

CULTURA CULTURE DIRITTI

COLLANA DI STUDI ANTROPOLOGICI

18

Direttore

Gioia DI CRISTOFARO

“Sapienza” Università di Roma

Comitato scientifico

Mario ATZORI

Università degli Studi di Sassari

Isidoro Moreno NAVARRO

Universidad de Sevilla

Maria Margherita SATTA

Università degli Studi di Sassari

Domenico VOPINI

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”

CULTURA CULTURE DIRITTI

COLLANA DI STUDI ANTROPOLOGICI

La collana intende contribuire a documentare la complessità della società contemporanea sia sul fronte delle specificità che delle globalità, evidenziando, attraverso contributi diversi per aree di interesse e approcci teorico–metodologici, l'intreccio tra realtà sempre più segnate da cambiamenti nelle modalità di rapporto, percezioni di vicinanza–lontananza, inclusione–esclusione, tradizione–mutamento, colti nelle loro interdipendenze nello spazio e nel tempo. La promozione di una cultura dei diritti diventa l'obiettivo cui tendere in una prospettiva di cittadinanza interculturale rispettosa di ognuno e di tutti come membri della famiglia umana.

Antonio Romano

Non sapere di non sapere

Profili di antropologia e linguistica della verità





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3308-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2020

E sebbene il primo pensiero non sia ancora
la coscienza della sintesi delle rappresentazioni,
esso tuttavia presuppone la possibilità di quest'ultima;
ossia, solo per il fatto che posso comprendere
in una sola coscienza il molteplice delle rappresentazioni,
io le chiamo tutte quante le MIE rappresentazioni:
in caso contrario, difatti, io avrei tante variopinte e differenti
personalità, quante sono le rappresentazioni, di cui ho coscienza.

I. KANT, *Critica della ragion pura*

Indice

11 *Premessa*

19 *Introduzione. Tecniche di decervellaggio*

Prima Parte

33 Capitolo I
Morfologia della verità

1.1. Iterabilità. La ripetizione per Michel Leiris, 1.2. Binarità. Il “fort-da” per Sigmund Freud, 1.3. Trasferibilità. La sincronia per Jacques Lacan. 1.4. Ordinabilità. Il problema dell’Uno per Platone, 1.5. Trasmissibilità. Il significante per Andersen.

71 Capitolo II
Historia dell’autoinganno

2.1. Incompletezza. José Ortega y Gasset e la verità, 2.2. Messa in scena. Erving Goffman e la rappresentazione, 2.3. Chora. Jacques Derrida e l’architettura, 2.4. Schema. Johan Huizinga e il gioco, 2.5. Inganno veritiero. Lucien Lévy-Bruhl e la logica.

Seconda Parte

123 Capitolo I

I significanti dell'imperatore

1.1. Indivisibilità. La città in(di)visibile, 1.2. Retroazione. Il pre-monitor, 1.3. Relazione negata. Da un capro all'altro, 1.4. Atesi. Loop in fabula, 1.5. Relazione oggettuale. L'incredibile link.

Terza Parte

165 Capitolo I

La cospirazione assoluta

1.1. Altro Assoluto.

189 Conclusioni

207 Supplemento Y

215 Bibliografia

Premessa

Di conseguenza, io non ho affatto una conoscenza
di me, così come sono, ma semplicemente del modo
in cui appaio a me stesso¹.

I. KANT

2+2=5

Questo libro si pone nel già vasto bacino di contributi al filone degli studi atletici².

I lavori più rigorosi in merito — come il recentissimo *La verità al potere*³, in cui l'analisi è sia filosofica che politica — muovono da un punto che, per semplicità, indicheremo col motto “magis amica veritas”.

Come gli autori di *La verità al potere* affermano, la verità è una funzione-V o concetto-V, ossia è il valore — attribuito a un concetto — che esprime “le cose come stanno”.

Per fare ciò, lo strumento di cui la funzione e il concetto -V si serve è il significante, ossia l'unità linguistica minima capace di significare qualcosa, nonché lo schema performativo sotteso al significante. È su questo fronte che opereremo nelle pagine seguenti.

1. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 2001, p. 195.

2. A. ROMANO, *Fenomenologia della stupidità* in «Mondoperaio» 4-5/2018 e *Se ci fosse Simone Weil* in «Mondoperaio» 9/2018.

3. F. D'AGOSTINI, M. FERRERA, *La verità al potere*, Einaudi, Torino 2019. (Da ora lo citeremo solo col numero di pagina direttamente nel testo di questa Premessa).

Contesto

L'aspetto socio-politico della verità — anche per come viene posta in questa sede — non può che interessarci per il pericoloso effetto demagogico che può sviluppare, trasformando la democrazia in “riconosciuta pazzia” (*homologoumene anoia*, dice Alcibiade).

Il pericolo è perfettamente realistico, dato che «le “cascate sociali”, la polarizzazione di gruppo e l'assimilazione prevenuta» (p. 83) sono fra gli effetti tecnologici principalmente responsabili di fenomeni come leggende metropolitane, camere d'eco autoreferenziali e pregiudizi, tre casi di meta-ignoranza decisivi per la “post-verità”, laddove siamo coscienti che la meta-ignoranza non è solo un fatto epistemico.

Scelte cruciali su grandezze macroeconomiche (come tassi d'inflazione, di interesse, di cambio, deficit e debito pubblico) che condizionano la vita dei cittadini sono state adottate al riparo dello scrutinio democratico e in base a cripto-dogmatismi (pensiamo alla cosiddetta formula tina: *there is no alternative*, non c'è alternativa). [...] L'espressione più corretta e comprensiva da usare per ciò che sta avvenendo oggi è forse “decadimento” della verità. Il decadimento è un processo che destabilizza le condizioni di equilibrio e persino la sussistenza di un determinato composto (dalle particelle elementari alle società umane) e può dare avvio, anche per autoalimentazione, ad allarmanti spirali disgregative e distruttive (p. 69).

«Il controllo dei fatti rincuora gli “aletici”, può orientare gli indecisi, ma non cambia le opinioni degli “analetici”, anzi, rafforza il loro pregiudizio e paradossalmente accresce le intenzioni a votare i partiti populistici» (p. 105).

È qui naturale che si ponga il problema della libertà d'espressione, per cui le non-verità degli “analetici” andrebbero emendate, per questo quando si parla di verità e società è inevitabile rifarsi al liberalismo, che tuttavia «appare oggi tentennante di fronte a que-

sta sfida. [...] Si tratta di una posizione comprensibile, ma debole, miope e in larga misura fallace» (p. 114). Sembra dunque che l'uscita dalla post-verità sia ancora lontana, almeno dalla strada liberale democratica.

Il tema del *post-truth* è riuscito a muovere il dibattito pubblico verso la domanda: c'è una «emergenza-verità» (p. 13)?

I termini di questa emergenza sono diversi e riguardano la politica (si parla di sostituire la democrazia con l'epistemocrazia), la scienza (dai novax ai terrapiattisti), la cultura (con la comparsa di ideologie ibride e pre-moderne nonché palesemente fallaci). L'emergenza sembra così riguardare la disgregazione individuale e sociale a cui porta la mancanza di verità, l'instabilità di un mondo in cui non ci si può appigliare a nulla se non alla propria opinione.

È forse utile domandarsi se ci sono usi della verità che non abbiamo a che fare con la disgregazione, con la "corruzione" dei rapporti. La verità può non essere usata per distanziarsi e differire dall'altro?

Aristotele, quando reclama di essere più amico della verità, non lo dice prendendo le distanze da Platone?

L'uso polemico e differenziante della verità, che si traduce nell'affermare la propria verità, non solo è previsto, ma è parte del gesto atletico stesso. Questo avrà l'effetto, sull'uso che ne facciamo, di lasciare la verità prospettica e sintomatica in un certo grado, rendendola di fatto l'oggetto nascosto (da rivelare) per definizione.

Ma "non-nascosto" non vuol dire solo "visibile", non è detto che l'*aletheia* consista solo nel portare a riconoscibilità qualcosa d'impercepibile. La sua visibilità può non rivestire alcuna realtà e il "non-nascosto" può anche significare "immaginato". La cosa mi si rivela anche se la immagino e in questa dimensione la verità resterà un luogo della fantasia da spostare quando abbiamo la sensazione di doverlo fare. Proprio perché la verità è considerata nel suo senso greco.

L'importanza nel gruppo sociale della verità, così posta, è evidente. A tutti i gruppi serve preservare la verità sia per il funzionamento della giustizia che per ogni genere di scambio, materiale

o simbolico. Ne scaturisce l'esigenza di dotarsi di una verità che in condizioni normali sia spendibile con tutti e che funga da misura delle azioni e della convivenza.

Per questo alto valore pubblico, e tenendo ben presenti i pericoli della "verità di Stato" di stampo totalitario, è necessario preservare la verità come diritto inalienabile della "umanità democratizzata" (p. 14): un modo per dire che — senza oltrepassare o rovesciare il "pensare altrimenti" — bisogna trasformare una categoria politica (democrazia) in una categoria universale (umanità) per mezzo di un processo di "logificazione" che lo sussume dalla sociologia, all'antropologia fino all'ontologia (cioè il vero è tale a prescindere dal soggetto, altrimenti siamo già nel vero soggettivo).

Possiamo rendere strutturale qualcosa che è situazionale, a meno di non ribadire auto-referenzialmente che, piaccia o no, è già strutturale, laddove per di più, a sostegno di questa asserzione, ci si richiami ai beni che derivano dalla verità, cioè i diritti (p. 15)?

È indubbio che la verità sia qualcosa di più che "dire il vero" (p. 17) e il problema centrale della politica è che ognuno sia almeno in grado di stabilire un proprio significato coerente di "fiducia", "lungimiranza" e "felicità"; e questo si traduce automaticamente in una concezione della verità come politicamente virtuosa. Ma a questo punto diventa fondamentale capire quale sia il "bene fondamentale" (p. 18) a cui questa virtù si richiama e bisogna capire se le interpretazioni che se ne danno coincidono.

Criticità

La prospettiva da cui qui partiremo non pone la verità come un diritto, bensì come uno spazio (etimologicamente: *theatron*, un "luogo" dove si va a "vedere" qualcosa di spettacolare), di cui al massimo si può avere diritto: un diritto allo "spazio di verità". Ma non necessariamente, dato che la verità è *emergenza* e, come tale, *urgenza* oggetto di dialettica politica.

Conferire alla verità lo statuto di diritto, indipendentemente dalla sua efficacia pratica, ha il difetto di concentrare l'attenzione proprio sulla produzione del valore -V, mentre tralascia le sue condizioni di produzione, vale a dire, l'accesso a degli spazi in cui praticare la *parresia*⁴, che è non-nascondimento in situazione, privo della rete protettiva del diritto.

È forse scontato da precisare che il «gesto scettico» (p. 32), il dubbio sistematico ecc. richiedono troppo tempo per il mondo odierno, che abolisce il dubbio abolendo il tempo. In breve, non si può essere scettici se si ha fretta. È il tempo che crea il dubbio, perché col tempo le cose cambiano e la verità del momento A è necessariamente inadeguata (nel senso proprio medievale) al tempo B.

Non a caso il dubbio sistematico dello scettico arriva a una verità che si manifesta solo nel passaggio da un presunto vero a un altro presunto vero: tale progressione non può che mantenersi in una dimensione «transizionale» (p. 33), che si presenta sintomaticamente al passaggio da un ambiente noto che sappiamo adatto alla vita a uno ignoto a cui occorre adattarsi e vedere come si sta.

I «diritti aletici», che derivano dal dubbio (frutto dell'adattamento costante alla progressione temporale), si prefiggono di preservare il valore della verità per l'umanità democratizzata, e sono a loro volta «progressivamente correttivi» (p. 45): appoggiandosi uno all'altro resistono all'aggressione del tempo e, paradossalmente, traggono dalla progressione la loro permanenza ciclica.

Questa transizione, stressante ed eccitante per il soggetto come un trasloco in una città sconosciuta, dovrebbe essere per definizione «in gioco», instabile, quindi non legificabile\logificabile. Nel dire questo corriamo il rischio di negare implicitamente l'esistenza della verità e di incorrere nell'aporia per cui non si può dimostrare l'inesistenza della verità: certamente, se la verità non esiste, anche «la verità non esiste» non può essere vero, ma non è di un dogma-

4. A. ROMANO, *Porno e parresia* in «Mondoperaio» 1 / 2019.

tismo equipollente sostenere che la verità esiste perché non si può dire il contrario? I sofisti e gli scettici, per tale ragione, ricorrevano a inganni veritativi⁵, cioè a sofismi e paradossi, che svolgono l'azione di rendere fluido il pensiero e mantenere attiva la ricerca.

Nella prospettiva dei diritti aletici, l'instabilità della verità viene emendata per mezzo della sua applicazione pratica, alla luce socio-politica dell'*umanità democratizzata*, e fonde filosofia e democrazia in chiave pensiero-azione — democrazia come habitat della filosofia e filosofia come habitus della democrazia. Sicché, anziché “fare rumore col sapere” come i sofisti, il sapere viene indirizzato a esercitare quella responsabilità che per Hans Jonas è responsabilità di salvare la comunità politica dal non-essere (p. 86).

Così messa, la verità scompare come fatto primariamente soggettivo. Infatti, per gli autori, «solo in democrazia il concetto-V manifesta tutto il suo potere ed entra a costituire il tessuto stesso dei fatti sociali, li determina e li orienta in modo decisivo» (p. 40). È allora necessario prepararsi, rendersi pronti, ci dicono gli autori, alla verità tramite una pedagogia aletica, una *paideia*.

Autoinganno

La *paideia* è «uno sviluppo e un correttivo di quel gioco della post-verità che i sofisti avevano inaugurato all'interno del dibattito democratico greco» (p. 56), il necessario passaggio da una democrazia delle opinioni a una democrazia aletica. Tuttavia, nel sostenere che è «uno sviluppo e un correttivo della *paideia* sofistica» (p. 56), non si dovrebbe sottolineare che la *paideia* filosofica è, appunto, un prodotto della *paideia* sofistica?

Il “narcisismo dogmatico” e il “disfattismo scettico” attribuiti alla sofistica non sono momenti del sapere filosofico sofistico, ma del suo prodotto, la filosofia anti-sofistica, che prima approccia la

5. Vedi *infra*: cap. 10.

verità e poi ne resta deluso. Il sofista (in quanto “fisiologo”, come ricorda G. Colli in *Gorgia e Parmenide*⁶) non può coltivare il narcisismo per un sofisma così come non può annichilirsi nello scoprire che trattasi di sofisma.

La *paideia* filosofica deve rappresentare lo sviluppo e il corretto uso della *paideia* sofistica proprio evitando la delusione (anche come *delusion*) in cui incorre l’“amante della verità” che poi si ricrede e dà per scontato di non poterla trovare. Una filosofia realmente aletica, o socratica, vale a dire “pre-platonica”, non è “platonica”, ma al limite sofistica: lo stesso Socrate era un sofista.

E paragonare la libertà aletica alla libertà creativa dell’arte (p. 58) non fa che confermare che la *paideia* filosofica intesa in senso anti-sofistico, lungi dall’esserne la cura, è l’incipit dell’altalena depressiva narcisismo–nichilismo. Ci si affida alla metafora artistica per comprovare il legame fra felicità e verità, mentre è proprio l’arte, nel suo valore di senso “trasmesso per intuizione” e libertà creativa, la principale fonte di autoinganno. Per quanto possa apparire un controsenso, libertà è anche libertà di uccidere Socrate: di eliminare sofisticamente il valore di –V, di costruirsi la propria prigionia d’inganni evitando la prigionia di –V. Proprio utilizzando l’arte come paravento di questa esigenza estrema della verità, è possibile evitare di incappare nel suo controsenso. È proprio in quanto tale — come paravento — che l’arte ci è utile per iniziare la ricerca della verità.

6. G. COLLI, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano 2003.

Introduzione

Tecniche di decervellaggio

Il simile diventa uguale, mediante la parola:
così prende inizio la falsificazione che ha il nome di vita.
«poiché la vita nella sua sostanza è fatta appunto
di tali deformazioni»¹

G. COLLI

Genere e storia

L'antropologia ha l'obiettivo generale di studiare le caratteristiche fisiche, sociali e culturali dell'essere umano e si basa su un postulato: che una certa entità definibile "genere umano" (nonché l'idea in esso implicita di "umanità") esista.

Fin dalla sua nascita, nel XIX secolo, l'obiettivo degli antropologi è stato quello di capire in che modo gli umani interagiscono fra loro e col loro ambiente sia individualmente a modo proprio che collettivamente secondo minimi comuni denominatori.

Ai suoi esordi, è una scienza "coloniale", ossia nasce dall'impulso dato agli studiosi dalle numerose scoperte che giungevano dai luoghi più inesplorati della Terra. Con *The League of the Iroquois* (1851) di L.H. Morgan e il lavoro di F. Boas, si può dire che l'antropologia diventi una scienza autonoma, caratterizzata dall'*osservazione naturalistica sul campo*.

1. G. COLLI, *La ragione errabonda*, Adelphi, Milano 1982, p. 357.

Una serie di giovani leve seguiranno l'insegnamento di F. Boas, come A.L. Kroeber, M. Mead, E. Sapier ecc. dando vita al ricco filone antropologico degli Stati Uniti, che arriva fino a C. Geertz (*The interpretation of Cultures*, 1972, il primo testo propriamente di "antropologia interpretativa").

In Europa, non mancheranno antropologi che si rifaranno anche allo studio dei nuovi abitanti delle nascenti metropoli industrializzate, diventando sociologi. I nomi di questa antropologia saranno, oltre che di antropologi, quelli di etnologi e sociologi, come J. Frazer (1854–1941), L. Lévy-Bruhl (1857–1939), E. Durkheim (1858–1917), M. Mauss (1872–1950), E. Cassirer (1874–1945), B. Malinowski (1884–1942) a cui seguiranno M. Eliade (1907–1986), C. Lévi-Strauss (1908–2009), E. De Martino (1908–1965) ecc.

Come l'antropologia, anche la sociologia vede il proprio esordio durante la Prima Rivoluzione Industriale, nasce una ventina d'anni prima del libro di Morgan col *Corso di filosofia positiva* (1830–1842) di A. Comte, quando dalle campagne cominciano ad affluire contadini che diventeranno operai e che modificheranno per sempre la fisionomia delle città.

La sociologia comincia interrogandosi su questi nuovi cittadini, la cui colonizzazione delle aree suburbane diventa oggetto di studio e, in alcuni casi, addirittura di mitologia.

Sebbene, inizialmente, l'interesse della sociologia e quello dell'antropologia fossero in qualche modo ben distinguibili, col tempo questa distinzione è diventata via via più difficile. Come dicono le parole stesse, mentre la sociologia studia le condizioni e i movimenti di un gruppo di uomini chiamato "società", l'antropologia studia non un gruppo di uomini bensì l'uomo come specie "culturale". Ma su entrambe insiste non solo la necessità che un genere umano o una società esista, ma anche che se ne possa dire qualcosa di scientifico.

Questa distinzione spesso diventa evanescente, anche perché fin dagli inizi, sociologia e antropologia, almeno in Europa, han-