

Scienza e filosofia



GILLES DELEUZE
LE SCIENZE CONTEMPORANEE
NEL PENSIERO DEL FILOSOFO

Manuel DeLanda in *Scienza intensiva e filosofia virtuale* (Meltemi, pagg. 292, € 24; a cura di Andrea Colombo) esplora il pensiero di Gilles Deleuze (foto). Presenta il lavoro del filosofo francese da un punto di vista non ricostruttivo, ma concettuale e

analitico. Lo insegue nei luoghi più intimi della sua filosofia, capace di dialogare con le scienze contemporanee come la matematica e la fisica dei modelli complessi. E Deleuze diventa un insieme di strumenti concettuali utili a scienziati e filosofi.

Nel maggio del 2016, l'anno faticoso che portò alla vittoria di Trump e della Brexit e in cui si impose il neologismo «post-verità», a Houston, in Texas, accadde qualcosa di paradigmatico e inquietante. Due gruppi marciarono l'un contro l'altro armati in direzione dell'Islamic Da'wah Center: i furibondi seguaci di un gruppo Facebook chiamato The Heart of Texas, pistole alla cintura, volevano difendere la purezza dei texani bianchi dal pericolo di un'imminente «islamizzazione forzata»; dall'altra parte della barricata, i membri di un altro gruppo Facebook, United Muslims of America, furono spinti via social a scagliarsi contro quell'iniziativa islamofoba. La polizia intervenne e per fortuna nessuno si fece male. Ma questo e altri episodi simili nascondevano un problema che creò parecchi danni alla società americana.

I due gruppi Facebook fintamente spontanei, infatti, erano stati creati ad arte, in Russia, dalla International Research Agency: una fabbrica di storie fasulle in grado di colonizzare l'immaginario e i comportamenti di migliaia di statunitensi con l'obiettivo di creare vere e proprie comunità della rabbia (molto appaganti per tante persone frustrate, isolate e impaurite dalla globalizzazione), fomentare l'odio contro i diversi, la polarizzazione della società e la violenza. Violenza che cinque anni più tardi, a Capitol Hill, esplose con le sembianze di una nuova guerra civile.

Questo è solo uno degli esempi che lo storico della letteratura Jonathan Gottschall utilizza per descrivere la carica potenzialmente devastante dello storytelling nel suo ultimo, avvincente saggio. Già nel suo precedente *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani* spiegava che, da sempre, le società si basano su storie che passano di bocca in bocca penetrando la psiche dei singoli, eccitandone le emozioni e plasmandone la visione del mondo. *L'omo fictus* vive appoggiandosi su costrutti fittizi che gli consentono di orientarsi, di dare valore alle cose e di sentirsi parte di una comunità. E non c'è niente da fare: le argomentazioni razionali, che pure sono imprescindibili per sopravvivere e progredire nella conoscenza e nella democrazia, restano avvolte, sovrastate da un più ampio orizzonte emozionale che determina poi il senso e l'uso di quelle stesse nozioni emotivamente neutre. L'oggettività dura e pura, insomma, è subordinata alla nostra propensione a vivere di storie. La narrazione infatti ci seduce, aggira le nostre difese intellettive, ci porta dove vuole agendo su una leva imbattibile: il piacere.

Gottschall lo spiega bene: ciascuno di noi vive ascoltando un continuo lavoro del pensiero, un monologo interiore che lui chiama «Grande Logos» e che spesso si sfianca, ci inchioda ai nostri problemi, alle inquietudini, alle carenze di cui soffriamo. Ebbene, le storie che ci rapiscono sono proprio quelle che mettono tacere, almeno per un po', questa logorante voce interiore, e così facendo riducono il dolore psichico regalando una sensazione assai piacevole. Le storie sono cioè una via di fuga, il «trasporto narrativo» ci disloca da noi stessi. Il dono che i narratori ci fanno, dice Virginia Woolf citata da Gottschall, è addirittura «la cancellazione totale dell'io». Inoltre, a differenza di un'esposizione che illustra in modo «chiaro e distinto» i contenuti affinché il fruitore ne faccia poi l'uso che crede in autonomia, una storia efficace non spiega alcunché, non trasmette un messaggio esplicito, «non dice ma mostra»: induce cioè a scoprire le cose (anche false, come l'islamizzazione del Texas) regalando per giunta l'illusione di arrivarci da soli. Il suo potere di mobilitazione, quindi, è imbattibile.

Ecco perché Gottschall fa dire al Socrate di Platone che «non importa chi siede sul trono di una città, sono i narratori di storie quelli che realmente governano il mondo». Il Platone della *Repubblica*, del resto, con la sua

Adelchi-Riccardo Mantovani. «L'apoteosi di Pinocchio» esposta alla mostra «Il sogno di Ferrara» (Rovereto, Mart)



CHE BELLA STORIA, PECCATO NON SIA VERA

La fabbrica dello storytelling. Viviamo mediamente dodici ore al giorno sommersi in un mare di narrazioni, dove le argomentazioni razionali e l'oggettività sono sovrastate da un universo di emozioni

di Pietro Del Soldà

costruzione di una città ideale, è il primo a cogliere questa propensione a farsi dominare dalla finzione. La sua messa al bando dei poeti e delle arti imitative non celò un certo simpatismo, è vero, eppure Platone indica un pericolo che oggi, grazie alla ramificazione infinita delle storie nella nostra vita resa possibile dalla tecnologia, si trova all'apogeo: viviamo in media 12 ore al giorno immersi in un mare di narrazioni d'ogni tipo che ci vengono proposte dai nostri device. Ed esse ci catturano, e, ecco la novità, ci svelano come libri aperti agli occhi di chi le crea.

Stigano diè dentro di quello architettato a fine '700 da Jeremy Bentham per controllare i detenuti: un meccanismo prodigioso che intercetta, non visto, ogni nostro desiderio, ogni minimo gesto, pensiero o inten-

zione, e che per noi plasma un paniere di storie avvincenti, di offerte commerciali, di proposte politiche, di scelte di vita ritagliate sulle peculiarità di ciascuno. Il tutto grazie al dominio delle emozioni saldamente nelle mani dei più abili narratori, che oggi risiedono per lo più tra la Silicon Valley e Hollywood (ma anche in Russia, come abbiamo visto). E tuttavia, proprio Platone, che solo un'interpretazione riduttiva può schiacciare su quell'ostilità dichiarata nei confronti dei poeti (Socrate stesso spiega queste cose «come se stesse parlando un mito»), offre un appiglio che Gottschall, almeno in parte, sembra cogliere.

Nel *Pedro* Socrate stupisce tutti quando afferma di credere che le favole mitiche della Chimera o degli Ippocentauri siano «vere». Che stranezza, che «topia!» Eppure è così: il sapiente ateniese sa che anche le storie di finzione detengono un valore di verità, *altheia*, il quale però non consiste nel loro descrivere fedelmente una realtà esterna: la Chimera e gli Ippocentauri non esistono, sì! La verità dei miti e delle creature fantastiche dei poeti sta invece nel loro saper saldare eroticamente gli umani, con-

sentendogli di uscire dalla più penosa delle condizioni: l'isolamento, l'assenza di relazioni, la mancanza di una polis. Perfino quei deliranti suprematisti texani, nel 2016, cercavano forse qualcosa di simile, seppure in una forma distorta autocontraddittoria perché alimentata dall'odio, emozionale antipolitica per eccellenza in quanto nega l'eros.

Le storie non vanno affatto demonizzate, dunque, né contrapposte seccamente al registro razionale, bensì comprese nella loro fondamentale valenza etica e politica. E, per quanto possibile, al fine di non darla vinta ai populistici profetori di *fake news*, vanno connesse a quell'orizzonte relazionale, la polis, dove soltanto, ci insegnano i greci, la vita umana può interamente dispiegare avvicinandoci alla felicità. È una sfida vitale per la tenuta della democrazia.

Il lato oscuro delle storie. Come lo storytelling cementa le società e talvolta le distrugge

Jonathan Gottschall
Bollati Boringhieri, pag. 274, € 24

CERCARE UN SENSO AL VALORE DEL TEMPO

Emmanuel Levinas

di Laura Sanò

In quali termini è possibile stabilire un rapporto con la realtà oggettiva del tempo, senza essere condizionati dalla propria esperienza soggettiva? Come può il tempo scandire così intimamente ogni attimo della nostra esistenza, pur restando al di fuori di essa, nella sua irriducibile «alterità trascendente»? Sono questi gli interrogativi fondamentali, dai quali prende avvio il saggio di Emmanuel Levinas, intitolato *Il tempo e l'altro*, recentemente riproposto dalla casa editrice Mimesis, in una nuova edizione che si avvale di una preziosa e illuminante postfazione a cura di Francesca Nodari. Il volume raccoglie i testi di quattro conferenze, tenute tra il 1946 e il 1947, durante il primo anno di insegnamento al Collège Philosophique di Parigi, in cui il pensatore franco-lituano anticipa i risultati filosofici che saranno al centro delle opere successive, a partire da *Totalità e Infinito*, e che costituiranno l'orditura concettuale di tutto il suo pensiero. L'obiettivo dichiarato in questo volume è quello di mettere in discussione l'impianto tradizionale dell'ontologia occidentale, ritenuta incapace di salvaguardare l'intima identità del soggetto, da un lato, e la necessaria apertura all'evento dell'alterità, dall'altro.

Nella riflessione levinasiana dell'immediato dopoguerra, il tempo appare come unica via di fuga dalla solitudine lacerante di un io ripiegato sulla propria posizione. Un io che altrimenti resterebbe imprigionato in un esistere intransitivo «senza porte né finestre», e perciò asservito alla cura di sé, alla materialità del proprio orizzonte di riferimento. Nel tempo, l'uomo può invece comprendere finalmente l'urgenza di doversi muovere in uno spazio più ampio, dove l'uscita dal proprio confine di pensiero diventa liberazione e incontro autentico con l'alterità: «Lo scopo di queste conferenze - si legge come incipit del saggio - consiste nel mostrare che il tempo non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri [autrui]».

Vivere autenticamente nel mondo - afferma Levinas in passaggi di grande tensione speculativa - implica il coraggio di sapersi sottrarre all'anonimato di un'esistenza impersonale ed evanescente, imprigionata in un presente incapace di ospitare l'eredità del passato e l'incomoscibilità dell'evento futuro. Significa, soprattutto, scendere nei meandri più profondi della sofferenza, giacché solo attraverso il dolore è possibile accogliere l'evento di un qualcosa che sappia trascendere il proprio orizzonte conoscitivo di relazione. Attraverso la sofferenza, infatti, l'uomo entra in prossimità con la morte: espressione di un mistero che non può in alcun modo essere svelato, né tanto meno assunto su di sé.

Se l'essere per la morte in Heidegger è concepito come «la possibilità propria dell'esserci», in Levinas, all'opposto, la possibilità della morte getta l'uomo in una dimensione di oscurità, rendendolo dunque inerte di fronte a ogni possibile identificazione con essa. Tuttavia, solo colui che, nella solitudine della propria sofferenza percepisce «la possibilità dell'impossibilità» di una relazione con la morte, può com-

prendere il valore autentico del tempo. La morte si dispiega, infatti, come l'annuncio di un avvenire di cui non è possibile appropriarsi, come l'approssimarsi di un evento che espropria il soggetto di ogni potere sulla propria vita. Allo stesso modo del tempo, la morte, in quanto mistero, impossibile da anticipare, impossibile da svelare nella dimensione rassicurante del presente, diviene il simbolo dell'irriducibile alterità.

Si prospettano, a questo punto, altri, e ancor più stringenti, interrogativi. Se la morte è concepita come alienazione della mia esistenza, potrà mai essere la mia morte? Come relazionarsi con l'avvenire di un evento che accade senza possibilità alcuna di poterlo accogliere? Per avviare a questo impasse, nelle ultime suggestive pagine del suo saggio, Levinas spiega che l'avvenire offerto dalla morte non è in realtà ancora il («mio») tempo: «perché, per divenire un elemento del tempo [...], questo avvenire che l'uomo non può assumere, deve tuttavia entrare in relazione con il presente». Questo processo, che possiamo descrivere come «sconfinamento del presente nell'avvenire», non appartiene «al modo d'essere di un soggetto solo», bensì nasce dalla «relazione inter-soggettiva. La condizione del tempo sta nel rapporto fra esseri umani».

Per «vincere» l'estraneità del mistero dell'avvenire di cui la morte è espressione (e perché la stessa mia morte acquisiti un senso), è dunque necessario che tale estraneità venga vissuta in un presente del tutto nuovo, non intransitivo, capace di aprirsi all'alterità d'altri. Levinas introduce dunque il concetto di «relazione con altri» per spiegare l'incontro con il volto dell'altro, e rintraccia specificamente nel legame erotico-amoroso con il mistero della femminilità la realizzazione concreta dell'accadere del tempo e di quella interazione straordinaria che avviene quando l'io può finalmente aprirsi all'alterità più radicale, pur rimanendo se stesso. Questo evento dell'incontro con altri spezza dunque la solitudine dell'io, e diventa accoglienza amorosa, carezza, fecondità, relazione autentica con quell'altro che, «pur essendo altri, è me».

Il tempo e l'altro
Emmanuel Levinas
Mimesis, pagg. 164, € 12

CONVEGNO A PADOVA

In occasione della pubblicazione del volume di Rachel Bespaloff *L'eternità dell'istante. Opere complete. Gli anni francesi (1932-1942)*, a cura di Cristina Guarnieri e Laura Sanò (Castelvecchi), si terrà a Palazzo del Capitano a Padova il 24 e il 25 novembre il convegno *Pensieri in esilio. Ebraismo e filosofia del '900*. Oltre alle curatrici del volume, interverranno: Francesca Rigotti, Francesca Nodari, Claude Cazalé-Berard, Jacopo Ceccon e Lorenza Battaccin Cantoni.