
LA COSCIENZA DELLA SIMULTANEITÀ

Sergio Vitale

La simultaneità¹, come aspetto costitutivo della presenza, è emersa lentamente e faticosamente alla coscienza del pensiero occidentale. La consapevolezza che ogni cosa avviene simultaneamente, e che l'accadere dell'evento si accompagna sempre al più generale con-accadere del mondo, è un'acquisizione relativamente tarda e al tempo stesso fortemente precaria, che stenta a radicarsi nelle nostre coscienze.

Solitamente siamo portati a riconoscere solo ad uno sguardo retrospettivo alcuni aspetti della simultaneità, quegli incroci che, considerati a posteriori, ci stupiscono, assumendo le sembianze dell'ineluttabile. Allora ogni istante, ogni gesto, per quanto in apparenza distanti e irrelati, assumono, *post festa*, un'assoluta necessità, per la tessitura di un disegno altrimenti inconcepibile². Che cos'è, infatti, il destino, se non il riconoscimento, sia pure tardivo e parziale, della simultaneità?

E anche quando, più raramente, la sincronicità si impone sul piano della immediatezza, ciò che si tende a cogliere innanzi tutto è il prodursi dell'identità, quasi che questo fosse il dato più considerevole e non, piuttosto, l'incessante accadere della *differenza* che è insito nella presenza. Ciò che continua a sfuggirci, in realtà, è che ogni evento accade simultaneamente, e che per questo, come dice Bloch, "stranamente c'è sempre qualcosa di più che succede là dentro"³.

L'eccedenza di senso, come carattere *irreparabile* del mondo, deriva da questo: che il mondo intero ha un'esistenza simultanea.

È possibile immaginare un'epoca in cui la coscienza della simultaneità era saldamente circoscritta e non oltrepassava i limiti della prassi soggettiva, all'interno di una comunità più o meno ristretta di individui. La storia dell'umanità è anche la storia del progressivo, contraddittorio, espandersi della coscienza della sincronicità, a cui il secolo XX ha impresso un'accelerazione fortissima. L'avvento della radiotelegrafia ha ampliato in modo impressionante la facoltà di sperimentare molti eventi lontani nello stesso tempo. Il telefono, la stampa a rotativa ad alta velocità, il cinema hanno ulteriormente acuito la sensibilità verso l'esperienza della simultaneità, con inevitabili riflessi sull'arte, la letteratura, la filosofia. I quadri di Balla, l'*Ulysses* di Joyce, la fenomenologia del tempo di Husserl sono altrettante espressioni di questa mutata sensibilità. Ma resta ancora da capire se la conoscenza della simultaneità, come risultato dello sviluppo tecnologico, possa condurre a qualcosa che non sia soltanto un più profondo senso di angoscia dinanzi al debordante (e cioè, alla lettera, *delirante*) accadere del mondo. C'è da chiedersi, insomma, se la percezione della simultaneità abbia, come esito ultimo per la coscienza, unicamente lo smarrimento nel caos — con la sensazione, secondo le parole di T.S. Eliot, che ognuno è consapevole di ogni domanda, e nessuno conosce una risposta —, oppure il riconoscimento di una più alta unità della vita.

L'accadere dell'evento ha sempre destato, anche al di fuori dell'idea della sincronicità, ansia e stupore. Da sempre l'uomo si è servito delle sue facoltà cognitive per *neutralizzare* l'evento, sforzandosi di isolare caratteri ripetitivi costanti nei fenomeni. L'eli-

minazione dell'ansia e dello stupore, si è detto ⁴, è un meccanismo di autodifesa del nostro sistema nervoso, allo scopo di proteggerci da un eccesso di eccitamento. Come non pensare che, dinanzi al riconoscimento del radicale con-accadere del mondo, tale strategia non sia stata impiegata in modo ancor più potente? Lo sfarzo del caos è ciò che meglio si addice all'accadere della presenza, ed è quanto cerchiamo minuziosamente di evitare. "Il mondo è cento milioni di volte troppo opulento" ⁵; e la conoscenza, quella di carattere sistematico-strutturale, propria delle scienze, è il modo di contrastare con metodo questa abbondanza, per non venirne sopraffatti.

M. Nordau, nel commentare sul finire del secolo scorso la diffusione della stampa, affermava che sarebbe occorso un lasso di tempo lunghissimo perché la gente imparasse a pensare simultaneamente ai cinque continenti — "all'esito di una rivoluzione in Cile, di una guerriglia in Africa orientale, di un massacro nella Cina settentrionale, di una carestia in Russia" — senza danni per il sistema nervoso ⁶. Così, l'essere troppo consci e consapevoli di troppo ⁷ costituisce una minaccia per l'integrità dell'io. La conoscenza di tanti eventi disparati e all'apparenza privi di relazione produce un senso di oppressione, con il peso della sua sconcertante varietà.

Dinanzi a tale pericolo, la strategia di difesa si attua secondo modalità diverse, il più delle volte connesse tra loro. La prima di esse, quella che si dimostra valida anche in relazione al carattere perturbante dell'evento preso nella sua singolarità, consiste nel rovesciare l'ontologia temporale dell'accadere nell'ontologia spaziale di un sapere inteso come sistema statistico-matematico ⁸. In questa prospettiva, i morti di una rivoluzione, come di una guerra o di una carestia si equivalgono tutti, sono solo elementi di un

calcolo scontato in partenza, effettuato con chirurgica esattezza, come quello dei morti di un week-end automobilistico di ferragosto.

Oppure la simultaneità è accompagnata da una crescente *distrazione*, come quando si osserva un unico punto di una mappa, e tutti gli altri sfuggono alla nostra attenzione. Concentrarsi eccessivamente su un solo oggetto, *specializzarsi*, distoglie dalla simultaneità. La settorializzazione nelle scienze, la chiusura dei saperi gli uni rispetto agli altri, è un esempio al proposito. Come lo è la cultura del narcisismo, all'interno della quale l'oggetto della propria eccessiva attenzione diventa l'individuo stesso, inteso nella sua particolarità. In una società basata sulla superficialità e sull'apparenza, all'interno della quale il conflitto e la competizione sono dominanti, la preoccupazione di sé, come pure la definizione della propria individualità e identità nei termini della formazione di un prodotto di consumo da immettere sul mercato, diventano totalizzanti. Il prevalere di una mentalità della *sopravvivenza*, fondata sul calcolo, la vigilanza, il sospetto e la sfiducia, costituisce un'indubbia distrazione dalla percezione della simultaneità⁹. La concentrazione emotiva sul 'qui e ora', l'esaltazione dell'immediato, la frammentazione dell'esistenza in una serie di eventi autonomi e irrelati si collocano all'opposto della capacità di esperire in termini di consapevolezza radicale il con-accadere della presenza.

E, ancora, c'è il ricorso alla narratizzazione come ulteriore negazione della simultaneità. Si potrebbe sostenere che la narratizzazione sia uno dei caratteri originari della coscienza, e che "noi in realtà narratizziamo ogni volta che siamo coscienti"¹⁰. Se così è, dovremmo parlare di un misconoscimento, per così dire, naturale della simultaneità, e potremmo capire come l'acquisizione consapevole di quest'ultima comporti una ristrutturazione profonda della coscienza

in generale. Musil ha scritto che “nella relazione fondamentale con loro stessi, quasi tutti gli uomini sono dei narratori”, e che grazie a una sorta di “accorciamento prospettico dell’intelligenza” prodotto dalla narrazione diventa possibile ridurre ad una sola dimensione “l’opprimente varietà della vita”, e sentirsi “in qualche modo protetti in mezzo al caos”¹¹.

La narratizzazione neutralizza quanto meno sotto due aspetti la simultaneità. *Seleziona*, adottando un dato criterio di pertinenza, solo alcuni eventi, staccandoli e isolandoli dal piano della sincronicità. *Connette* tra loro tali eventi, organizzandoli in sequenza. Che quest’ultima operazione venga compiuta in base ad un criterio cronologico, oppure logico, in ogni caso la prospettiva che si impone è quella della successione: infilare un filo, “quel famoso filo del racconto di cui è fatto anche il filo della vita”¹², al quale si regge l’illusione dell’ordine e della necessità. “Un fatto *dopo* l’altro”, oppure, conformemente al modello aristotelico della *Poetica*, “un fatto *a causa* dell’altro”; ma in nessun caso, ancora “un fatto *insieme* all’altro”.

Agendo in modo solidale con il processo del linguaggio e della scrittura, la narratizzazione rafforza il paradigma della successione a scapito di quello della simultaneità: impone una visione lineare, unidirezionale, e getta in ombra la natura addensante della presenza. Additandoci la nostra storia, ci rende ciechi e sordi nei confronti delle altre (anche nostre) infinite storie che accadono insieme.

Che la successione abbia costituito, per la cultura occidentale, il paradigma dominante nella considerazione della temporalità è risaputo. Sulla sua base, si è costruito il concetto di tempo dotato di direzione, e quello, oltre modo importante, della irreversibilità temporale. Pensare dialetticamente la successione, come sintesi costantemente rinascente di passa-

to, presente e futuro, è divenuto il presupposto per una comprensione non alienata della realtà, e al tempo stesso il criterio per la definizione della sanità mentale¹³. Tutto ciò con un indubbio significato per l'attuazione della condotta individuale e della prassi collettiva, anche sotto il profilo, come si dirà più avanti, della creazione di valori.

D'altro canto, il pensiero della simultaneità si è costituito come minaccia delle capacità di progettazione e di comprensione dialettica della realtà, è diventato esso stesso fattore di derealizzazione, esponendo al rischio di essere sopraffatti dalla sterminata moltitudine di oggetti, di luoghi, di avvenimenti che abitano la presenza.

Perché aprirsi alla coscienza della simultaneità comporta il riconoscimento dell'aspetto delirante dell'accadere, proprio nel senso che esso fuoriesce ad ogni istante dal *solco* segnato dalla nostra esistenza, destabilizzandola. La centricità prospettica del nostro io, della nostra condotta, delle nostre scelte, viene inficiata, una volta accerchiata dalla coscienza del carattere concomitante dell'evento. La categoria stessa dell'identità, in base alla quale decliniamo la vita, è messa in crisi dall'addensarsi delle differenze.

Ma proprio su questo — che, a tutta prima, appare come una minaccia — è possibile fondare un ulteriore avanzamento della coscienza, appropriandosi della simultaneità sul piano della riflessione assiologica e morale.

Per un verso, si sa che la dimensione diacronica della temporalità è decisiva al riguardo. Il riconoscimento della irreversibilità come principio che domina l'universo, e che sancisce l'impossibilità della ripetizione, è a fondamento della dialettica e della creazione di valore. "Un valore posto in un *continuum* reversibile non è un vero valore"¹⁴. La possibilità di compiere integrali ritorni all'indietro libererebbe forse

la nostra vita e le nostre scelte da ogni tragicità, ma in un mondo siffatto “non si potrebbe far distinzioni tra valore positivo o negativo — o tra gradi diversi di valore. La nozione di valore vi sarebbe dunque teoricamente impossibile”¹⁵.

Dialetticamente congiungendosi con ciò che la contrasta — il desiderio della ripetizione —, l'irreversibilità imprime alla vita una spinta evolutiva: ogni forma procede in nuove forme che la riprendono e la abbandonano rinnovandola incessantemente. E il valore dell'esistenza si scopre nella tensione tra la permanenza e il rinnovamento, la consistenza e la precarietà¹⁶.

Per altro verso, è possibile sostenere che solo attraverso la coscienza della simultaneità si compie quella interiorizzazione dei vincoli umani che è alla base della morale. La coscienza della simultaneità è, alla sua radice, coscienza della differenza: quella che intercorre ad ogni istante, in tutte le epoche, tra gli esseri umani, le loro condizioni di vita, i loro destini, i progetti, gli affetti e le emozioni. Essa significa la consapevolezza che insieme a me, ad ogni istante, in ogni parte del mondo, tanti *altri* accadono, uguali a me, ma in modo diverso da me.

Serbare al fondo di sé questa consapevolezza vuol dire riconoscere tutte le persone e tutti i bisogni umani, elevandosi al di sopra della propria particolarità e giungendo ad avere un rapporto con se stessi in quanto ente generico. La simultaneità fonda la coscienza del vincolo intersoggettivo sul piano della temporalità¹⁷.

Si potrebbe anche dire che, se la successione conduce al senso della realtà — alla sua intelligibilità razionale sul terreno della dialettica —, la sincronicità, in quanto percezione della differenza, dischiude il senso della possibilità: sottrae la rappresentazione dell'esperienza a modelli assoluti e irrevocabili. “Cosciché”

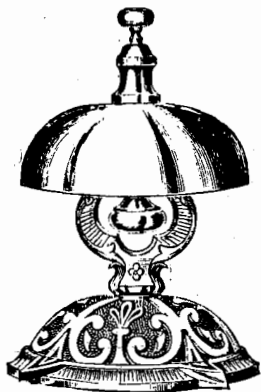
come scrive Musil, “il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di *pensare tutto quello che potrebbe egualmente essere*, e di non dare maggiore importanza a quello che è, che a quello che non è”¹⁸.

Il dono della coscienza della simultaneità è allora anche questo: la trasfigurazione della realtà, di ciò che è per me, in vista della differenza. Porsi in ascolto del delirio del mondo suscita sgomento, come quando, insieme alla nostra voce, ci parlano altre voci, di cui non scorgiamo il volto. Ma contiene, al pari del senso del possibile, “qualcosa di divino in sé, un fuoco, uno slancio, una volontà di costruire, un consapevole utopismo che non si sgomenta della realtà bensì la tratta come un compito e un’invenzione”¹⁹.

1. Queste pagine sono dedicate ai miei studenti, che hanno detto di no alla guerra, ad ogni guerra, non dimentichi della simultaneità.

2. “In seguito, è vero, molte cose hanno l’aria di essere in ordine, quando le si guarda dal centro, anzi dalla fine della vita”. Cfr. E. BLOCH, *Tracce*, tr. it. Coliseum, Milano 1989, p. 30.

3. *Ivi*, p. 9.



4. Si veda, ad es., M. PIATTELLI PALMARINI, *Nec tecum nec sine te*, in E. MORIN (a cura di), *Teorie dell'evento*, tr. it. Bompiani, Milano 1974, p. 204.
5. W. GOMBROWICZ, *Cosmo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1966, p. 133.
6. M. NORDAU, *Degenerazione* (1892), cit. in S. KERN, *Il tempo e lo spazio, La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1988, p. 92.
7. Cfr. F.O. MATTHIESSEN, *The Achievement of T.S. Eliot*, Houghton Mifflin Co., New York 1935.
8. Cfr. E. MORIN, *Il ritorno dell'evento*, in *Teorie dell'evento*, cit., p. 28.
9. Su questi punti, cfr. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, tr. it. Bompiani, Milano 1981; e *L'io minimo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1985.
10. J. JAYNES, *Il crollo della mente bicamerale e la nascita della coscienza*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, pp. 83 sgg.
11. R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, tr. it. Einaudi, Torino 1982, vol. I, p. 630.
12. *Ibidem*.
13. Vedi, ad es., J. GABEL, *La falsa coscienza*, tr. it. Dedalo, Bari 1967.
14. *Ivi*, p. 80.
15. *Ibidem*.
16. Muovendo dalla fenomenologia husserliana e dal pensiero di Marx, Enzo Paci ha fornito contributi significativi sul tema della irreversibilità. Si veda soprattutto *Tempo e relazione*, Il Saggiatore, Milano 1965; e più in generale *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963.
17. Sui concetti di particolarità e di genericità nell'individuo, cfr. A. HELLER, *Per una teoria marxista del valore*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1974; e *Sociologia della vita quotidiana*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1975.
18. R. MUSIL, *op. cit.*, p. 12. Il corsivo è mio.
19. *Ibidem*.