che ancora oggi incarniamo, doveva intervenire una crisi, una rottura: la «rivoluzione alfabetica».

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 97. Ad esempio, il discorso orale, a differenza di quello alfabetizzato, non userà la massima teorica «l'onestà è la miglior politica», ma preferirà dire, più concretamente, che «un uomo onesto prospera sempre» (*ibid.*).

<sup>25</sup> *Ibid.* Havelock trova conferma di questa tendenza nelle conclusioni della celebre indagine di Luria tra i contadini analfabeti russi: cfr. A. R. Luria, *Storia sociale dei processi cognitivi*, Firenze 1976, nonché W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 80 sgg. Si vedano in proposito anche le riflessioni sviluppate in C. Sini, *Etica della scrittura*, Milano-Udine 2009, prima parte, pagine che più avanti prenderemo in considerazione con più attenzione.

<sup>26</sup> MS, p. 98.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>28</sup> CO, p. 43.

<sup>29</sup> Ivi, p. 45.

## 2. La rivoluzione alfabetica e la liberazione della mente

Le conseguenze inaudite e dirompenti che l'introduzione dell'alfabeto fonetico in Grecia – culmine di un processo lungo e drammatico, tale da coprire un arco temporale che va quantomeno da Esiodo ad Aristotele, nonché fortemente ostacolato dalle resistenze dell'oralità – ha avuto sulla storia umana, ponendo le premesse per lo sviluppo del moderno pensiero occidentale, si devono a quella che Havelock definisce a più riprese la «superiore efficienza» del suo sistema di scrittura, l'unico in grado di consentire una trascrizione del discorso orale che fosse ad un tempo esauriente, economica (ossia tale da impiegare un numero di segni contenuto, dunque facilmente memorizzabile) e definita (e cioè non ambigua per quanto riguarda l'impiego dei suoi segni)<sup>30</sup>. Tale successo, contrariamente a quanto si credeva comunemente, non consistette nella 'aggiunta delle vocali' da parte dei Greci (i segni vocalici erano comparsi ad esempio già nel cuneiforme della Mesopotamia e nella Lineare B), bensì nell'invenzione della (pura) *consonante*, possibile soltanto grazie ad un atto di «astrazione» mediante cui il sistema greco «scavalcò con un balzo sia la parlata sia l'empirismo»<sup>31</sup>: le consonanti, infatti, a differenza delle vocali e delle sillabe non corrispondono propriamente ad alcun suono 'empirico', ad alcuna unità effettivamente pronunciata (esse, notava già Platone, sono *hemiphona*, pronunciate a metà, e *symphona*, pronunciate-con), essendo piuttosto semplici idee della nostra mente, strumenti teorici grazie ai quali oggetti della percezione vengono trasformati in entità intellettive<sup>32</sup>.

Questo innovativo metodo di scrittura fu appunto una conquista specifica del popolo greco, tale da distinguerlo dal vicino sistema fenicio – che Havelock, sulla scia di Gelb, non classifica come vero e proprio alfabeto, bensì come «sillabario non vocalizzato»<sup>33</sup> – e dai sillabari in generale, come ad esempio quelli di derivazione semitica<sup>34</sup>. La discriminazione è fondamentale: unico sistema in grado di permettere un «riconoscimento immediato dei suoni linguistici dell'orale originale»<sup>35</sup>, e con ciò un vero e proprio atto di *lettura autonoma*, l'alfabeto dischiude per la prima volta la possibilità di un distacco critico dalla tradizione mediante una riconfigurazione dei modi in cui essa si tramanda nella memoria. Convertendo la decifrazione in lettura, ossia in un apprendimento del significato veicolato dai segni sostanzialmente non bisognoso di un bagaglio di conoscenze e interpretazioni precedentemente appreso per via orale, il sistema alfabetico «cancellò, almeno in teoria, la principale funzione

<sup>30</sup> AZ, pp. 45 sgg.

<sup>31</sup> Ivi, p. 48.

<sup>32</sup> Per una ricostruzione teoreticamente avveduta del processo di invenzione della consonante, cfr. C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, cit., pp. 59-110.

<sup>33</sup> MS, pp. 75-76; AZ, pp. 31-32. L'opera di I. Gelb a cui Havelock fa riferimento è *Teoria generale e storia della scrittura*, Milano 1993, su cui, oltre all'introduzione di R. Ronchi all'edizione italiana, si veda anche R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Milano 1996, pp. 57 sgg.

<sup>34</sup> AZ, pp. 45 sgg.

<sup>35</sup> Ivi, p. 46.

della memoria acusticamente addestrata»<sup>36</sup>. Esso offrì una forma di «libertà», o addirittura di «eccitazione»<sup>37</sup>, annullando l'esigenza orale di economizzare e di mantenere familiare il contenuto memorizzabile e tramandabile: quest'ultimo, nella forma dello scritto e del documento interpretabile da chiunque e senza l'ausilio della versione autorizzata, si aprì alle sconfinare risorse della ripetibilità e dell'ampliamento idealmente illimitati, della disponibilità alla rievocazione e alla reinterpretazione infinita, della dimensione «virtuale» in cui la documentazione scritta traspose la comunicazione umana<sup>38</sup>, laddove invece le forme di trascrizione ebraiche, sumere e babilonesi, prive di questa flessibilità e perciò considerabili soltanto come estensioni di una memoria che rimane essenzialmente orale, non riuscirono mai a rompere la compromissione con la lettera della legge, con la dottrina e col dogma<sup>39</sup>.

Come si è accennato, Havelock non ha alcun dubbio su quale fosse il livello a cui questa invenzione arrivò a dispiegare la propria portata. Essa, ben lungi dall'essere una semi-neutrale innovazione nel campo di una tecnica inerte nelle mani di un soggetto pre-costituito, fu al contrario il fattore decisivo in grado di determinare un'inedita ristrutturazione di questo stesso soggetto, della 'mente greca'; come nota Carlo Sini, richiamando quello che già per Nietzsche era il principio metodico fondamentale del pensiero genealogico, il contributo di Havelock ci aiuta nel compito di capovolgere il fraintendimento di derivazione platonica che vorrebbe la mente come *causa* del discorso e delle sue forme di vita concrete, laddove sono al contrario il discorso e il mondo della vita a costituire il terreno primario dal quale 'emerge' una determinata figura della mente e della soggettività<sup>40</sup>. Con accenti simili a quelli di Leroi-Gourhan, Havelock descrive la dinamica di questa emersione come una «liberazione» di «energie psichiche» e «mentali», di una «forza trascinate» prima impiegata nell'impegnativa pratica di memorizzazione su cui si reggeva l'oralità, e da essa imprigionata<sup>41</sup>. Questo

<sup>36</sup> MS, p. 126.

<sup>37</sup> Ivi, p. 136.

<sup>38</sup> Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, con prefazione di E. Paci, Milano 2015, p. 363. L'osservazione è tratta dalla nota III appendice della *Krisis*, vero e proprio punto d'avvio – in particolare grazie all'interpretazione datane da Derrida: cfr. J. Derrida, *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, Milano 1987 – della 'scoperta' da parte della filosofia della funzione costitutiva della scrittura nei confronti delle oggettualità ideali e dell'apparato metafisico occidentale nel suo complesso.

<sup>39</sup> MS, p. 116.

<sup>40</sup> C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 18. Sini riecheggia senz'altro F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 65-68 (II, 12) e Id., *Crepuscolo degli idoli*, a cura di M. Montinari, Milano 1983<sup>2</sup>, pp. 55-56 (*I quattro grandi errori*, I). Questo motivo genealogico nietzschiano rimanda a sua volta al cosiddetto «principio Darwin-Wright», o «delle nuove funzioni per vecchi usi», esplicitamente utilizzato dal «pensiero delle pratiche» siniano (come è detto ad esempio in C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano 1996, p. 14). Sulla versione siniana della genealogia, cfr. anche Id., *Immagine e conoscenza*, Milano 1996, pp. 169-97.

<sup>41</sup> Cfr. AZ, pp. 54 e 57; MS, pp. 126 e 143. Di A. Leroi-Gourhan cfr. *Il gesto e la parola. Vol. I: tecnica e linguaggio*, e *Vol. II: La memoria e i ritmi*, Milano-Udine 2018. Per una riflessione sulla tecnicità costitutiva dell'umano che prenda le mosse (tra gli altri) sia da Havelock che da Leroi-Gourhan, cfr. C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Milano 2017, pp. 83-124.



«flusso di energia prima sconosciuto» doveva necessariamente riversarsi in molte sfere dell'attività umana, ma prima ancora, ad un livello ben più profondo, ebbe l'effetto di modificare il nostro «modo di pensare», e anzi di stare al mondo, di *avere* un mondo: una ristrutturazione del pensiero che, secondo una posizione qui molto vicina a McLuhan, viene da Havelock radicata in una modificazione del sensorio, del «modo in cui usiamo i nostri sensi», al quale i nostri schemi di pensiero – contrariamente a quanto avrebbero inteso molte scuole filosofiche – sono indistricabilmente connessi<sup>42</sup>.

La nuova forma di soggettività sia individuale che collettiva dischiusa dal graduale imporsi della pratica di scrittura alfabetica è quella del soggetto critico, distaccato, analitico, logico, filosofico e scientifico che ancora oggi, al netto delle sue riconfigurazioni attraverso i secoli, incarniamo. Per dirla ancora con McLuhan, quella alfabetica è la comunità 'detribalizzata' composta da individui autonomi (e atomizzati), separati dalla tribù e dalla sua acritica unità di senso, dotati tanto di «libertà di pensiero» quanto di una «coscienza frammentaria»<sup>43</sup> – quella stessa forma di individuazione collettiva che si può osservare a seguito di una sola generazione di alfabetismo in società come quelle africane, in questo non troppo dissimili dalla Gallia di duemila anni fa<sup>44</sup>. In effetti, sostiene Havelock, è la compiuta *oggettivazione* del medium linguistico nel «manufatto» del documento alfabetico, la sua separazione dalla persona che lo usa e dunque la visualizzazione e la riflessione su di esso (e sulla tradizione da esso veicolata) consentite da tale distacco, a far sì che per così dire il soggetto emerga rimbalzando all'indietro da questo ambito oggettivo: soltanto con lo sviluppo dell'alfabetizzazione la «persona» venne ad assumere «maggior rilievo» e «nacque il concetto di io»<sup>45</sup>; l'io nel nostro senso della parola, ancora assente in Omero o quantomeno presente soltanto in modo improprio, «fu una scoperta socratica o, forse meglio, una invenzione del vocabolario socratico»<sup>46</sup>. Lo stesso vale per quanto riguarda il nuovo «intellettualismo» del cosiddetto 'illuminismo' ateniese della seconda metà del quinto secolo a.C., inteso come una «proliferazione di termini indicanti nozioni, pensieri e pensiero, conoscenza e conoscenze, comprensione, indagine, studio e ricerca», altro prodotto delle traboccanti energie psichiche sprigionatesi in seguito alla perdita dell'esigenza della memorizzazione orale e al distacco del soggetto dal discorso della tradizione oggettivato nella forma del documento scritto alfabeticamente.

---

<sup>42</sup> MS, p. 123. E come per McLuhan, anche per Havelock questa ristrutturazione consisterebbe in un'affermazione del primato della *vista* a scapito dell'udito: per quale motivo, se non per l'inconscia consapevolezza dell'importanza di questo primato, Aristotele avrebbe scelto proprio la vista come metafora dell'operazione intellettuale (il *theorein*)? (MS, pp. 138-39).

<sup>43</sup> M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, Roma 1982, pp. 32-34. Cfr. anche C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, cit., pp. 153 sgg.

<sup>44</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 2015<sup>2</sup>, p. 93.

<sup>45</sup> MS, p. 141.

<sup>46</sup> Ivi, p. 142.

Anche la nascita della filosofia, della scienza e della storia – quest'ultima intesa come «impresa essenzialmente prosaica»<sup>47</sup> e come obiettivazione critica di un passato non più rivivente ogni volta nella rievocazione di una tradizione tramandata oralmente – si situa nel contesto di questo mutamento epocale, essendo resa possibile dalla creazione di un «nuovo linguaggio della teoria»<sup>48</sup> che piano piano riuscì a sostituire la parola ritmica dell'oralità nel suo ruolo di discorso istitutivo della comunità, e nel cui sviluppo Havelock ritiene di poter seguire, come in un «sintomo», il dispiegarsi della rivoluzione della natura umana e della società da lui teorizzata. Il linguaggio della teoria sorge appunto dalla destituzione di tutti quegli elementi che nel discorso orale ricoprivano un ruolo «funzionale»: esso rimpiazza la sintassi esecutiva dell'azione con una sintassi descrittiva statica dettata dal nuovo impiego logico del verbo essere (Platone, primo grande avversario della poesia e dell'oralità, avrebbe «impiegato tutta la sua vita di scrittore» nello sforzo di convertire la lingua greca all'espressione proposizionale con la copula<sup>49</sup>); la spinta alla narrativizzazione degli enunciati si perde, venendo relegata sempre più nell'ambito dell'estetismo; fioriscono le generalizzazioni, gli oggetti e i soggetti astratti, la teorica enunciazione di principi; il soggetto smette di fare e di comportarsi, e piano piano diventa un argomento, un'essenza: l'*anthropos* di Omero (soltanto incidentalmente essenzializzato nella nota similitudine con le stirpi di foglie), quello del primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle (in cui iniziano ad affiorare «echi di un discorso antropologico») e quello delle prime pagine della *Politica* di Aristotele (ora compiutamente oggettivato da un discorso teoretico e definitorio) rappresentano una successione di figure nel cammino greco verso l'astrazione<sup>50</sup>; l'invenzione di «enunciati nuovi» e di «idee originali», impossibile o ancora meglio priva di senso in culture legate a forme di trascrizione ambigue e a una memorizzazione non obiettivabile e archiviabile, diviene ora una possibilità dell'espressione e della condotta mentale<sup>51</sup>.

Quella alfabetica, insomma, fu per Havelock una «rivoluzione tanto psicologica quanto epistemologica»<sup>52</sup>, nella considerazione della quale l'Occidente viene messo di fronte alla 'bassa' materialità del proprio principio genetico, al fatto che i suoi concetti di io e di anima, cui per millenni era stato accordato uno statuto di idealità e di dignità metafisica, si rivelano in realtà prodotti di un «dato momento storico» e di un «mutamento tecnologico»<sup>53</sup>. A farne le spese, afferma il filologo, potrebbero essere le illusioni di svariati atteggiamenti e correnti di

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 137.

<sup>48</sup> Ivi, p. 138.

<sup>49</sup> Ivi, p. 122.

<sup>50</sup> Ivi, p. 129 sgg.

<sup>51</sup> AZ, p. 54; MS, pp. 136-37.

<sup>52</sup> AZ, p. 53.

<sup>53</sup> MS, p. 151. Cfr. anche W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 19: «Differenze di fondo sono state scoperte in anni recenti tra i modi della conoscenza e dell'espressione verbale nelle culture ad oralità primaria – vale a dire culture senza la scrittura – e quelli delle culture profondamente influenzate dall'uso della stessa. Con sorprendenti implicazioni: molti dei tratti per noi ovvi del pensiero e dell'espressione letteraria, filosofica e scientifica, nonché della comunicazione orale tra alfabetizzati, non sono dell'uomo in quanto tale, ma derivano dalle risorse che la tecnologia

pensiero: dai fedeli religiosi e dagli amanti dell'identità personale ai filosofi morali, sconcertati dall'idea che il linguaggio ideale dell'etica si riveli il prodotto contingente dell'alfabetismo greco; dagli idealisti tedeschi, con la loro «metafisica della mente» e la sua pretesa di dominare la materia, i sensi e la storia, agli studiosi di antichità abbagliati da un ideale omogeneo e armonico della Grecia classica; dai marxisti ai filosofi analitici con la loro fede nell'idea che le procedure della logica siano radicate nella natura umana<sup>54</sup>. Ad uno sguardo filosofico, in ogni caso, queste affermazioni, che ci appaiono indubbiamente molto in linea con le parole nietzschiane richiamate in apertura (l'abbandono greco dell'oralismo, afferma Havelock, «è sempre stato alla base della coscienza europea»<sup>55</sup>) e non solo, più che conclusioni devono apparire come inizi di una riflessione e spunti per un'ulteriore problematizzazione, come base per approfondire la propria indagine verso un piano ancora più profondo.

### 3. Etica della scrittura

Offrire una versione più «radicale», ossia teoreticamente avveduta, delle tesi di Havelock è precisamente uno dei principali intenti che guidano la prima parte di *Etica della scrittura* di Carlo Sini, opera cruciale nel percorso dell'elaborazione del «pensiero delle pratiche» da parte di quest'ultimo e nella sua proposta non tanto di un corpus di tesi teoriche, quanto di una postura pratica, di un'«etica» che sappia farsi carico della presa di consapevolezza da parte della filosofia e di tutta la tradizione occidentale di essersi potuta dispiegare e tramandare anzitutto grazie al mezzo di trascrizione alfabetica<sup>56</sup>. L'innovativa questione posta da Sini, nel cui contesto egli ritiene di potersi avvalere del contributo di Havelock come di un significativo passo in avanti, è quella del «contenuto della forma» logica occidentale, ossia la «domanda genealogica» rivolta a ciò che *costituisce* la purezza caratteristica dell'idea platonica nel cui «cerchio di luce» si situa «tutta la 'storia dell'Occidente'»<sup>57</sup>, il modo in cui la nostra civiltà ha inteso la verità e il valore, le nostre figure del senso. Questo contenuto e terreno costitutivo – rigorosamente dimenticato e rimosso dallo spirito logico e scientifico che da esso si origina – è appunto la scrittura alfabetica intesa come «*schematismus latens*», come occulta traccia 'materiale' che permette l'emersione dell'universalità e dell'idealità<sup>58</sup>. In tal senso, Havelock dice certamente qualcosa di vero e di importante, «ma lo

---

della scrittura mette a disposizione della coscienza umana. Abbiamo, dunque, dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l'identità umana».

<sup>54</sup> MS, pp. 151 sgg.

<sup>55</sup> Ivi, p. 143.

<sup>56</sup> L'opera è ora inclusa in C. Sini, *Opere*, vol. III/I (*L'alfabeto e l'Occidente*), Milano 2016. Per il compiuto sviluppo del «pensiero delle pratiche» si vedano invece soprattutto i voll. IV/I (*Spinoza o l'archivio del sapere*, Milano 2013) e IV/II (*La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*, Milano 2014).

<sup>57</sup> C. Sini, *Etica della scrittura*, cit. (d'ora in poi ES), p. 16.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 26-27.

guarda poi in modo inadeguato e alla rovescia»<sup>59</sup>. Ciò che manca al filologo è essenzialmente una ferma coscienza e capacità di padroneggiare il «circolo» e il «paradosso» che si aprono nel cuore di questa posizione più radicale della questione: circolarità e paradossalità della mente logica che, indagando il proprio 'altrove' (l'oralità a cui essa sussegue e con cui si confronta) e l'oscura provenienza delle proprie forme, applica la sua stessa logica e queste stesse forme al proprio ambito di indagine. Porre la questione in termini di storia della comunicazione tra gli uomini e di storia della scrittura, come fa Havelock, non è affatto radicale, dal momento che la 'storia', la 'comunicazione' e la 'scrittura' sono appunto «tipici *effetti* di una mente logica, allevata ed educata dalla scrittura»<sup>60</sup>.

Non che si tratti di *uscire* da questo circolo paradossale, cosa di cui la filosofia contemporanea dovrebbe essere ben consapevole; si tratta piuttosto, come già Heidegger affermava nelle pagine di *Essere e tempo* dedicate al circolo ermeneutico, di «starvi dentro nel modo giusto»<sup>61</sup>. E se per Heidegger, ancora parzialmente legato all'ideale husserliano della *Strenge Wissenschaft*, questo giusto modo consisteva anzitutto nel non lasciarsi mai imporre i propri (inevitabili) pregiudizi «dal caso o dalle opinioni comuni», ma nel «farli emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema»<sup>62</sup>, nell'ottica del pensiero delle pratiche questa istanza epistemologica si riconfigura soprattutto in un divieto di affermare l'esistenza di contenuti «in sé», indipendenti cioè dall'intreccio di pratiche e di discorsi (dal contenuto della forma) di cui essi sono sempre «funzioni»<sup>63</sup> (essendo peraltro lo stesso 'in sé' una peculiare funzione del pensiero logico e metafisico emergente dall'utilizzo della scrittura alfabetica: non c'è alcun 'in sé' nel mondo di una cultura orale). Affermando a più riprese la superiorità dell'alfabeto come sistema di trascrizione del discorso orale e dell'esperienza più efficace, completo ecc., Havelock commette precisamente questo errore: egli presuppone la (pre-)esistenza di contenuti in sé, di una «identica natura ed esperienza umana» in attesa di essere trascritta dalla superiore tecnologia alfabetica<sup>64</sup>, laddove invece la mente logica, gli individui dotati di idee originali, gli oggetti in sé e via dicendo *non esistevano* affatto prima della loro contingente emersione nell'intreccio di pratiche, del loro «evento» all'interno di esso, come suoi «poli» e «figure» del mondo da esso dischiuso<sup>65</sup>. In

<sup>59</sup> Ivi, p. 46.

<sup>60</sup> Ivi, p. 29. Come Sini afferma all'inizio del capitolo seguente di ES (pp. 49-69), tale è il punto di partenza della *Grammatologia* di Derrida: in effetti, tra i vari punti dell'opera in cui questa circolarità è chiaramente assunta come problema epistemologico centrale del progetto di una «scienza della scrittura», cfr. in particolare J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 49 sgg.

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano 2014<sup>7</sup>, p. 189. Sulla torsione di ispirazione pragmatista impressa da Sini al circolo ermeneutico heideggeriano, cfr. ad es. ES, p. 156. Si veda in proposito anche E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello e Sini*, Pisa 2008.

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 189.

<sup>63</sup> ES, p. 47.

<sup>64</sup> Ivi, p. 41. «E bada che il vissuto esperienziale non è un dato primario, ma a sua volta il risultato di pratiche di parola e di scrittura peculiari» (ivi, p. 35).

<sup>65</sup> Ivi, pp. 126-27.

tal modo, nonostante il suo contributo rivoluzionario, Havelock rimane ancora prigioniero di una «concezione antropologica» e soggettivista della scrittura e del medium tecnico: per lui c'è ancora «l'uomo *più* la scrittura», e non «l'evento di quel segno che è la scrittura e quindi l'uomo»<sup>66</sup>, inteso come prodotto della pratica di scrittura e della tecnica (*come* tecnica, e nient'altro da essa) e non come individuo metafisicamente in grado di disporre di un mezzo tecnico cui verrebbe ancora accordato un residuo di neutralità e inefficacia, ancora parzialmente spogliato del suo potere costitutivo, confinato cioè – per usare un'espressione della *Grammatologia* di Derrida – in una «funzione seconda e meramente strumentale»<sup>67</sup>. In conseguenza di ciò, non è possibile considerare, come fa Havelock, i vari sistemi di scrittura precedenti quello greco come una serie di tentativi ed errori che si approssimavano alla compiuta trascrizione della «complessità dell'esperienza umana» realizzata dall'alfabeto<sup>68</sup>; piuttosto, «ogni civiltà si diede la scrittura di cui abbisognava, che era congrua alle sue pratiche e al suo modo di esperire e di sentire la vita»<sup>69</sup>; la monumentalità e la rigidità impersonale che Havelock ascriveva come «imperfezione» alle epopee sumere e babilonesi o alla storia della creazione della Genesi, in confronto alla complessità e alla profondità mostrate dai loro corrispettivi greci<sup>70</sup>, dovrebbero al contrario essere considerate l'«espressione di una compiuta esperienza umana e della consapevole e a suo modo perfettamente riuscita volontà di raffigurarla»<sup>71</sup>. A dover essere attuata è insomma una 'messa in prospettiva' ancora più radicale che spinge naturalmente tanto alla valutazione non gerarchica delle aperture di mondo non alfabetiche quanto alla considerazione dei «limiti» della nostra apertura, del «prezzo» da pagare alla straordinaria efficacia del fondamento pratico delle forme di vita della nostra civiltà, come ad esempio il nichilismo utilitaristico, economicistico, strumentalistico e individualistico cui essa è destinata dal suo radicamento in un mezzo di trascrizione il cui successo si fonda precisamente sulla sua costitutiva insignificanza e sull'indifferenza dei suoi segni, sul suo essere, a differenza di altri sistemi di scrittura, privo di «ogni consistenza e valori propri»<sup>72</sup>. Si tratta perciò, in definitiva, di «comprendere (...) la radice

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 42.

<sup>67</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, cit. p. 25.

<sup>68</sup> AZ, p. 37.

<sup>69</sup> ES, p. 38.

<sup>70</sup> MS, pp. 115 sgg.

<sup>71</sup> ES, p. 41.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 43-44. «La scrittura, quindi, diventò una specie di corrente elettrica, che trasmetteva direttamente al cervello la rievocazione dei suoni delle parole pronunciate (...) [essa], a questo punto, non fu che un intelligente e utile *strumento*: non ebbe più valore in sé, in quanto scrittura, e con ciò si distinse da tutti i sistemi precedenti. (...) Un vero alfabeto (...) può risultare efficace solo quando gli elementi di cui si compone sono spogliati di qualunque significato indipendente, per poter divenire così un procedimento mnemotecnico puramente meccanico» (AZ, p. 51).

di molti nostri interrogativi e problemi»<sup>73</sup>, e di farlo a partire dalla visione di «quella particolarità di contenuto che è l'universale stesso»<sup>74</sup>.

#### 4. Politiche della memoria

Il contributo a suo tempo rivoluzionario offerto da Havelock alle scienze umane, opportunamente inquadrato da una prospettiva filosoficamente ben più consapevole come quella di Sini, ci consegna due colonne portanti sulle quali edificare il nostro sapere sull'uomo e sulla civiltà, nonché la nostra azione su di essi: queste due colonne sono la tecnica, ora riconosciuta nella sua funzione costitutiva nei confronti della 'mente' e dei costrutti sociali, e la memoria. Come Havelock afferma esplicitamente, sono la «rievocazione» e il «ricordo», e non (come si sarebbe portati a credere) la creatività o altro, a contenere «la chiave della nostra esistenza civile»<sup>75</sup>; una vera rivoluzione come quella alfabetica non è né meramente mentale né principalmente economica o politica, bensì anzitutto tecnologica: più precisamente, i decisivi cambiamenti della storia umana corrispondono alle trasformazioni delle modalità mediante cui gli individui e le comunità si costituiscono sulla base delle proprie tecnologie della memoria.

Se, per certi versi, un'assunzione teoreticamente radicale di questa prospettiva tende a condurre, come nel caso di Sini, alla constatazione della «fine della politica» tradizionalmente intesa, vincolata com'è all'idea che la psicologia di un soggetto precostituito possa operare 'scelte', e dunque al fatto che «il mondo della tecnica non è affatto ancora trasparente a se stesso»<sup>76</sup>, d'altro canto è possibile affermare che l'approssimazione teoretica ed etica ad una tale trasparenza costituisca il miglior criterio capace di dare consistenza ad una forma di prassi che voglia risultare all'altezza della trasformazione dell'autocoscienza occidentale di cui qui si tratta. Un esempio di uno sforzo compiuto nel senso di questa approssimazione ci è offerto forse meglio che altrove nella riflessione teorica e nel conseguente progetto pratico-politico portati avanti da venticinque anni a questa parte da Bernard Stiegler<sup>77</sup>, per il quale il nesso tecnica-memoria è ad un tempo il principio costituente cui perviene una genealogia dell'umano e l'imprescindibile posta in gioco di una politica efficace nell'epoca attuale: la tendenza alla svalutazione del «valore spirito», alla «proletarizzazione del sapere» e alla «miseria simbolica» che caratterizza quest'ultima, infatti, può essere compresa ed eventualmente modificata soltanto a partire dal riconoscimento del

---

<sup>73</sup> ES, p. 37.

<sup>74</sup> Ivi, p. 36.

<sup>75</sup> MS, p. 91.

<sup>76</sup> ES, p. 153.

<sup>77</sup> E cioè a partire dalla sua prima opera teorica, *La Technique et le Temps 1. La Faute de Épiméthée*, Paris 1994 (cui seguiranno *La Technique et le Temps 2. La Désorientation*, Paris 1996 e *La Technique et le Temps 3. Le Temps du Cinéma et la Question du Mal-être*, Paris 2001). Nonostante l'assenza di una traduzione in italiano di questa prima serie teorica di Stiegler, la ricezione del suo pensiero nel nostro Paese è già avviata da qualche anno: cfr. ad es. il numero di «Aut aut» (371/settembre 2016) a lui dedicato.

ruolo costitutivo giocato in tal senso dai nuovi *hypomnémata* digitali, essendo in generale gli *hypomnémata* – ossia, appunto, le tecniche di memorizzazione esterna e di «scrittura del sé», per dirla con Foucault<sup>78</sup> – il vero elemento decisivo nel processo di antropogenesi, il quale, come ha mostrato Leroi-Gourhan, consiste nientemeno che nell'esteriorizzazione e reinteriorizzazione della memoria e nella costruzione di un «milieu epifilogenetico», ossia di un «ambiente costruito di artefatti che divengono funzionalmente i supporti di una memoria tecnica che si somma alla memoria specifica (filogenetica) e alla memoria nervosa (epigenetica)»<sup>79</sup>. Nella prospettiva stiegleriana, pertanto, lo 'spirito' «suppone sempre delle tecniche o delle tecnologie, degli 'strumenti spirituali'», e il processo di costituzione degli individui e delle società che essi formano – ovvero l'«individuazione psichica e collettiva», per usare l'espressione del suo punto di riferimento Simondon<sup>80</sup> – è appunto «il modo in cui una società fa corpo, si unisce, e allo stesso tempo eredita l'esperienza del passato, quella che di solito viene chiamata la conoscenza, ma anche (e più largamente), i saperi» mediante supporti di memorizzazione esterna<sup>81</sup>. L'era digitale, lungi dal rappresentare un'eccezione a tutto ciò, costituisce anzi, nelle peculiari forme di «grammatizzazione» in cui essa si dispiega, un ulteriore stadio della scrittura del vivente da leggere in continuità con i precedenti (dalla scheggiatura della selce ai microprocessori in silicio, dalle incisioni rupestri al pageRank, passando per il libro) e al tempo stesso una privilegiata frattura epocale tale da rendere possibile il compiuto disvelamento della rimozione fondamentale dell'Occidente, che non è l'heideggeriano oblio dell'essere bensì più empiricamente quello della tecnica e – paradossalmente – della memoria; da qui, nel contesto di questa radicalizzazione e attualizzazione della prospettiva derridiana – lungo la quale, anche in questo caso, il contributo di Havelock ci pare senz'altro in cammino, per quanto formulato in epoca pre-digitale e con armi filosofiche non di primo livello – si impone per Stiegler l'urgenza di progettare una «politica industriale» che sappia appunto agire concretamente sulle mnemo-tecnologie, modificando quelle esistenti e inventandone di nuove in modo da consentire nuovi processi di individuazione psichica e sociale, da potenziare i legami sociali e l'intelligenza collettiva e da restituire agli individui e alle comunità quel sapere di cui tende ad espropriato dal sistema capitalistico «iperindustriale»<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> M. Foucault, *La scrittura di sé*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3 (1978-1985), Milano 1998, pp. 202-216.

<sup>79</sup> B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris 2010, p. 108.

<sup>80</sup> Cfr. G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, Milano-Udine 2012.

<sup>81</sup> B. Stiegler – Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Napoli-Salerno 2012, p. 63.

<sup>82</sup> Stiegler inizia a rivolgere direttamente la propria attenzione alla società «iperindustriale», ai disagi da essa creati e alle possibilità offerte dalle sue tecnologie a partire da *De la misère symbolique. 1 L'époque hyper-industrielle*, Paris 2005. Da qui, tutta una serie di iniziative concrete promosse o presiedute negli ultimi anni dallo stesso Stiegler, tra cui l'associazione internazionale Ars Industrialis (i cui manifesti si possono leggere, insieme ad un'ottima introduzione di

McLuhan, proponendo la sua celebre tesi – senz'altro in linea col percorso seguito finora – secondo la quale «il medium è il messaggio», metteva in guardia il lettore dalla posizione a suo avviso più ingenua che si possa assumere nei confronti del rapporto tra tecnica e uomo: quella dell'«idiota tecnologico», ossia di colui che, accecato dal pregiudizio sulla neutralità dello strumento tecnico e del suo rapporto estrinseco col soggetto in sé costituito che lo adopererebbe, accoglie la retorica 'moralistica' della critica o della corrispettiva esaltazione dell'iniziativa nei confronti di tali 'strumenti', prospettando la possibilità di fare un buono o un cattivo uso di ciò da cui egli, al contrario, è perlopiù 'usato'<sup>83</sup>. Il successo di una prospettiva farmacologica (quale è appunto quella di Stiegler) nei confronti della tecnica, tale cioè da ritrovare in quest'ultima sia un principio di alienazione sia un elemento potenziante ed emancipante, si gioca senz'altro sull'accortezza di evitare di cadere tanto in questa posizione quanto nell'eccesso speculare, che i critici di McLuhan hanno etichettato come «determinismo tecnologico»<sup>84</sup>: l'equilibrio è davvero complesso, come mostra appunto il caso di Havelock che, ponendo da un lato un'enfasi estrema sul fattore tecnologico come principio di trasformazione e ricadendo dall'altro (come rilevato da Sini) nella rimozione della tecnica e nella superstiziosa concezione di essa come strumento nelle mani del soggetto, mostra una paradossale debolezza su due versanti antipodali che in teoria dovrebbero escludersi a vicenda. Qui si può soltanto provare a suggerire una possibile via di fuga da questa difficoltà: se, dal lato dell'«idiota tecnologico», il rischio è scongiurato dall'adozione o meglio dall'*esercizio* dell'approccio genealogico di ispirazione nietzschiana, di modo che qualsiasi esito attivo che si vorrà ricavare da esso dovrà configurarsi come una vera e propria *politica genealogica*, dall'altro lato è possibile sfuggire al determinismo tecnologico e al riduzionismo 'tecnicista' evitando di misconoscere il fondamentale ruolo del *desiderio* e del *bisogno* nella costituzione tecnica dell'umano, portando alla luce un indiscernibile intreccio di iniziativa e di retroazione dello strumento su colui che lo 'usa', di attiva protensione del soggetto verso l'orizzonte delle sue esigenze e di vita impersonale che lo plasma da un 'fuori' che è tale solo a giochi fatti, e comunque incomprensibile a prescindere da uno sguardo genealogico sulla correlazione tra uomo e mondo<sup>85</sup>. E nella sottolineatura dell'urgenza

---

P. Vignola e ad una più recente intervista di quest'ultimo a Stiegler che aiutano a contestualizzare l'azione, in B. Stiegler – *Ars Industrialis, Reincantare il mondo*. cit.), la scuola di filosofia Pharmakon.fr (cfr. [www.pharmakon.fr](http://www.pharmakon.fr)) e l'Institut Recherche et Innovation (cfr. [www.iri.centrepompidou.fr](http://www.iri.centrepompidou.fr)).

<sup>83</sup> Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., p. 38.

<sup>84</sup> Si tratta di una delle prime critiche subito sollevate all'autore della *Galassia Gutenberg*: cfr. ad es. D. Hymes, *L'auteur raisonne de telle façon que 'facteur important' devient lui synonyme de 'caractéristique primordiale et déterminante'*, in AA.VV., *Pour ou contre McLuhan*, Paris 1969, pp. 162-63. Una posizione senz'altro più equilibrata di quella di McLuhan, maggiormente rispettosa della complessità delle dinamiche e della molteplicità dei fattori entro cui l'elemento tecnologico può esercitare la propria azione come 'motore della storia' e principio di trasformazione antropologica, è quella tenuta in W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit.

<sup>85</sup> Dimensione a cui ci sembra prestino la sufficiente attenzione sia il pensiero delle pratiche di Sini (cfr. ad es. ES, p. 137: «Le pratiche sono anzitutto incentrate sul desiderio, sull'eros, sul bisogno oscuro del possesso. Le pratiche sono anzitutto pratiche 'economiche' della vita») sia la



di preservare questa sfera complementare a quella tecnica, in conclusione, varrebbe la pena di raccogliere uno spunto sollevato dallo stesso Havelock, il quale sembra ad un tratto – in un passo posto a conclusione di un suo capitolo particolarmente denso e decisivo – voler ricondurre tutto il suo ragionamento, con accenti quasi pascaliani, alla «inclinazione naturale degli esseri umani al divertimento»: fondo ‘ludico’ dell’esistenza e del bisogno umano senza il quale non si spiegherebbero il piacere del ritmo, della ripetizione con differenza, della narrazione, la festa come luogo di pubblicazione della tradizione orale ecc. Ha forse a tal proposito qualche rilevanza il fatto che, proprio all’inizio della civiltà della scrittura, il suo ‘fondatore’ si preoccupi di stabilire il carattere ludico della scrittura, contrapposta come «gioco» alla ‘serietà’ di coloro che erano in grado di non cadere nell’alienazione provocata dal suo modo innovativo di offrire un supporto mnemonico alla comunità, alla sua tradizione e all’educazione dei suoi membri?<sup>86</sup> E che colui che ha inteso proclamare la «chiusura» di una tale civiltà, ossia l’«avvenimento della scrittura» come svelamento del rimosso che mette per la prima volta l’Occidente al cospetto dei suoi limiti, caratterizzasse tale movimento epocale appunto come «avvenimento del gioco», in quanto «oggi il gioco si riconsegna a se stesso»?<sup>87</sup> Rimanendo saldi nella vorticosa commistione del trascendentale e dell’empirico, dell’ontologico e dell’ontico, si potrebbe notare come il tema del gioco intrattenga un nesso privilegiato anche con lo stadio digitale della scrittura, e con le forme di esistenza e di società che in esso si stanno dispiegando (si pensi ad esempio al fenomeno della gamification); una compiuta genealogia di questo nostro stadio, probabilmente, deve ancora essere realizzata: si tratterebbe di un progetto in cui promettono di incrociarsi il senso dell’avventura umana nel suo complesso e l’attualità più concreta e stringente, l’eredità della vicenda di un’Occidente che si sopprime facendo dono della propria essenza e della propria origine e la forza, forse ancora parzialmente inaudita, del pensiero che di questa vicenda ha saputo decretare il compimento e la crisi.

Matteo Angelo Mollisi  
Università degli Studi di Milano  
✉ [matteoangelo.mollisi@studenti.unimi.it](mailto:matteoangelo.mollisi@studenti.unimi.it)

---

proposta farmacologica di Stiegler, con la sua insistenza sul rapporto tra le trasformazioni delle mnemotecniche e quelle del desiderio e dell’energia libidinale, sulla «distruzione» del desiderio stesso operata dall’economia libidinale capitalista e sul compito di ricostituire, attraverso la modificazione delle tecnologie dello spirito, gli «oggetti del desiderio» di un’umanità a venire (cfr. ad es. B. Stiegler – *Ars industrialis, Reincantare il mondo*, cit., pp. 82 sgg. e 100 sgg.), nonché, ancora prima, con la tematizzazione della natura essenzialmente ‘in difetto’ e con ciò *protetica* dell’uomo (cfr. in proposito soprattutto B. Stiegler., *La Technique et le Temps 1*, cit.).

<sup>86</sup> Platone, *Fedro*, 276e.

<sup>87</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 24. Il tema del gioco è non a caso uno dei fili conduttori del diretto confronto di Derrida col *Fedro* sviluppato in Id., *La farmacia di Platone*, Milano 2015<sup>2</sup>, nonché del pensiero della *différance* in generale.