
NARRAZIONI E SUONI DI FLAUTO

Carlo Sini

Secondo Friedrich Creuzer l'esercizio della parola è dapprima simbolico e in un secondo tempo mitico ¹. Inizialmente la parola è endeictica: essa evoca, nomina, accenna, indica, fa apparire, fonda e discrimina. La parola è qui un rivestimento (*endeixis*), cioè un render manifesto (*alethes*), aprendo il mondo nelle sue cose. Questa nominazione dei primordi è lo stato ancestrale del linguaggio che caratterizzò (come disse Vico) l'età degli Dei, oppure anche (come disse Cassirer riferendosi a Usener) la metafora originaria. Nella sua natura affonda le radici la parusia dionisiaca del Dio, il suo urlo sospeso tra il bestiale e il divino, nonché la rivelazione del gesto e della danza, dell'identificazione e della proiezione tramite il corpo, l'orgia ditirambica in cui l'origine della comunità si celebra, si consuma e si rinnova attraverso gli individui ². Questo coro tragico, come disse Nietzsche, sta perennemente alla base della civiltà ³.

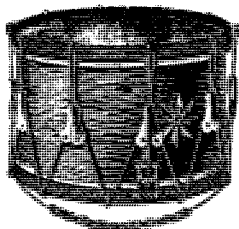
Non vi è infatti motivo di ridurre la funzione endeictica della parola al tempo degli immaginari bestioni, al gorgo profondo della preistoria o alle esperienze paleolitiche dell'umanità, oppure (come Creuzer fa, con più finezza) alla funzione sacerdotale primitiva, che educò gli uomini aprendo loro la bocca e le orecchie, gli occhi e le mani. Non vi è motivo anzitutto perché questa esperienza simbolica, questo mettere insieme (*sympallein*) nel far apparire, non può mai ab-

bandonare il linguaggio, il suo strato profondo: se ciò accadesse, il linguaggio cesserebbe di colpo di essere "significativo". Come osservò Merleau-Ponty, riferendosi a De Saussure, se davvero il linguaggio fosse essenzialmente un puro sistema di differenze interne e immotivate, cioè un sistema arbitrario di autoriferimento, resterebbe per sempre incomprensibile il suo ufficio primario, che è quello di indicare cose e idee tramite segni. La parentela tra la parola e la cosa, il suo iconismo e il suo *transfert*, cioè il suo costitutivo trasporto (*metapherein*), non potrebbero in alcun modo pensarsi se non come magie e come effetti di inespriabile, divina illuminazione⁴.

Senonché pensare così è già travalicare lo strato endeictico della parola e affidarsi inconsapevolmente al mito narrativo e giustificativo. Questo poi è anche il secondo motivo per cui non si deve ridurre la funzione endeictica alle origini di una trama evolutiva di un'umanità parlante. Questo modo di considerare la cosa si affida a sua volta a narrazioni (molto e molto più ipotetiche e congetturali, cioè, scientificamente parlando, arbitrarie, di quanto comunemente si creda o si dica). In tal modo sfugge allo sguardo che la simbolicità endeictica continua silenziosamente ad abitare le immagini dei nostri sogni e delle nostre associazioni subconscie, i nostri deliri e le nostre invenzioni poetiche, il gergo dei bambini e la memoria "proustiana" degli adulti, le preghiere degli uomini religiosi e il linguaggio degli innamorati, e così via.

Un'altra inconseguenza nella quale si cade comunemente è quella di pensare la funzione simbolico-endeictica alla luce dei concetti "razionali" di linguaggio e parola. Noi diciamo che l'uomo è un animale dotato di linguaggio, come se il linguaggio fosse una cosa consistente in se stessa, una realtà immutabile ed eterna. Non ci rendiamo conto che ciò che chiamiamo "linguaggio" è il prodotto di raffinate tecni-

che astrattive, un oggetto della filosofia del linguaggio e poi della linguistica, e più in particolare il risultato della pratica della scrittura alfabetica, senza la quale nessun *oggetto* linguistico si sarebbe offerto alle nostre analisi idealizzanti e obiettivanti, così come, in generale, nessun concetto o idea generale ⁵. L'esperienza della parola endeictica non è "linguaggio".



L'esercizio della parola non è qui un che di separato, ma, come dice Creuzer, vi è una fusione non ancora scissa di simboli acustici e visivi, di "atti de' corpi" (come avrebbe detto Vico) e della voce, di indicazioni della mano e di espressioni del volto ⁶. La parola endeictica più che un mero segno è un disegno ⁷; essa è plastica e fa parte della sua natura il comporre e il tracciare, il modellare e il separare (cielo e terra, sacro e profano, centro e periferia ecc.); quindi il raccogliere e il distribuire (l'*omphalos* e la caverna cosmica, la tomba e la casa, le capanne del villaggio e le funzioni del culto e così via). La parola endeictica è una scrittura di mondo e una scrittura dei corpi, che entrano nella dualità del nudo e del rivestito (*endeixis* significa appunto "veste", "rivestimento"), del naturale e del culturale, della presenza e dell'assenza. La natura profonda della *endeixis* è così la *traccia*, fondata sulle somiglianze dell'iconismo originario ⁸.

Veniamo ora al mito (*mythos*), cioè alla parola narrativa e più in generale discorsiva. Creuzer ricorda che i greci ebbero vivo il senso del suo avvento prodigioso, in quanto la celebrarono plasticamente nell'altare di Hermes (il Dio donatore di questa esperienza della parola); altare che era semplicemente composto di un cumulo di pietre sovrapposte, a simboleggiare il discriminarsi e il succedersi delle parole. La parola mitica, dice ancora Creuzer, è una *diexodos*: letteralmente una via o un'uscita diritta; simbolicamente un percorso finalizzato, motivato, e quindi, per estensione, un dar ragione e spiegazione, un argomentare, un causare con le parole e un concludere. Alla natura della *diexodos* appartengono quelle pratiche di nominazione che articolano gli appellativi degli Dei e i loro peculiari caratteri, contemporaneamente evidenti nella loro plastica raffigurazione. È per questa via che Zeus diviene tonante (oltre che sibilante e saettante, come dice simbolicamente il suo nome), che Athena diviene oochicerula e così via. Di qui poi derivano le formule di invocazione e di preghiera, accompagnate dalle movenze del rito (prima cellula della rappresentazione tragica); e poi i motti sapienziali, i responsi, gli oracoli e gli enigmi⁹. Più avanti ancora troviamo ciò che la parola "mito" è venuta comunemente a significare, cioè le favole, i racconti cosmogonici e teogonici, le narrazioni epiche e poetiche, e infine le leggende eroiche (l'età degli eroi) cui si affida la memoria della stirpe e degli atti fondatori, per terminare con i racconti di pura fantasia "estheticamente" motivati. Dove compare l'"estetica", infatti, muore il "simbolico" nel senso di Creuzer; evento che egli ravvisava pienamente all'opera nell'epica di Omero, con grande scandalo dei suoi colleghi filologi, che vedevano in Omero l'alba della civiltà e il modello insuperabile dell'espressione. Creuzer vi ravvisava invece un fenomeno tardo della cultura umana: Omero è certo un poeta straor-

dinario, ma, umanamente parlando, è un *décadent*. Con lui è venuta meno la "tremenda serietà della preistoria", il senso sacrale del mondo e della vita, sicché dalla profondità del simbolico si passa alla superficialità fantasiosa e gratuita del mito, di cui si compiacciono i greci, questo popolo di chiacchieroni e di comedianti.

A questo punto nella nostra vicenda si inserisce la grandiosa rivoluzione della scrittura alfabetica: punto di svolta e contrassegno essenziale della cultura europea. Tutto allora *cambia segno*. Nasce cioè un nuovo tipo di narrazione e una nuova esperienza della parola e del linguaggio. Nascono, come diretta conseguenza di quella rivoluzione, la storia, la filosofia e la scienza. Nascono le forme letterarie e quelle distinzioni tra i saperi che ancora fondano la nostra enciclopedia, le nostre partizioni accademiche, le nostre "competenze" culturali: tutte cose ignote all'esperienza originaria della *diexodos*. Processo la cui complessità non è dato qui riassumere e neppure accennare.

Naturalmente le nuove narrazioni scritte (dalla storia della guerra del Peloponneso alla storia degli animali, dalla storia della Genesi alla storia universale della natura e teoria del cielo, dal quadro storico dei progressi dell'umanità alla storia della follia ecc.) non eliminarono, tra gli uomini civilizzati dalla pratica della lettura e della scrittura alfabetiche, la pratica originariamente orale della *diexodos*, la funzione mitica della parola, così come questa non cancellò e tuttora non cancella la pratica simbolico-endeictica. La *diexodos* si conserva e insieme, accompagnandosi ad altre pratiche connesse ai saperi della scrittura (letteratura, scienza, storia, filosofia, ecc.), si modifica. Essa domina il campo nelle conversazioni quotidiane, nelle storie di famiglia, nelle private storie che continuamente raccontiamo a proposito delle nostre vicende personali e pubbliche, nell'infinito racconto che fa di

sé il paziente all'analista, il fedele al confessore, l'amico agli amici, l'amica alle amiche, l'amante all'amata, il telefonatore ossessivo agli innumerevoli canali radiofonici e così via.

A questo punto il quadro complessivo è abbastanza delineato perché si possano avanzare alcune considerazioni (altrimenti incomprensibili).

Si sono manifestati, in tempi recenti e recentissimi, due atteggiamenti culturali di segno opposto. Il primo ha sostenuto che, con la nascita e il trionfante diffondersi della scienza moderna, fondata su un sapere "performativo", tecnicamente funzionale e pragmatico, le grandi narrazioni del sapere tradizionale (essenzialmente il sapere "umanistico" della filosofia e della politica) sono fatalmente declinate, perdono prestigio e ogni reale funzione fondativa. Dalla verità narrativa si sarebbe dunque passati, o si starebbe passando, a una verità performativa, appannaggio di tecnici, specialisti e competenti vari, i quali hanno soppiantato il filosofo, il prete, il politico e in generale i cultori delle verità totalizzanti e trascendentali, narrativamente costruite. Esposi a suo tempo il mio parere su questa tesi che, nonostante l'efficacia di alcune descrizioni e notazioni, mi sembrò largamente infondata, superficiale e sostanzialmente ideologica¹⁰. Oggi però le si contrappone una tesi contraria, la quale dice che, al di là delle competenze scientifiche (piccola isola di pratiche e di discorsi neppure troppo solida e ben definita), si estende il vasto oceano delle narrazioni: sapere forse poco performativo, essenzialmente debole e vago, e tuttavia ancora e presumibilmente sempre decisivo per l'animale umano. Solo tramite esso l'uomo può darsi un'identità, una collocazione, un senso. Cose certo fluttuanti e che però delineano quell'ecumenismo ermeneutico che, nel suo continuo mutamento e rimando interpretativo, costituisce l'unica possibile e vera fondazione di tutto ciò che l'uo-

mo è, fa e sa. Ora, a me sembra che anche questa tesi, sicuramente suggestiva e in alcuni casi non poco raffinata, sia però sostanzialmente un'altra ideologia, superficiale e infondata come tutte le ideologie; ideologia caratteristica (come la precedente) dell'odierno modo di far cultura e di pensare, secondo gli stili dell'informazione e dell'editoria di massa, della spettacolarizzazione delle idee e di quel modo "giornalistico" che già Nietzsche denunciava al tempo suo come fenomeno che sempre più penetra nello spirito della ricerca accademica "sotto il nome di filosofia".

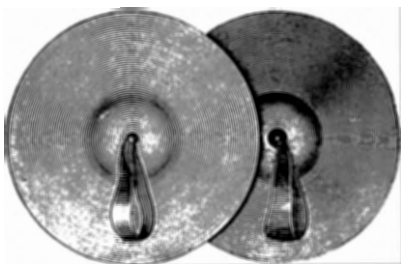


Che cosa motivi il mio giudizio negativo può forse già intuirsi a partire dalla lunga premessa di questo intervento. Mi sembra evidente infatti che non ha senso alcuno parlare di "narrazioni" in termini generici e assimilando cose molto differenti e imparagonabili. Le narrazioni della Bibbia non sono le narrazioni della storia naturale (anche se la moderna pratica della scrittura a stampa e oggi dell'editoria meccanizzata a dispense ecc. tende tecnologicamente ad assimilarle nella coscienza collettiva come oggetti-merci omologabili nell'identità della loro funzione "cultural-informativa-mercenaria", cioè appunto ideologica). Continuare per es. a contrapporre (e perciò ad assimilare) la narrazione della *Genesi* all'*Origine della specie* o agli incredibili racconti dei teorici del

*big bang*¹¹ significa continuare a frequentare false polemiche e pure ideologie, alimentando la vacua discussione sul nulla e sulla confusione mentale che infiamma gli animi di “religiosi” ed “atei”, compiaciuti di “militare”, ma del tutto ignari di cosa significhi pensare (e invero neppure desiderosi di apprenderlo, poiché è più facile e divertente nutrire “ferme convinzioni”). In questo modo tutto il mirabile lavoro del pensiero che da più di un secolo ci accompagna viene tranquillamente ignorato e lasciato senza frutto (del che non è certo responsabile il fruitore medio della cultura di massa e da rotocalco, ma la responsabilità dei “maestri” e dei “professori” non si può tacere). Così pure, per fare un altro esempio, non è confondibile la tradizione scritta del romanzo con la tradizione orale dei racconti mitici, e questi stessi, come dice Detienne, non sono né assimilabili in un’immaginaria unità culturale, né classificabili astrattamente per generi e specie (tutte operazioni che presuppongono l’uso e la mentalità della scrittura).

La parola “narrazione” non dice di per sé molto, se anzitutto non si considera qual è la funzione del soggetto (e di che tipo) che in essa e da essa prende corpo, a quale funzione ricettiva essa si indirizza, che tipo di messa in opera della parola essa comporta, in quale concreto contesto di vita essa si esercita, a quali cose o esperienze si riferisce ecc. Dire per es. che la pratica psicoanalitica è a suo modo legittima e fondata, in quanto utilizza narrazioni, le quali sarebbero ermeneuticamente giustificabili rispetto ai criteri performativi, analitici e sperimentali della scienza, equivale solo a far confusione, frequentando e continuando ad alimentare un’assurda polemica che ancora appassiona esattamente nella misura in cui essa è priva di senso, povera di pensiero, puramente ideologica, buona per chiacchierare a ruota libera da parte di competenti e incompetenti in ogni caso accomu-

nati da una desolante incapacità di aprirsi a una comprensione effettiva dei problemi in gioco, al livello e nei modi che oggi sarebbero per noi pur possibili e opportuni. Nell'esercizio della sua pratica la psicoanalisi non sa che farsene della generica categoria di "narrazione" (così come le sono incongrui i criteri sperimentali della scienza naturale e della sua "verità") e bada invece attentamente a quanto sopra si diceva. Lo psicoanalista è così necessitato continuamente a chiedersi (e a mettere in opera nella *sua* pratica): chi parla? a chi parla? perché parla? di cosa parla? come parla? che altro fa mentre parla? in vista di che parla? e così via.



Si innesta qui un secondo, più generale e più profondo, motivo che, a mio parere, giustifica un giudizio negativo su questa moda delle "narrazioni" (la quale, ovviamente, si banalizza quanto più si diffonde). Questo motivo concerne la sostanziale incomprensione relativa alla questione delle "pratiche". Abbiamo visto, sia pure molto genericamente, che la pratica narrativa presuppone altre pratiche ed esperienze della parola (quelle pratiche che, per rapidità e comodità espositiva, abbiamo chiamato con Creuzer simbolico-endeictiche). Naturalmente non si tratta di conside-

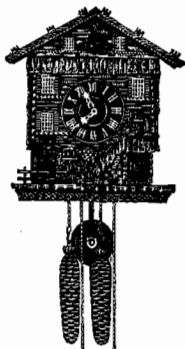
rare queste ultime *più fondanti* di quelle. Si tratta di tutt'altro. In particolare si tratta di comprendere che ogni pratica è una messa in opera di elementi eterogenei, derivati da altre pratiche senza soluzione di continuità e investiti di un nuovo ordine e universo di senso. E poi si tratta di comprendere che la definizione di una pratica è a sua volta una pratica, che eredita elementi eterogenei e li organizza nel proprio senso.

Ogni pratica è un rapporto vivente col mondo dai confini fluttuanti e vaghi. Chi esercita una pratica non è soggetto *di* questa pratica, quanto piuttosto è soggetto *a* questa pratica. È in tal modo che egli è *attivo*: mosso da una emozione rivelatrice di mondo e dall'immagine dei suoi oggetti. Chi è soggetto entro una pratica non può anche contemplarla; può farlo solo uscendone, almeno in parte, e cioè esercitando una nuova pratica. Sicché non è in alcun modo "vero" che il poeta epico o tragico, il romanziere moderno, il filosofo della storia abbiano in qualche modo in comune l'esercizio di "narrazioni". Questo sguardo generalizzante e questo oggetto immaginario (come tutti gli oggetti) non è fruito né fruibile all'interno delle loro pratiche determinate, nelle quali è diversa e ben altrimenti complessa la figura della verità e l'esperienza del senso.

Le narrazioni stanno dunque ed esclusivamente all'interno di un'altra pratica, quella appunto oggi di moda con i suoi oggetti e le sue complessità e con l'intenzione di assimilare in sé il senso di altre pratiche e di definirlo. Che questo accada (bene o male, in modo intelligente o banale, a seconda dei soggetti attivi che vi si trovano impegnati) non è certamente privo di motivazioni culturali e di esigenze vitali. Ma il punto è: vogliamo continuare ancora a pensare così, in modo ingenuamente diretto e inconsapevole, vale a dire in modo sostanzialmente ideologico, mossi da po-

lemiche, passioni, colpi di mano dell'astuzia letteraria e scientifica, trovate che lusingano i narcisismi intellettuali o gli interessi editoriali? Oppure vogliamo farci carico dei reali problemi che sono da pensare, assumendo la responsabilità di un'etica del pensiero, della parola e della scrittura, con tutto ciò che di arduo, problematico, sovraindividuale una tale scelta comporta? ¹².

In questa seconda ipotesi la consistenza delle "narrazioni" svanisce, così come, sia chiaro, svanisce la rigida partizione qui inizialmente assunta tra parola simbolica e parola narrativa. In ogni pratica del linguaggio sono all'opera elementi e combinazioni di elementi (modi di vita o forme di vita) che non possono stabilirsi genericamente e in astratto, con partizioni a priori. Lo stesso rivolgersi a questa complessità è una forma di vita e una pratica di linguaggio che non può esercitarsi inconsapevolmente, con l'implicita pretesa della verità panoramica (pretesa che resta "metafisica" anche se ci si dichiara contrari o al di là della metafisica e dei saperi "forti"), ma che deve invece esporsi al proprio stesso evento di senso e proporsi di abitarlo (nel che è appunto l'arduo compito di un'etica del pensiero). In questa ottica anche il tema delle narrazioni può a suo modo rivestire un interesse e una funzione di stimolo alla riflessione pensante. Fuori di questa ottica è una chiacchiera inconsistente, una piccola lusinga della cultura massificata e conformista, un'altra favola. Una favola del senso comune "acculturato" odierno, simile nella consistenza (sebbene non nella forma e nei contenuti) a quel favoleggiare mitico che piaceva tanto, come diceva Creuzer ai greci irrequieti, fantastici e curiosi "col suo lieve suono di flauto".



1. Cfr. F. CREUZER, *Simbolica e mitologia*, in A. BAEUMLER, F. CREUZER, J.J. BACHOFEN, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. MORETTI, trad. it., Spirali, Milano 1983, vol. II; per un'analisi delle tesi di Creuzer qui richiamate cfr. C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.

2. Per questi temi rinvio alla mia dispensa *Metodo e filosofia*, Unicopli, Milano 1986.

3. "Il conforto di sentir la vita, nonostante ogni mutar di fenomeni, come qualcosa d'indistruttibilmente possente e dilettevole, ci appare con corposa evidenza nel coro dei satiri, in quanto coro di esseri naturali che vivono per così dire indistruttibili dietro ogni civiltà, e che, ad onta d'ogni nuovo mutamento delle generazioni e della storia dei popoli, rimangono eternamente gli stessi" (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, in Nietzsche, Rohde, Wilamowitz, Wagner, *La polemica sull'arte tragica*, a cura di F. Serpa, trad. it., Sansoni, Firenze 1972, p. 96).

4. Per la critica di Merleau-Ponty a Saussure cfr. *La prosa del mondo*, trad. it. di M. Sanlorenzo, Editori Riuniti, Roma 1984. Per il *transfert* e la metaforicità della parola, oltre al Nietzsche di *Su verità e menzogna in senso extramurale* (in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it., Adelphi, Milano 1973, tomo III, vol. II), è da tener presente la questione complessa dell'immagine e dell'iconismo in Peirce e in Wittgenstein (cfr. C. SINI, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari, 1989, *Appendice*).

5. Per questa influenza della scrittura sul linguaggio cfr. E.A. Havelock, *La Musa impara a scrivere*, trad. it., Laterza, Bari 1987; id. *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, trad. it., Il Melangolo, Genova 1987. Per la fondazione della concettualità nella pratica della scrittura alfabetica, oltre che per l'analisi delle tesi di Havelock, cfr. C. SINI, *Etica della scrittura*, Laterza, Bari 1992, parte I.
6. Su questa via erano anche indirizzate le ricerche, purtroppo poco note, di Chauncey Wright (cfr. *L'evoluzione dell'autocoscienza*, trad. it. di R. Strambaci, Spirali, Milano 1988), in parallelo con le riflessioni di C. Darwin (cfr. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, trad. it. di G.A. Ferrari, Boringhieri, Torino 1982). Analogamente si muovono le indagini di G.H. Mead, *Mente, Sé e Società*, trad. it. di R. Tettucci, Barbera, Firenze 1966.
7. Il che lascia universale traccia in tutte le scritture umane e infine nella stessa stilizzazione della scrittura alfabetica. Cfr. A. KALLIR, *Sign and Design. The Psychogenetic Source of the Alphabet*, Latimer, Trend and Co., Plymouth 1961.
8. Il che non ha niente a che vedere col tema dell'archittraccia di J. Derrida: fantasia saussuriana motivata da intenzioni antimetafisiche ("decostruttive") e perciò permanente sul terreno della metafisica, delle sue storie e metafore (per il senso di questa critica a Derrida cfr. il cit. *Etica della scrittura*, "L'archiscrittura").
9. Cfr. G. COLLI, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, vol. I.
10. Cfr. C. SINI, *Oh, quante storie*, in "La casa di Dedalo", n. 2 (*Il sapere come narrazione*), Maccari, Parma 1984; ora in C. SINI, *Il silenzio e la parola*, MARIETTI, Genova 1989.
11. Cfr. C. SINI, *Confini del mondo e ubiquità della mente*, in *Il silenzio e la parola*, cit.
12. Sul tema delle pratiche, qui solo accennato, e l'*ethos* filosofico che esso suggerisce cfr. il cit. *Etica della scrittura*.