
EVENTO, CONFINE, ALTERITÀ

Silvano Tagliagambe

1. *Il fico sterile e l'“uomo-comunità”.*

Andava da Betania a Gerusalemme,
oppresso anzi tempò dalla tristezza dei presentimenti.

Sull'erta un cespuglio riarso;
fermo lì su una capanna il fumo,
e l'aria infuocata e immobili i giunchi
e assoluta la calma del Mar Morto.

E in un'amarezza più forte di quella del mare,
andava con una piccola schiera di nuvole
per la strada polverosa verso un qualche alloggio
(andava) in città a una riunione di discepoli.

E così immerso nelle sue riflessioni
che il campo per la melanconia prese a odorare d'assenzio.
Tutto taceva. Soltanto lui là in mezzo.
E la contrada giaceva inerte in un deliquio.
Tutto si confondeva: il calore e il deserto,
e le lucertole e le fonti e i torrenti.

Un fico si ergeva lì dappresso
senza neppure un frutto, solo rami e foglie.

E lui gli disse: “A cosa servi?
Che gioia m'offre la tua aridità.

Io ho sete e fame, e tu sei un fiore infecundo,
e l'incontro con te è più squallido che col granito.
Come è offensiva la tua sterilità!

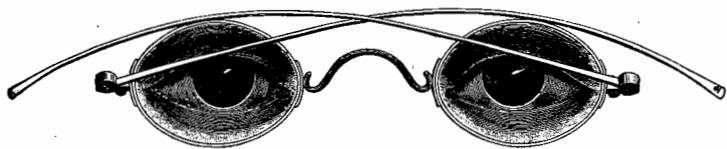
Resta così, dunque, sino alla fine degli anni".
 Per il legno passò il fremito della maledizione
 come la scintilla del lampo nel parafulmine.
 E il fico divenne cenere all'istante.

Avessero avuto allora un attimo di libertà
 le foglie, i rami, le radici e il tronco,
 le leggi della natura sarebbero forse intervenute.
 Ma un miracolo è un miracolo e il miracolo è Dio.
 Quando siamo smarriti, allora, in preda alla confusione,
 istantaneo ci coglie alla sprovvista.

Questo componimento, dal titolo *Čudo* (Miracolo), fa parte della raccolta *Stichotvorenija Jurija Živago* (Poesie di Jurij Živago), inserita — come un testo nel testo — nel romanzo *Doktor Živago* di Boris Pasternak. Esso si presenta come la trasposizione in versi di un episodio evangelico (Marco, II, 12-14 e Matteo 21, 18-22) ma, collocato all'interno della raccolta, come osserva Simonetta Salvestroni, «si arricchisce di significati supplementari e di uno spessore cronotopico che dalla Giudea di duemila anni fa si allarga fino a inglobare la Russia del '900 per abbracciare infine nella conclusione una dimensione senza spazio e senza tempo, che include tutti gli uomini»¹. Nella raccolta, questo testo è infatti collocato fra *Rassvet* (L'alba) e *Zemlja* (Terra), dove protagonisti sono l'io poetico, cioè Jurij Živago, appunto, e il suo rapporto con un Cristo, che egli avverte come modello e alter ego. Grazie a questa relazione analogica il soggetto primario di investigazione, che sta a monte della poesia, appare chiaramente essere «l'io poetico Živago nel momento del ritorno dopo Varykino a una Mosca ostile e chiusa all'accettazione del diverso nella quale tuttavia, nella stagione poetica più creativa della sua vita, egli sente di avere una missione da compiere. In questo gioco di piani inseriti uno dentro l'altro è presente a un altro livello un secondo io poetico, quello dell'autore che, nella Mosca degli anni Quaranta, non meno ostile e chiusa al dialogo, porta avanti con consapevole determinazione la sua attività di artista»².

Miracolo, come sottolinea sempre Simonetta Salvestroni nella sua convincente analisi, presenta un momento in cui il protagonista, se-

gnato da un profondo bisogno di contatto, calore, condivisione, incontra come unico essere vivo in una natura bruciata e desolata un albero verde di foglie e di rami ma incapace di offrirsi in dono, di fruttificare per l'altro da sé. Esso simbolizza dunque l'antagonista sterile, quello che Cristo si trova di fronte nel suo cammino e che ha fatto la scelta opposta rispetto alla sua. Il *noi* a cui passa in modo repentino e inatteso il penultimo verso con "quando siamo smarriti", vero e proprio cuore del testo, indica come per Cristo l'albero muto rimandi al suo interlocutore possibile, all'immagine di quello che potrebbe essere lui stesso se scegliesse, come il mondo farisaico che gli sta intorno, l'"allontanamento dal calice", cioè di chiudersi in se stesso, in una condizione protetta di relativo benessere e sicurezza (le foglie, i rami), dimenticando la sua missione salvifica. E quello stesso *noi* indica come il medesimo dilemma valga per l'io poetico Jurij Živago e per l'autore Boris Pasternak, che in momenti difficili e decisivi dell'esistenza sono chiamati a sconfiggere l'insidioso nemico presente all'interno del loro essere, a rifiutare la parte più oscura del loro animo, la loro fragilità umana non ancora domata, per superare paure ed egoismi e aprirsi all'altro da sé.



Questo dell'acquisizione della forza e della capacità di condividere con gli altri, saldando la frattura tra l'individuale e il sociale e trasformando l'uomo in *comunità*, in grado di porsi come autentica integrazione e sintesi delle esigenze soggettive e di quelle della specie umana nel suo complesso, è un tema tipico della cultura russa della seconda metà dell'Ottocento e dei primi decenni del Novecento. Sotto questo aspetto Pasternak si presenta come l'erede di un movimen-

to spirituale che affonda le sue radici lontano, in una costante ricerca delle condizioni attraverso le quali l'individuo possa riuscire ad affrancarsi dalla dipendenza esterna dalla specie, a "internalizzare" la sua essenza sociale affermandosi quale totalità, quale persona. Questa è la prospettiva della vita per chi non voglia rimanere chiuso in un egoismo che, impedendogli di fruttificare per l'altro da sé, finisce anche col provocare la distruzione del soggetto medesimo: questa è la meta di chi ambisca a rimanere nell'eternità dell'esistenza mediante la sua partecipazione al tutto, cioè la sua identificazione, in quanto persona, con l'altra persona e con l'intero mondo di persone.

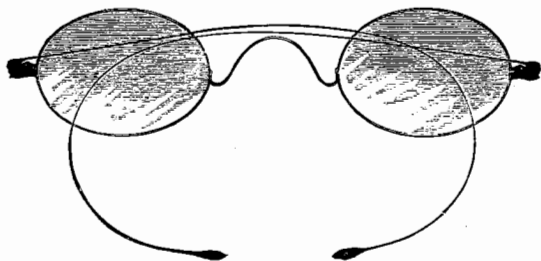
A porre questo tema in modo esplicito e originale al centro della propria riflessione è Nikolaj Fedorovič Fedorov (1828-1903). Singolare figura di pensatore solitario, prima maestro di scuola, quindi bibliotecario al museo Rumjancevskij (poi biblioteca Lenin) di Mosca, aveva l'abitudine di distribuire ai lettori della biblioteca, unitamente ai volumi richiesti, anche i propri manoscritti, che era molto restio a pubblicare. Dopo la sua morte V.A. Koževnikov e N.P. Peterson raccolsero e pubblicarono in due volumi, usciti il primo a Vernyi nel 1906 e il secondo a Mosca nel 1913, questi inediti, sotto il titolo generale di *Filosofia obščego dela. Stat'i, mysli i pis'ma* (Filosofia dell'impresa comune. Articoli, pensieri e lettere). L'idea di fondo di Fedorov è quella della "patrificazione" (*patrifikacija*) dell'universo, raggiunta attraverso il cosmizzarsi dell'uomo e l'umanizzarsi del cosmo. A questo stato ottimale si può pervenire mediante un processo di attivazione di tutte le energie presenti nell'universo medesimo, animato e guidato dall'energia privilegiata dell'uomo. A esso dovranno collaborare anche la scienza, la tecnica, l'industria, l'inurbamento e lo sviluppo delle città, cioè tutti i presupposti e le condizioni della modernizzazione, nell'ambito, però, di un progetto in cui essi vengano riformulati e revisionati, in modo da non essere più utilizzati ai fini dello sfruttamento della natura e degli uomini. La "patrificazione dell'universo", teorizzata da Fedorov, è dunque, un'utopia palingenetica, orientata verso l'annicchimento dell'esistente e il superamento della "civiltà moderna", in vista di un processo di liberazione, che sia conquista di una "compiuta saggezza positiva". L'uomo che vivrà in questa situazione ottimale compendierà in sé tutta la storia manifesta, tutte le conquiste materiali e concettuali realizzate. In lui saranno racchiu-

se tutta la scienza e tutta la cosmologia, e non solo sotto l'aspetto di forma di pensiero, ma in quella di apparato cosmico; e ciò gli conferirà la possibilità di essere un autentico cosmopolita, cioè di vivere legittimamente e felicemente ovunque. Alla realizzazione di questo grandioso programma collaboreranno gli uomini di tutte le generazioni, con una partecipazione all'impresa comune anche dei defunti, resa possibile dalla loro resurrezione attraverso il reperimento delle particelle dei loro corpi, che Fedorov paragona ai simboli, alle tessere di ospitalità del mondo antico, proponendo della materia un'immagine come di un mondo di tessere ospitali in attesa di ricomposizione in un progetto globale. In questo modo il tempo, costituito dalla serie delle generazioni, sarà accessibile alla percezione contemporaneamente in tutto l'universo, cioè apparirà tangibile nello spazio. Lo spazio è da lui considerato come il contenitore dei mondi la cui infinità ha senso soltanto come condizione per la coesistenza delle infinite generazioni resuscitate e come una realtà la cui vita autentica non può essere che il contemporaneo pulsare di tutti i suoi aspetti, sia di quelli sincronici (compresenza simultanea di tutte le energie dell'uomo), sia di quelli diacronici (collaborazione all'impresa comune di tutte le generazioni succedutesi nel tempo).

Particolarmente interessante e significativo è il riferimento alle tessere di ospitalità del mondo antico per illustrare come possa attuarsi il progetto globale di ricomposizione che costituisce il momento centrale dell'impresa comune. È esso è infatti la chiave del concetto di simbolo preso in senso originario, come sintesi di identità e differenza. Il taglio in seguito al quale si ha separazione di ciò che era originariamente unito e che produce appunto il segno di riconoscimento, costituito dalle due metà di un oggetto spezzato, è un'operazione che separa, ma nello stesso tempo unisce attraverso la precisa rispondenza dei bordi. Come osserva Sini, ciò che fa di un simbolo quel che esso è «è manifestamente la *fessura*: è la fessura che *sym-ballei*, che mette insieme. È essa che unisce distanziando e distanzia unificando. È in questo modo che le due metà sono lo *stesso* (anche se non l'eguale, come avrebbe detto Heidegger) [...] La fessura, dunque, è ciò che consente l'accostamento. Ma l'accostamento non è mai un'identificazione (lo stesso non è l'eguale). La fessura, che è nulla, però non si annulla [...] Non c'è una totalità (diciamo una "A" grande) che con-tiene

le sue due parti (le sue "a" piccole). Non c'è perché è appunto la fessura che lo fa: è lei che contiene. La totalità, la "A" grande, è un'ipotesi metafisica (e non necessaria) della fessura»³.

Assume così importanza primaria il tema della "barriera di contatto", che segna il punto di contatto e di separazione fra entità ed esseri diversi e genera la distinzione tra di loro, pur assicurando la possibilità del passaggio di elementi selezionati dall'uno all'altro. Se la persona è immediatamente alterità dentro di sé, e implicitamente e simultaneamente si riferisce all'altro come al suo *confine* esistenziale, il concetto di confine diventa la chiave per comprendere come si possa e si debba impostare la relazione tra l'io e il suo prossimo.



2. L'uomo è tutto e sempre "al confine"

E infatti nel suo *Piano di rifacimento del libro su Dostoevskij* Michail Bachtin, geniale erede e interprete della migliore tradizione della cultura russa, pone risolutamente tale questione al centro del suo campo di ricerca e ne fa la via d'accesso privilegiata a una autentica comprensione della visione artistica della vita della coscienza umana di Dostoevskij:

Non l'analisi della coscienza sotto forma di un io unico e unitario, ma analisi appunto dell'interazione di molte coscienze, non di molti uomini alla luce di una sola coscienza, ma appunto di molte coscienze dotate di uguali diritti e di pieno valore. Un'unica coscienza è priva di autosufficienza e non può esistere. Io prendo coscienza di me e divento me stesso, solo svelandomi per l'altro, attraverso l'altro e mediante l'altro. I più importanti atti che costituisco-

no l'autocoscienza sono determinati dal rapporto con l'altra coscienza (*col tu*). Il distacco, la disunione, il rinchiudersi in se stessi come causa principale della perdita di sé. Non quello che avviene all'interno, ma quello che avviene al *confine* della propria e dell'altrui coscienza, sulla *soglia*. È tutto ciò che è interiore non è autosufficiente, è rivolto in fuori, è dialogizzato, ogni esperienza interiore viene a trovarsi sul confine, s'incontra con altre, e in questo incontro pieno di tensione sta tutta la sua sostanza. È un grado superiore di socialità (non esteriore, non cosale, non interiore). In questo Dostoevskij si contrappone a tutta la cultura decadente e idealistica (individualistica), alla cultura della solitudine radicale e disperata. Egli afferma l'impossibilità della solitudine, l'illusorietà della solitudine. L'esistenza dell'uomo (sia quella esteriore che quella interiore) è una *profondissima comunicazione*. Essere significa *comunicare*. La morte assoluta (non essere) è impossibilità di essere uditi, di essere riconosciuti, di essere ricordati. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non ha un territorio interiore sovrano, ma è tutto e sempre al confine, e, guardando dentro di sé, egli guarda *negli occhi l'altro e con gli occhi dell'altro*⁴.

Questa consapevolezza dell'imprescindibilità del rapporto dialogico con il prossimo per penetrare nel mondo della coscienza, che non può pertanto essere compiutamente definito in base a sue autonome proprietà specifiche, in quanto è qualcosa di dinamico, che va continuamente riscoperto con l'evolversi della fitta e complessa *catena* delle relazioni che lo legano all'altro da sé, diventa per Bachtin la base metodologica della sua teoria della letteratura e dei meccanismi operanti nell'ambito artistico e culturale. E, ancora una volta, la categoria del confine come barriera di contatto che separa e, nello stesso tempo, pone in comunicazione reciproca i due mondi interessati occupa, in questa analisi, una funzione preminente. Ce lo dicono, in modo trasparente, le note conclusive che nel 1973 Bachtin aggiunse al suo saggio sul cronotopo del 1937:

Per quanto distinti fra loro siano il mondo raffigurante e quello raffigurato (nel romanzo), per quanto immancabile sia la presenza di un confine fra di loro, essi sono indissolubilmente legati e si trovano in un rapporto di costante azione reciproca, simile all'ininterrotto metabolismo fra l'organismo vivente e l'ambiente che lo circonda: finché l'organismo è vivo, esso non si fonde con questo ambiente, ma, se lo si stacca dall'ambiente, esso muore⁵.

Nel 1970, rispondendo a una richiesta della redazione del *Novyj Mir*, che si era rivolta a lui per sapere come valutasse lo stato degli studi letterari del tempo, Bachtin imposta il problema della lettura e dell'interpretazione del testo proprio secondo questa ottica:

Se non si può studiare la letteratura al di fuori di tutta la cultura di un'epoca — egli scrive — ancora più pernicioso è chiudere un fenomeno letterario nella sola epoca della sua creazione, cioè nell'epoca che le è contemporanea. Di solito noi cerchiamo di spiegare uno scrittore e le sue opere proprio in base al suo presente e al suo immediato passato (di solito nell'ambito dell'epoca come noi la intendiamo). Abbiamo paura di allontanarci troppo nel tempo dal fenomeno studiato. E invece l'opera affonda le sue radici nel lontano passato. Le grandi opere letterarie sono state preparate nei secoli e nell'epoca della loro creazione non si fa che cogliere i frutti maturi di un lungo e complesso processo di maturazione. Se cerchiamo di capire e spiegare un'opera soltanto partendo dalle condizioni della sua epoca, soltanto dalle condizioni del suo tempo immediato, non penetreremo mai nelle profondità dei suoi significati. Se ci si chiude dentro un'epoca, anche la vita futura dell'opera nei secoli successivi riesce incomprensibile e sembra un paradosso. Le opere spezzano le frontiere del loro tempo e vivono nei secoli, cioè nel *tempo grande* e spesso (e le grandi opere sempre) di una vita più intensa e piena che nell'età loro contemporanea [...] Nel corso della loro vita postuma esse si arricchiscono di nuovi significati, di nuovi sensi e, per così dire, sorpassano quello che erano all'epoca della loro creazione [...].

L'autore e i suoi contemporanei vedono, capiscono e valutano prima di tutto ciò che è più vicino al loro presente. L'autore è prigioniero della sua epoca, del suo presente. I tempi successivi lo liberano da questa prigionia e gli studi letterari sono chiamati ad aiutare questa liberazione.

Da quanto siamo venuti dicendo non deriva affatto che l'età contemporanea allo scrittore possa essere trascurata e che la sua opera possa essere lanciata nel passato o proiettata nel futuro. L'età contemporanea conserva tutto il suo enorme, e sotto molti aspetti, decisivo significato. L'analisi scientifica deve prendere le mosse da essa soltanto e nel suo ulteriore sviluppo deve continuamente verificarsi su di essa. L'opera letteraria, come abbiamo detto prima, si manifesta, prima di tutto, nell'unità differenziata della cultura dell'epoca della sua creazione, ma chiuderla in quest'epoca non si può: la sua pienezza si rivela soltanto nel *tempo grande* ⁶.

A partire da queste premesse il problema della comprensione di un'altra cultura viene trattato in termini di *dialogo* tra essa e la cul-

tura comprendente:

C'è un'idea molto tenace, ma unilaterale e quindi falsa, che per meglio comprendere un'altrui cultura ci si deve, per così dire, trasferire in essa e, dimenticata la propria, guardare il mondo con gli occhi di questa cultura altrui. Questa idea, come si è detto, è unilaterale. Certo, una certa immedesimazione nella cultura altrui, la possibilità di guardare il mondo coi suoi occhi è un momento necessario del processo della sua comprensione; ma se la comprensione si esaurisse in questo solo momento, essa sarebbe una semplice duplicazione e non porterebbe in sé nulla di nuovo e di arricchente. La *comprensione creativa* non rinuncia a sé, al proprio posto nel tempo, alla propria cultura e non dimentica nulla. Di grande momento per la comprensione è l'*extralocalità* del comprendente, il suo trovarsi fuori nel tempo, nello spazio, nella cultura rispetto a ciò che egli vuole creativamente comprendere. L'uomo non può veramente vedere e interpretare nel suo complesso neppure il proprio aspetto esteriore e non c'è specchio e fotografia che lo possa aiutare; il suo vero aspetto esteriore lo possono vedere e capire soltanto gli altri, grazie alla loro extralocalità spaziale e grazie al fatto di essere *altri*.

Nel campo della cultura l'*extralocalità* è la più possente leva per la comprensione. Una cultura altrui soltanto agli occhi di un'*altra* cultura si svela in un modo più completo e profondo (ma non in tutta la sua pienezza, perché verranno ancora altre culture che vedranno e capiranno ancora di più). Un senso svela le proprie profondità, se ci si incontra e entra in contatto con un altro, altrui senso: tra di essi comincia una sorta di *dialogo*, che supera la chiusura e l'unilateralità di questi sensi, di queste culture. Noi poniamo a un'altrui cultura nuove domande che essa non si poneva e cerchiamo in essa risposte a queste nostre domande e l'altrui cultura ci risponde, svelandoci i suoi nuovi aspetti, sue nuove profondità di senso. Senza *proprie* domande non si può capire creativamente nulla di ciò che è altro e altrui (ma, naturalmente, le domande devono essere serie, autentiche). Quando si ha questo incontro dialogico di due culture, esse non si fondono e non si confondono, e ognuna conserva la propria unità e la propria *aperta* totalità, ma entrambe si arricchiscono reciprocamente ⁷.

Quanto alla centralità che nell'elaborazione teorica complessiva di Bachtin ha l'idea di *confine*, le citazioni che potrebbero essere fatte sono innumerevoli. Mi limito ad alcune, particolarmente significative, in quanto percorrono tutto l'orizzonte della tematica affrontata da questo grande teorico della letteratura e appartengono a fasi diverse della sua attività. Nel 1924 egli scrive che la «sfera culturale non

ha un territorio interno, essa è tutta disposta ai confini, che passano dappertutto [...] Ogni atto culturale [...] distolto dai confini, perde terreno, diventa vuoto e borioso, degenera e muore»⁸. E ancora, la parola «sembra vivere al confine del contesto suo e di quello altrui» e «questa duplice vita è vissuta anche dalla replica di ogni dialogo reale»⁹. «L'evento di vita del testo, cioè la sua essenza originale, scorre sempre *lungo il confine di due coscienze, di due soggetti*»¹⁰. E nelle *Osservazioni conclusive*, aggiunte nel 1973 al saggio del 1937-38 *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, egli fornisce del confine tra due culture una descrizione in perfetta sintonia con la duplice funzione già ricordata:

Tra il mondo reale raffigurante e il mondo raffigurato nell'opera passa un confine netto e rigoroso. Non bisogna mai dimenticarlo, non bisogna confondere, come si faceva e ancora a volte si fa, il mondo raffigurato col mondo raffigurante (realismo ingenuo), l'autore-creatore dell'opera con l'autore-individuo (biografismo ingenuo), il ricrescente e rinnovante ascoltatore-lettore di diverse (e numerose) epoche con il passivo ascoltatore-lettore del proprio tempo (dogmatismo della comprensione e della valutazione). Le confusioni di questo tipo sono metodologicamente del tutto inammissibili. Ma non è neppure ammissibile che si concepisca questo confine rigoroso come assoluto e invalicabile (specificazionismo dogmatico e semplicistico)¹¹.

È stato in particolare Jurij M. Lotman a cogliere tutte le potenzialità di questo concetto di confine anche per quanto riguarda le teorie generali della cultura. In un saggio intitolato *La semiosfera*, egli osserva:

Il confine dello spazio semiotico non è un concetto astratto, ma un'importante posizione funzionale e strutturale, che determina la natura del suo meccanismo semiotico. Il confine è un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio interno della semiosfera e viceversa. Solo col suo aiuto la semiosfera può così realizzare contatti con la spazio extrasistemico e non semiotico.

Appena ci spostiamo nella sfera della semantica, dobbiamo appellarci alla realtà extrasemiotica. Non bisogna però dimenticare che essa diventa "realtà" per la semiosfera data soltanto nella misura in cui viene tradotta nel suo linguaggio. (Allo stesso modo le sostanze chimiche esterne possono essere assimilate dalla cellula soltanto se sono tradotte nelle strutture biochimiche che le sono

proprie. Entrambi i casi sono manifestazioni particolari della stessa legge). La funzione di ogni confine e pellicola — dalla membrana della cellula viva alla biosfera, intesa da Vernadskij come strato sottile che avvolge il nostro pianeta — e in particolare del confine della semiosfera, è quella di limitare la penetrazione e filtrare e trasformare ciò che è esterno in interno.

Questa funzione invariante si realizza ai vari livelli in modo diverso. A livello della semiosfera essa determina la separazione da ciò che è estraneo, la filtrazione delle comunicazioni esterne, la loro traduzione nel linguaggio della semiosfera, e inoltre la trasformazione delle non comunicazioni esterne in comunicazioni, cioè: la semiotizzazione e trasformazione in informazione di ciò che arriva dall'esterno. Da questo punto di vista tutti i meccanismi di traduzione, che sono addetti ai contatti con l'esterno, appartengono alla struttura della semiosfera.

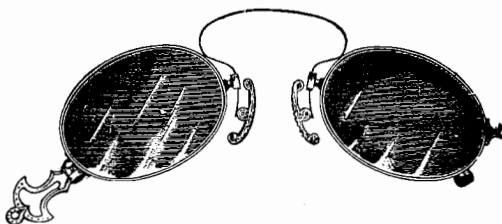
Nei casi in cui lo spazio culturale acquista carattere territoriale, il confine assume un senso spaziale nel significato elementare. Il confine conserva però anche in questo caso la funzione di meccanismo cuscinetto, che trasforma l'informazione in blocco di traduzione *sui generis*¹².

C'è un altro riferimento di Bachtin all'idea di confine e un altro uso di questo concetto che sono di particolare importanza ai fini della nostra analisi. Nel 1970, nella già citata risposta a una domanda della redazione del 'Novyi mir', egli osserva ancora:

Quando ci si abbandonava al gusto dell'eccessiva specificazione, si trascuravano i problemi del legame e della dipendenza reciproca dei diversi campi della cultura, spesso si dimenticava che i confini di questi campi non sono assoluti e che nelle varie epoche essi sono tracciati in diverso modo, non si teneva conto del fatto che la vita più intensa e produttiva della cultura si svolge proprio ai confini dei suoi singoli campi, e non dove e non quando questi campi si chiudono nella propria specificità¹³.

Quest'ultimo passo è di notevole interesse non solo perché esprime e riflette un'idea e una pratica effettiva della cultura come interrelazione costante e profonda tra campi differenti (in particolare tra i diversi territori della ricerca scientifica, e tra ciascuno di questi e la filosofia, la letteratura, l'arte) che è tipica dello "stile di pensiero" e della mentalità russi, ma perché, nel caso specifico, le stesse idee di Bachtin sono nate e si sono sviluppate, appunto, al confine tra vari ambiti di indagine. E il richiamare questi punti di riferimento che stan-

no a monte della sua opera, nel nostro caso, non è soltanto una curiosità di tipo storiografico, ma può aiutarci a comprendere e a evidenziare quanto diffuse e quanto radicate nel profondo fossero le idee relative all'esigenza che l'individuo non sia il "fico sterile" di cui parla Pasternak, ma sappia diventare una persona che si nutre costantemente del rapporto costitutivo con l'altro da sé.



3. Uno "schermo" tra l'uomo, il mondo e l'altro da sé: la dominante

È stato più volte notato come uno dei rarissimi casi in cui Bachtin (generalmente assai poco incline a citare la fonte di un'idea) si preoccupi di "certificare" personalmente la "paternità" di una sua impostazione è quando, negli anni 1937-'38, lavorando a quello che sarebbe poi diventato il saggio *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, ricorda di avere assistito a una conferenza sul cronotopo in biologia tenuta nell'estate del 1925 a Leningrado dal fisiologo Aleksej Alekseevič Uchtomskij (1875-1942).

Allievo ed erede di N.E. Vvedenskij e continuatore delle idee di I.M. Sečenov sul determinismo biologico e il carattere sistemico dell'attività del sistema nervoso centrale, Uchtomskij era, come Bachtin stesso, un nobile, discendente addirittura del principe di Suzdal' Vsevolod Grande Nilo: avviato dai genitori alla carriera militare, aveva compiuto gli studi medi presso il corpo dei Cadetti di Niznij Novgorod, ma si era presto reso conto di non essere fatto per la vita militare, e contro il valore della famiglia si era iscritto nel 1894 alla Sezione Letteraria dell'Accademia Teologica di Mosca, dove studiava già il fratello, futuro vescovo. È qui, in questi anni, che si viene operando quel-

l'originale confluenza di interessi filosofici e fisiologici che costituirà poi per sempre la caratteristica fondamentale della sua opera e che lo guiderà in tutta la ricerca scientifica successiva.

La sua formazione filosofica e religiosa lo portava a dare un'importanza centrale al problema delle relazioni interpersonali. Nel 1932 egli notava infatti in un suo quaderno di appunti che «solo la comunicazione reale con gli altri mi permette di conoscere l'autentico valore della mia vita e del mio pensiero». E proprio questo interesse lo indusse ad allontanarsi progressivamente dalla filosofia per addentrarsi nello studio concreto dei meccanismi di funzionamento del cervello. Nel 1898 scrive nel suo taccuino:

Siamo abituati a pensare che la fisiologia sia una scienza specialistica, necessaria al medico e inutile per l'elaborazione di una concezione del mondo. Ma non è vero. È ora di comprendere che la distinzione tra "corpo" e "anima" ha basi storiche (è un fatto culturale, diremmo noi oggi), e che il compito dell'"anima", consistente nell'elaborazione di una concezione del mondo, non può essere assolto senza una precisa conoscenza del "corpo", per cui la fisiologia va collocata alla base dello studio delle leggi della vita (in senso lato).

Passò quindi a studiare fisiologia all'Università di Pietroburgo, dove insegnava N.E. Vvedenskij, allievo di Sečenov e uno dei maggiori fisiologi russi, il quale era particolarmente impegnato nello studio dei meccanismi che regolano le reazioni dei tessuti organici agli stimoli ambientali ed era riuscito, grazie ai suoi esperimenti, a dimostrare che il sistema organico si modifica non soltanto per effetto degli stimoli esterni, ma anche nel corso del suo stesso processo di attività interna, e aveva introdotto per la prima volta nella fisiologia il concetto di tempo.

Uchtomskij riprende e approfondisce queste ricerche del maestro e cerca, in particolare, di comprendere le tappe del processo complessivo attraverso il quale l'organismo recepisce il mondo al fine di reagire a esso, processo che egli chiama *orientirovka v globinu chronotopa* (orientamento verso le profondità del cronotopo), proprio per sottolineare il fatto che esso presuppone l'elaborazione di un sistema di coordinate spazio-temporali. La ricostruzione di questo "orientamento verso le profondità del cronotopo" e l'analisi della interconnessione dei

rapporti spaziali e temporali erano appunto l'argomento della conferenza del 1925 a cui Bachtin ebbe occasione di assistere.

Nello sviluppare la propria teoria dei fenomeni psichici e del comportamento nel suo complesso, Uchtomskij trae spunto da un'indicazione di Johannes Reinke, che nella sua opera del 1899 *Die Welt als Tat* (Il mondo come fatto) parlava di forze formatrici indipendenti, che stanno alla base delle azioni umane, e che non derivano da energie né possono trasformarsi in esse, ma sono, tuttavia, "nocchieri delle energie", "demoni", nel senso che, pur non essendo controllate dalla coscienza, agiscono finalisticamente e presiedono alle funzioni degli organismi. Reinke aveva chiamato "dominanti" queste forze: e questo stesso termine, proprio negli anni in cui Reinke lo usava in un'accezione così marcatamente vitalistica, figurava, con tutt'altro significato, negli scritti di Richard Avenarius¹⁴. Quest'ultimo l'aveva utilizzato per spiegare l'affermarsi della costante tendenza alla *deproblematizzazione* che caratterizza il comportamento teoretico in generale, anche nell'ambito di quella particolare forma di esso che è il conoscere, e che si manifesta sotto forma di un bisogno di acquietamento, soddisfazione e liberazione che l'uomo prova quando si trova di fronte al sopraggiungere di qualche fattore nuovo che rende problematica una maniera consueta di vedere o di agire. Ne nasce uno sforzo di soppressione dell'inquietudine, attraverso l'eliminazione o comunque il controllo dell'oscillazione e della variazione, che assume una delle seguenti forme:

1) si può cercare di ricondurre un "ignoto" qualunque a un "noto" analogo;

2) si può provare a trasformare l'incerto nel certo, l'insolito nel familiare, sfruttando l'assuefazione che, col tempo, si determina grazie alla frequenza con cui ricorre il valore, originariamente sentito come "diverso" o "divergente";

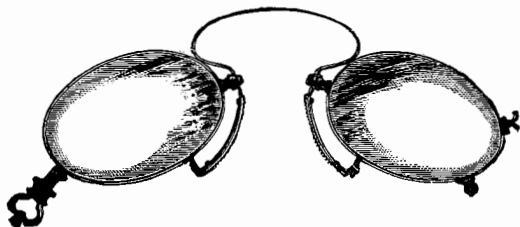
3) infine, si può tentare di attenuare e smorzare il carattere inquietante di una cosa o di un'idea, orientando altrove l'interesse e condannando quindi alla marginalità tutto ciò che è fonte di dubbio e di contraddizione.

È appunto questa costante tendenza alla deproblematizzazione che secondo Avenarius spiega, come si è detto, lo sviluppo delle "dominanti", cioè di orientamenti che mirano ad assegnare a determinati

punti di vista e concetti abituali una funzione duratura e a fare acquisire a essi, in modo stabile, la caratteristica di capisaldi della conoscenza. Esse dunque possono essere considerate la risposta allo smarrimento di fronte al quale l'uomo si trova in seguito alla trasformazione di un valore consolidato in un altro, sentito come "diverso" e "contraddittorio". Il bisogno di superare il conseguente stato di incertezza spinge alla ricerca di valori, criteri e leggi che, caratterizzandosi di nuovo come "noti", "sicuri", "veri", eliminino l'oscillazione e l'inquietudine che la variazione ha determinato.

Uchtomskij si riferisce, in parte, a questa accezione del termine "dominante", che però viene da lui collocato all'interno di un quadro teorico assai diverso da quello di Avenarius. In particolare egli si preoccupa di trovare la base fisiologica della ricerca della stabilità e dell'equilibrio, di cui parla l'autore della *Critica dell'esperienza pura*, e parla della dominante come di un focolaio di eccitazione nel sistema nervoso centrale, che determina le reazioni dell'organismo agli stimoli esterni e interni. Il centro nervoso (o il gruppo di centri nervosi) dominante possiede un'elevata eccitabilità, accompagnata da un notevole grado di inerzia, vale a dire dalla capacità di mantenere questo stato anche quando lo stimolo iniziale cessa il proprio effetto attivante. Sommando in sé l'eccitazione relativamente debole degli altri centri nervosi, la dominante se ne serve per rafforzare se stessa e nel contempo per inibire gli altri centri: in questo modo garantisce le coordinazioni degli sforzi dell'organismo in un'unica direzione e annulla gli eventuali elementi di disturbo. Ai livelli più bassi del sistema nervoso la dominante si manifesta come disponibilità di un dato organo a essere sempre pronto a entrare in azione e come capacità di conservare a lungo questo stato di all'erta. Risalendo invece agli stadi superiori, ci si trova di fronte alla dominante corticale che costituisce la base fisiologica di tutta una serie di fenomeni psichici, tra cui, per esempio, l'attenzione, la memoria, l'attività logica, l'emotività. La possibilità di concentrare l'attenzione su determinati oggetti e la selettività dell'apprendimento sono così fisiologicamente determinate dalle caratteristiche della dominante, che è una costellazione che lavora a un determinato ritmo, ottimale per certe condizioni, e che è in grado di rinforzare la sua capacità di eccitazione con impulsi costanti. Contemporaneamente, in rapporto con questo incremento di eccitazione, esso è in

grado di inibire gli altri riflessi presenti nella terminazione comune della via nervosa. In questo modo, attraverso l'inibizione degli altri centri, si determina la selettività dell'apprendimento: e d'altra parte si ha una concentrazione dell'attenzione, favorita dagli stimoli di media intensità.



La dominante viene così configurandosi come la struttura fondamentale del comportamento umano: ma essa è anche qualcosa di più, in quanto «ciascuno di noi può rilevare, attraverso l'introspezione, che quando essa è presente, si accentua in modo rilevante la capacità di cogliere e osservare determinati aspetti della realtà e, nel contempo, cresce l'insensibilità per altre caratteristiche dell'ambiente. In questo senso la dominante può essere considerata non soltanto il presupposto fisiologico del comportamento, ma anche il presupposto fisiologico dell'osservazione»¹⁵.

L'inerzia che, come si è detto, caratterizza l'attività della dominante è, per un certo verso, funzionale allo sviluppo e al rafforzamento del comportamento sistematico e razionale, in quanto è appunto ad essa che si devono la costante prevalenza di un meccanismo su tutti gli altri possibili e la nascita, strettamente connessa a questo prolungato predominio, di un principio organizzatore della vita intellettuale. Ma essa può altresì, per un altro verso, condurre al cristallizzarsi di una struttura rigida, che può impedire a chi ne sia prigioniero di aprirsi verso l'esterno:

Per il fatto stesso che io sono proteso ad agire in una determinata direzione e che il lavoro del mio apparato di riflessi è polarizzato in un determinato sen-

so, in me risultano come schiacciati e trasformati i riflessi rispetto a molti fenomeni in corso, cui avrei reagito in tutt'altro modo in altre circostanze, più equilibrate [...] In ogni momento della nostra attività enormi settori di realtà viva e irripetibile ci passano accanto inosservati e senza lasciare traccia alcuna soltanto perché le nostre dominanti erano concentrate altrove. In questo senso esse si frappongono tra noi e la realtà. Il colorito generale che assumono per noi il mondo e le persone è determinato in grandissima misura da come sono le nostre dominanti e da come siamo noi stessi. Uno scienziato che lavora tranquillamente nel suo laboratorio ed è dotato di grande stabilità e pacatezza, che è pienamente soddisfatto del suo stato di isolamento, tenderà a descrivere il mondo come un flusso quieto e armonico e, ancor meglio, come un cristallo nella sua stabilità infinita, e considererà, presumibilmente, gli uomini un elemento di disturbo, la cui presenza compromette questa quiete così ardentemente desiderata. L'uomo d'affari, d'altro canto, vedrà nel mondo e nella storia soltanto un ambiente appositamente predisposto per le sue operazioni commerciali e finanziarie [...] La dominante è sempre unilaterale, e lo è in misura tanto maggiore, quanto più essa viene espressa. Ecco perché nella storia della scienza si verifica un fenomeno tanto tipico, quale il periodico succedersi di teorie astratte differenti, seguito poi dal ritorno a itinerari che sembravano abbandonati per sempre [...] Due astrazioni contrapposte sono correlative e si richiamano a vicenda ¹⁶.

Il rimedio a questa unilateralità della dominante non può consistere nel tentativo di estirparla dalla nostra realtà fisiologica e psichica, in quanto «in un sistema nervoso normale è difficile pensare a uno stato che sia caratterizzato dall'assenza completa di una qualunque dominante» ¹⁷. La strada da seguire è invece un'altra:

Per non essere vittima di una dominante, bisogna riuscire a esercitare il proprio dominio su di essa. Quello che occorre è essere capaci di subordinare quanto più possibile le proprie dominanti e di guidarle secondo un disegno strategico ben preciso ¹⁸.

La gamma delle possibili relazioni intercorrenti tra gli uomini e le loro dominanti è costituita da uno spettro molto ampio di alternative, ai cui estremi stanno, da una parte, l'autismo, e, dall'altra, la massima disponibilità nei confronti dell'esterno, sia che si presenti sotto l'aspetto di cose o idee, sia che assuma le sembianze delle persone nelle quali ci si imbatte. E dunque l'analisi di questo problema specifica-

mente fisiologico pone Uchtomskij di fronte allo stesso problema di cui parlano Pasternak e Bachtin, e cioè l'alternativa tra l'interlocutore sterile e la persona capace della massima disponibilità nei confronti dell'altro da sé.

Un poeta rinchiuso in se stesso, uno scienziato o un pescatore che anteponga alla realtà il proprio mondo interiore, un soggetto incline a prestare attenzione solo a se stesso e a isolarsi sin dall'inizio dall'ambiente circostante, incapace di stabilire il minimo contatto con esso, saranno individui in qualche modo predeterminati e predestinati nella loro attività e creatività. Nelle biografie delle persone con queste caratteristiche ci sono esempi ricorrenti di ripetizione ossessiva di un medesimo *modus operandi*, di uno stesso copione, a volte molto complesso, che essi recitano sempre allo stesso modo, in maniera tormentosa anche per loro stessi al solo fine di esaltare e di far trionfare la tendenza autistica di fondo che li caratterizza, nonostante che all'esterno l'ambiente storico in cui sono immersi sia inesauribile nella sua sovrabbondanza e nel proporre continue novità. In loro agisce in modo monotono una dominante stazionaria, che funge da nido, attorno a cui si concentrano tutta la restante attività, il comportamento nel suo complesso e la creatività nella sua interezza. Allo stesso modo uno scienziato dalla mentalità scolastica, che non è capace in alcun modo di liberarsi dalle teorie che gli sono state a suo tempo inculcate, cercherà di applicare ovunque, a proposito e a sproposito, il suo punto di vista preferito e di far rientrare a tutti i costi in esso, deformandoli, i fatti vivi nel loro significato concreto. Informazioni inedite e persone diverse non gli dicono mai nulla di nuovo. Egli è stordito e accecato dalla propria teoria. Con quanta frequenza, tra i ricercatori di professione, ci si imbatte in caratteri di questo genere: povertà e unilateralità di pensiero, natura statica e fissa di esso!¹⁹

All'estremo opposto sta la situazione di chi cerca di

accostarsi alle persone che incontra quanto più possibile senza astrazioni, in modo da essere in grado di ascoltare ogni uomo, di assumerlo nella sua concretezza, indipendentemente dalle proprie teorie, dai propri presupposti e precetti. Bisogna imboccare questa via, porsi senza tentennamenti un compito di questo genere, sperimentare, potrei dire, una dominante di questo tipo e poi cercare di rimanere ancorati a essa e di svilupparla incessantemente in se stessi per poi riuscire, magari in un futuro lontano, a farne il principio base del proprio comportamento, senza sforzi eccessivi e in modo relativamente spontaneo [...] L'uomo si trova costantemente al *confine* tra i propri schemi

astratti e la realtà che scorre di continuo, la realtà della natura, in primo luogo, e quella costituita dalle persone reali che vivono accanto a lui, in secondo luogo. Ed ecco, la capacità di non rimanere ancorato ai propri schemi e di essere pronto in ogni momento ad anteporre a essi la realtà vivente, la capacità, cioè, di entrare concretamente in contatto con ogni singolo uomo, di penetrare nel suo guscio, di comprendere i suoi punti di partenza, che lo condizionano, di capire le sue dominanti, di far proprio il suo punto di vista: questo è l'obiettivo che ci si deve porre [...] Soltanto laddove si afferma una dominante orientata verso l'altro (*dominanta na lica drugich*) può essere effettivamente e per la prima volta superata la maledizione del rapporto individualistico con la vita, della concezione individualistica del mondo, di una scienza imperniata sull'individualità. Perché soltanto quando ciascuno di noi sarà capace di superare da sé il proprio individualismo e il proprio egocentrismo si schiederà finalmente per lui la possibilità di accedere al volto e alla personalità dell'altro, del suo prossimo. E solo a partire da questo momento egli si sarà conquistato il diritto di essere trattato come una persona e si sarà meritato questo trattamento ²⁰.

Come si vede il problema di fondo nel quale Uchtomskij si imbatte, è il medesimo di Bachtin: anche qui, inoltre, abbiamo la presenza tutt'altro che incidentale della categoria di confine come chiave di accesso alla questione del rapporto tra l'uomo e il mondo, da una parte, e tra un individuo e il suo prossimo, dall'altra. E, infine, anche Uchtomskij, come Bachtin, ritiene che indicazioni preziose per porre e affrontare nel modo giusto il tema con il quale ci si misura ci vengano dall'opera di Dostoevskij. È quanto egli stesso ci dice nei suoi quaderni di appunti e di tracce preparatorie delle lezioni, custoditi nell'Archivio dell'Accademia delle scienze russa, a cui fa riferimento V.M. Merkulov in un saggio intitolato *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo* (L'influenza di F.M. Dostoevskij sulle ricerche creative di A.A. Uchtomskij). In uno di questi appunti, datato ottobre 1896, troviamo la spiegazione di questo riferimento all'opera di uno scrittore nel tentativo di trarre, dalle sue pagine, idee e spunti preziosi per la propria attività di ricerca scientifica:

Nella vita spirituale ciò che sorprende è il verificarsi di trasformazioni e transizioni di stati, che risultano incomprensibili e persino impercettibili per la ragione che riflette e che sono accessibili solo allo spirito poetico, in quanto in genere vanno al di là di ogni immaginazione. È chiaro quanto sia attraente

e produttivo ai fini scientifici riuscire a assumere tutta questa varietà infinita di fenomeni e a darne una spiegazione che faccia riferimento alla vita materiale ²¹.

È soprattutto ne *I fratelli Karamazov* che, secondo Uchtomskij, Dostoevskij manifesta in modo chiaro la capacità di cogliere i processi psichici più labili e impalpabili e di fissare gli elementi a partire dai quali può essere intrapresa e attuata un'efficace opera di esplicazione di essi. In questo romanzo, a suo giudizio, l'autore attua veri e propri "esperimenti mentali" con i suoi personaggi, che vengono posti in una situazione di tensione insopportabile, tra tormenti patologici del pensiero e della mente, che provocano una disgregazione quasi completa dei loro stati d'animo e delle loro menti, fino a che non emerge una "luce", come la chiama lo stesso Dostoevskij, un lampo, spesso tremendo e orribile, in forza del quale, come egli racconta di Dmitrij Karamazov, «i frammenti di idee gli si unirono insieme, le sensazioni gli si fusero tra loro, e tutto gli sfavillò [appunto] di luce» ²².

L'idea della dominante è già racchiusa qui, in questa geniale intuizione poetica che porta a stabilire una tensione tra le situazioni limite in cui la mente è al massimo della disgregazione e quelle, che si situano all'estremo opposto, in cui essa si trova invece sotto il ferreo dominio di un'idea guida che ne incanala i percorsi in modo deterministico e quasi automatico. Dostoevskij fornisce efficaci descrizioni dell'una e dell'altra situazione e di tutta una gamma di stati intermedi tra l'una e l'altra. Così, per limitarci alla sola caratterizzazione degli estremi, egli descrive Alëša che esce dalla casa del padre «in uno stato d'animo sconcertato e oppresso [...] La sua mente è anch'essa frantumata e dispersa e, nello stesso tempo, era lui il primo a sentire che aveva paura di radunare il disperso e di estrarre un'idea generale da tutte le tormentose contraddizioni vissute da lui in questa giornata» ²³.

Dall'altro lato, egli dice dello stesso Alëša che esce dal convento dopo la morte dello starec Zosima:

acquistava la sensazione netta, e quasi tangibile, d'un qualche cosa — solido e incrollabile come la volta dei cieli — che venisse a calargli nell'anima. Non so quale (per così dire) *idea-madre prendesse possesso della sua mente* — possesso per tutta la vita, per l'eternità. Quand'era caduto a terra, era un debole

fanciullo, e ora se ne levava lottatore robusto per tutta la vita: e se ne rese conto e n'ebbe la percezione di colpo, appunto in quel momento di tripudio ²⁴.

Queste idee-madri si può dire siano l'autentico oggetto dell'analisi e della rappresentazione di Dostoevskij, i cui personaggi, secondo una felice espressione di Mirskij, con tutta la loro enorme vitalità e individualità non sono, spesso, «altro che atomi caricati con l'elettricità delle idee» ²⁵. Proprio per questo, la galleria dei ritratti dostoevskiani offre un vasto e ricco campionario delle idee forza, dei tratti caratteristici essenziali che sono alla base dei comportamenti umani. Ciò spiega l'interesse tutto particolare con il quale Uchtomskij legge Dostoevskij e la sua convinzione di poter trarre dai suoi personaggi elementi atti a tratteggiare le proprietà fondamentali delle dominanti.



4. *Il sosia e l'egocentrismo*

Si è visto come, per Uchtomskij, la gamma delle possibili relazioni intercorrenti tra l'uomo e il suo prossimo sia costituita da uno spettro molto ampio di alternative, ai cui estremi stanno, da un parte, l'egocentrismo, e dall'altra, la massima disponibilità e apertura nei confronti del prossimo. Di questi tipi psicologici e delle corrispondenti dominanti, a giudizio del fisiologo russo, Dostoevskij ha fornito, nelle sue opere, descrizioni precise ed efficaci. L'egocentrismo, per esempio, è alla base di uno dei suoi romanzi giovanili: *Il sosia*, del 1846. Questo tema viene poi ripreso e approfondito dallo scrittore nella sua attività successiva e compare in forma molto netta e precisa anche nella sua ultima opera: *I fratelli Karamazov*. Nel 1918, in una lettera indirizzata a V.A. Platovnaja, Uchtomskij scrive:

A proposito, avete letto *Il sosia* di Dostoevskij? Strano racconto del periodo giovanile della sua attività di scrittore! Ho letto da poco, non senza meraviglia, nei diari di Dostoevskij che quello trattato in questo racconto è uno dei temi fondamentali per lui, quello di cui aveva iniziato a occuparsi sin dall'inizio della sua opera e al quale tornò più volte, ma che, per la sua estrema difficoltà, quasi non gli era riuscito di svolgere [...] Ho cominciato da molto, sin da quando avevo vent'anni, a pensare a quale fosse la radice del problema che tormentava Dostoevskij. E ora mi sembra che, a poco a poco, la soluzione sia venuta a galla. Sapete che non c'è, forse, per l'uomo cosa più difficile che liberarsi dal 'sosia', dalla tendenza automatica a vedere in ogni passante se stesso, i propri vizi, i propri difetti, la propria segreta mostruosità; ma più difficile ancora è liberarsi dalla costante compagnia del proprio sosia. Solo nel momento in cui si riesce a farlo si apre via libera verso l'interlocutore. Per la prima volta allora ci si apre la mente e il cuore, per ascoltare sul serio di che cosa vive in sé l'uomo che incontriamo. Un cuore aperto e intelligente e un udito sensibile colgono e comprendono nell'altro ciò che a lui stesso risultava incomprensibile, quella parte sconosciuta di lui che lo tormentava in modo sordo, salendo da un punto sconosciuto delle viscere. Gli uomini accorrono allora a migliaia da ogni parte per incontrare questa persona capace di comprendere gli altri, per entrare in comunicazione con questo interlocutore, che ha imparato a vedere e ad ascoltare colui nel quale si imbatte al di là del proprio 'sosia', ormai soggiogato e respinto”²⁶.

Tredici anni dopo, in una lettera a F.G. Ginzburg, Uchtomskij riprende questo tema e si mostra in grado di apprezzarne con maggior precisione le implicazioni sul piano fisiologico e psicologico:

Io penso che anche a Voi risulti chiaro ciò che io ho potuto comprendere grazie a una più attenta lettura delle avventure del signor Goljädkin. Alla fin fine questo racconto di Dostoevskij altro non è che un trattato filosofico-psichiatrico sul solipsismo e sull'autoaffermazione come tratti fondamentali di un tipico rappresentante della cultura europea. A mio parere ciò che l'autore intende mostrare e farci capire è che l'isolamento di principio e l'egocentrismo razionalistico comportano, come diretta conseguenza, un continuo inseguimento della propria immagine: ovunque l'uomo guardi, in chiunque s'imbatta, è in ogni caso condannato a vedere se stesso, perché si è ormai abituato a vedere tutto attraverso se medesimo [...] Dostoevskij di proposito, almeno così ritengo, raffigura, come veicolo di questo enorme problema dell'affermazione di sé, un uomo insignificante, un piccolo burocrate. Con questa sua scelta l'autore intende sottolineare che il nocciolo della questione non sta in qualche

attitudine 'grandiosa' dell'uomo, tale da indurlo al 'napoleonismo' e al 'demonismo'. Egli vuole invece rilevare come ogni uomo europeo, anche il più insignificante sotto il profilo delle attitudini naturali e delle qualità, porti, inevitabilmente, in sé il germe della 'mania di grandezza', perché è contagiato dal desiderio ossessivo dell'autoaffermazione, con la nefasta incapacità, che esso comporta, di vedere nelle persone che lo circondano qualcosa che non sia il semplice equivalente di se medesimo [...] È stato proprio questo racconto a darmi la possibilità di formulare la *legge dell'interlocutore meritato*, corrispondente, cioè, ai meriti di ciascuno e degno di lui, come uno dei fattori costanti che accompagnano necessariamente l'uomo in tutto il suo cammino. Per il solipsista l'interlocutore meritato è sempre e soltanto se stesso, la propria immagine, dalla quale non si può mai staccare né nascondere. Per l'uomo semplice e schietto l'interlocutore meritato è invece ogni persona che incontra, ogni essere in cui si imbatte, che si rivela proprio tale, quale egli lo ha meritato per sé: buono per il buono, malvagio per il malvagio, affettuoso con chi lo è a sua volta. In questo caso l'uomo dimostra di essere una forza potente, capace di educare sia gli altri, sia se medesimo²⁷.

La rigida chiusura del signor Goljàdkin nella cerchia della propria dominante, che funge da superficie riflettente che ripropone, ovunque, la presenza dell'immagine raddoppiata del protagonista, di un suo *alter ego* che minaccia di usurparne l'identità, viene rappresentata da Dostoevskij attraverso una deformazione percettiva, in forza della quale il piccolo burocrate vede ovunque specchi: «Nella porta, che finora il nostro eroe aveva preso per uno specchio, come certe volte gli accadeva, era apparso *lui*»²⁸, il suo doppio.

È la stessa deformazione che lo spinge a concentrarsi in modo pressoché esclusivo su ogni genere di superficie riflettente, anche la più piccola e insignificante:

Il signor Goljàdkin scoperse che gli stivali di sua eccellenza non erano affatto rotti, ma semplicemente mandavano un fortissimo riflesso, fenomeno che si spiegava bene con il fatto che gli stivali erano verniciati e brillavano. 'Questo si chiama *lume*', pensò il nostro eroe, 'e quest'impressione si usa specie fra gli artisti, nei loro studi; in altri luoghi, invece, questo riflesso si chiama *alone luminoso*'²⁹.

Ma è soprattutto il linguaggio del protagonista a tradire, a denunciare sin dall'inizio del racconto, questa incapacità di uscire da se

stesso, di andare oltre la cerchia delle proprie rappresentazioni soggettive. Si tratta di un linguaggio costruito attorno alla ripetizione ossessiva di nomi e a continui riferimenti al contesto linguistico attraverso il massiccio uso di elementi *endoforici* (quegli elementi, cioè, che vengono introdotti nell'universo per via esclusivamente linguistica e che attuano quella che viene chiamata la "denotazione mediata anaforicamente") e singolarmente povero di riferimenti al contesto extralinguistico, cioè di quegli elementi chiamati *esoforici*, che presuppongono l'accompagnamento di un gesto ostensivo. Nel discorso del signor Goljädkin si ha cioè un'assoluta priorità dell'informazione linguistica sul rinvio extralinguistico; le espressioni con denotazione mediata deitticamente (attuata cioè con l'ausilio dell'ostensione) sono costantemente reinterpretate in termini di quella che può essere chiamata localizzazione nell'universo di discorso, e ciò comporta la progressiva compressione dello spazio occupato dal riferimento a un effettivo scenario spazio-temporale, cioè a concreti contenuti d'esperienza. Anche il linguaggio diventa, così, uno specchio, che non è in relazione con qualcosa di esterno a esso, bensì con l'*immagine* che di questo "qualcosa" (qualunque cosa sia: la realtà, l'esperienza percettiva, il comportamento o il linguaggio di un altro) viene fornita dalle parole che a esso si riferiscono e da ciò che esse ne dicono. Sintomatico può essere considerato il discorso con il quale, all'inizio del romanzo, il signor Goljädkin si presenta al suo medico curante, Krestjån Ivanovič Rutenspitz:

'Io, Krestjån Ivanovič, amo la tranquillità... In casa ci siamo solamente io e Petruška... voglio dire il mio domestico, Krestjån Ivanovic. Voglio dire, Krestjån Ivanovič, che io vado per la mia strada, una strada particolare, Krestjån Ivanovič. Io me ne sto per conto mio e per quanto mi sembra, non dipendo da nessuno. Io, Krestjån Ivanovič, esco anche a passeggio' ³⁰.

Sul tema del sosia e del raddoppiamento dell'Io Dostoevskij, come si è avuto modo di accennare, torna ne *I fratelli Karamazov*. Qui Ivan Karamazov, ancora sconvolto dal colloquio durante il quale Smerdjakov gli ha rivelato di essere l'assassino del padre e di aver compiuto il delitto sentendosi sottilmente istigato da lui, riceve la visita del diavolo, al quale grida furente:

‘Neanche un istante ti riconosco per una verità reale! Tu sei una menzogna, tu sei una mia malattia, tu sei un fantasma. Soltanto non so come fare a distruggerti, e vedo ch’è necessario che io per un po’ ti sopporti. Tu sei una mia allucinazione. Sei un’incarnazione di me stesso, ma d’una parte sola di me stesso... dei miei pensieri, dei miei sentimenti, ma solo di quelli più ripugnanti e più stupidi. Da questo lato potresti anche riuscirmi interessante, se io avessi tempo di trattenermi con te [...]’

Il diavolo, tranquillo, replica:

‘Ammettiamo ch’io sia una tua allucinazione: ma, appunto come in un incubo, dico cose originali, cose che a te non son mai venute in mente finora, di modo che faccio ben altro che ripetere semplicemente i tuoi pensieri, pur restando soltanto un tuo incubo e nulla più’.

Più tardi, raccontando il colloquio con il misterioso visitatore al fratello Alëša, Ivan osserva:

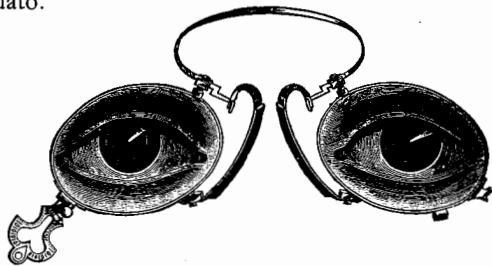
‘È un grandissimo imbecille, quello lì; ma questa è la sua superiorità. È astuto, bestialmente astuto: sapeva da che parte prendermi, per farmi andar sulle furie. Ha continuato a schernirmi dicendo che gli prestavo fede, e in questo modo è venuto a capo che gli dessi ascolto. M’ha giocato come un bambino. Però m’ha detto pure molte verità. Io non mi sarei mai detto certe cose... Sai, Alëša, sai’, con serietà profonda e in tono di confidenza soggiunse Ivan, ‘io sarei molto contento, se lui realmente fosse *lui*, e non già me stesso’³¹.

In questo caso, come si può facilmente notare, il rapporto tra l’io e il suo doppio è notevolmente più articolato e complesso dell’analogia situazione rappresentata nel *Sosia*. Il tema è qui trattato in tutte le sue gradazioni e configurazioni: e, ciò che più conta, la suddivisione dell’io non genera il perpetuo ritorno dell’uguale, la ripetizione degli stessi tratti del volto, degli stessi caratteri, della stessa conoscenza, degli stessi sentimenti ed esperienze. Si è invece di fronte a un vero dialogo, a uno scambio, cioè caratterizzato dalla combinazione congiunta dell’omogeneità (lo sdoppiamento dell’uno) e dell’eterogeneità (l’affiorare di cose originali, di pensieri nuovi e diversi), dell’identità e della differenza strutturale. Le parti, l’una delle quali è l’immagine speculare dell’altra, vengono, appunto, trattate come *forme enantio-*

morfe, cioè come forme caratterizzate dall'assenza di centro e di piani di simmetria e che non sono congruenti fra loro, ossia non sono ricopribili nello spazio per rotazione. La presenza di queste forme, nelle quali i piani di simmetria si neutralizzano e non si manifestano, mentre quelli asimmetrici diventano il segno strutturale fondamentale, fa emergere quel tipo di *differenza* gravida di correlazioni e nessi, diversa sia dalla pura e semplice identità, che renderebbe il dialogo inutile e fittizio, sia dalla differenza assoluta, cioè dalla incommensurabilità degli ambiti coinvolti, che lo renderebbe impossibile. Il sosia, il doppio, pone l'uomo di fronte a uno specchio che questa volta non restituisce una copia conforme all'originale, del tutto identico a esso, ma una sua immagine riflessa, che contiene non trascurabili elementi di novità, in quanto è specularmente uguale all'originale medesimo, ma risulta disuguale se viene a esso sovrapposta.

Attraverso il rapporto con la sua immagine sdoppiata, oggetto della sua allucinazione, Ivan viene così costretto a confrontarsi con le cose che, senza l'intervento di questa proiezione di sé all'esterno, al di fuori dei confini del proprio corpo, non si sarebbe mai detto e non avrebbe mai riconosciuto come proprie: e per questo, colpito dall'amara verità di fronte alla quale viene messo, Ivan dice al fratello che sarebbe molto contento se lui, il diavolo, fosse realmente *lui*, e non già se medesimo.

Il tema del doppio e del sosia, da rappresentazione di una dominante egocentrica, centrata esclusivamente sulla propria persona e orientata e diretta costantemente verso questa, quale era nel romanzo del 1846, secondo l'interpretazione che ne propone Uchtomskij, diventa quindi nei *Fratelli Karamazov* espressione del problema del riconoscimento, da parte dell'uomo, dell'essenza più profonda del proprio io e dell'itinerario attraverso il quale questo riconoscimento può essere attuato.



5. *La dominante orientata verso il prossimo*

Anche della dominante che si trova all'estremo opposto rispetto a quello di chi è malato di solipsismo Uchtomskij trova una caratterizzazione convincente ed efficace in Dostoevskij. Particolarmente preziose, per tratteggiare le peculiarità fondamentali di quella che chiama, come si è visto, dominante orientata verso l'altro da sé, gli paiono queste parole del visitatore misterioso, che nei *Fratelli Karamazov* si reca da Zosima dopo il duello fatale, parole che il fisiologo russo annota negli appunti per le sue lezioni:

Ogni avvenimento ha la sua legge. Si tratta d'un fatto spirituale, psicologico. Per rifare a nuovo il mondo, bisogna che gli uomini stessi, nella sfera psichica, compiano un rivolgimento in una nuova direzione. Finché tu non ti sarai fatto realmente fratello ad ognuno, non s'instaurerà la fratellanza ³².

E sempre negli appunti per le lezioni del 1927-28 figura un'annotazione che testimonia il particolare interesse di Uchtomskij per questo romanzo di Dostoevskij in relazione alle sue riflessioni in campo fisiologico:

Il mio problema di partenza, il mio compito iniziale e il mio obiettivo consistono nel cercare di comprendere come si formi la modalità di percezione dello "starec" Zosima. Mi sono reso conto che si tratta di un'attitudine percettiva elaborata con un intenso sforzo fisico, frutto della capacità di trattare il mondo alla stregua di un interlocutore stimato, amato, intimo. Si tratta di uno stile di percezione molto difficile da realizzarsi, che esige una continua tensione e un prolungato processo di apprendimento e che può essere mantenuto soltanto in virtù di uno sforzo costante, di una continua autodisciplina, di un'attenta sorveglianza della propria coscienza. Esso è, però, particolarmente prezioso per la società: gli individui si attaccano alla persona che è in possesso di queste caratteristiche per il fatto, evidentemente, che un uomo capace di porre in essere un atteggiamento del genere risulta eccezionalmente sensibile, comprensivo verso la vita e i problemi degli altri, riesce a entrare facilmente nell'ottica delle concezioni del mondo altrui e a essere partecipe delle afflizioni di coloro che incontra. Un uomo di questo tipo è il meno chiuso in se stesso che si possa immaginare, è quello che confida nel minor grado possibile in se stesso e nella propria infallibilità. Esso è anzi abituato a rimettersi in discussione di continuo e a criticarsi in profondità. Per questa ragione

è umile nel suo intimo e non critica gli altri, almeno finché essi non chiedono il suo aiuto per riuscire a far fronte alle loro disgrazie. Se li critica, lo fa come un medico che si preoccupa di guarire la malattia dell'infelice che è ricorso alle sue cure³³.

In questa stessa ottica, e avendo di mira i medesimi problemi generali, Uchtomskij esamina le figure degli altri personaggi dei *Fratelli Karamazov*:

Fëdor Pavlovič, Mitja e Alëša rappresentano tre mondi isolati e chiusi in se stessi: a ognuno di essi corrisponde il proprio mondo particolare con le pretese che comporta e, di conseguenza, ognuno ha la sua specifica infelicità, il proprio vizio, che inibisce ogni possibilità di vivere e di comunicare con gli altri. Per questo il comportamento di ciascuno di essi è l'esatta espressione della sua concezione del mondo e quest'ultima, a sua volta, è il preciso riflesso del suo modo di percepire la realtà circostante. Ognuno è quindi prigioniero di un circolo chiuso, di cui è difficilissimo liberarsi, anzi è praticamente impossibile, a meno che non intervenga dall'esterno l'aiuto di un altro. Solo l'aiuto paziente dell'altro può strappare l'uomo alla correlazione fatale *soggetto-oggetto*, per cui il mondo è per l'individuo tale, quale se lo è meritato, e l'individuo, a sua volta, è tale, quale è il suo mondo. In queste condizioni risulta necessario, nientemeno, che *trasformare nell'uomo la sua ricezione fisiologica, il suo carattere psicologico, la continuità della sua stessa vita* [...] Quale è la dominante di un uomo, tale è la sua immagine integrale del mondo, e quale è la sua immagine integrale del mondo, tale è il suo comportamento, la sua felicità e infelicità, tale è per gli altri lui stesso. Si può asserire che ciò che caratterizza lo 'starec' Zosima è il fatto di avere una dominante orientata verso il suo prossimo [...] Soltanto quando ci si rende conto della supremazia, in linea di principio, della realtà vivente e della persona viva sulla conoscenza che si autoconferma, che si chiude in se stessa e che procede autogarantendosi può essere possibile far emergere la consapevolezza del fatto che solo la cultura dell'umanità nel suo complesso, la cultura dell'azione (volontà e passione) è in grado di fare un po' di luce nel mare oscuro degli individui e degli animi umani in lotta fra loro. E così in questa oscurità e confusione di idee e di uomini in conflitto reciproco, tanto bene rappresentata da Dostoevskij, affiorano i contorni di tre leggi precise: *quella della dominante, quella dell'interlocutore meritato e infine quella della misericordia*³⁴.

Quest'ultima legge, quella della misericordia, è, secondo Uchtomskij, illustrata nel modo più efficace e significativo in queste parole

dello starec Zosima:

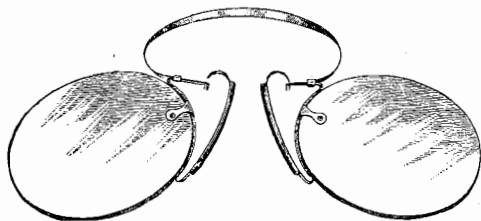
'Tu fa' in modo che presso di te il servo tuo sia libero in ispirito, più che se fosse altro che servo. E che cosa m'impedisce di essere servo al servo mio, in modo tale che lui stesso se n'avveda, senza ombra di orgoglio da parte mia e di incredulità da parte sua? [...] Ed è proprio una fantasticheria che l'uomo, alla fine, possa trovare le sue gioie soltanto nelle azioni di redenzione e di misericordia, e non già nelle azioni malvage, come si fa ora: nella crapula, nella lussuria, nella superbia, nella iattanza, e nell'astioso predominio dell'uno sull'altro?' ³⁵

La conclusione che, secondo Uchtomskij, possiamo trarre da queste parole è proprio quella che anche lo starec Zosima pone a suggello del suo discorso: «La pietra che i fondatori han rigettata, è divenuta la pietra angolare» ³⁶. In quest'espressione evangelica si compendia, infatti, lo sforzo che l'interlocutore meritato fa per orientare la propria dominante sulle tendenze altrui, in modo da rielaborare la propria concezione globale del mondo sulla base del nuovo elemento e del nuovo dato che la persona che incontra gli propone.

Questa costante ricerca di una dominante che sappia aprire uno spiraglio verso l'altro da sé, verso il nuovo, l'imprevisto, e che possa, proprio per questo, porsi come fattore propulsivo dello sviluppo della personalità, capace di attrarre nella propria orbita sempre nuovi dati e aspetti, appartenenti al campo di realtà non ancora strutturato dalla dominante medesima, è espressa nel modo più alto dalle parole che Zosima pronuncia nel momento in cui sente approssimarsi la morte:

'Amatevi l'un l'altro, padri, amate le creature di Dio [...] Sappiate infatti, o dilette, che ogni cenobita come noi risponde senza meno delle colpe di tutti e di ciascuno sulla terra, non solo della generica colpa del secolo, ma ognuno personalmente per tutti gli uomini e per ciascun uomo vivente sulla terra. Questa consapevolezza è la corona della vita religiosa, come del resto di qualunque uomo sulla terra. Imperocché i religiosi non sono già uomini diversi dagli altri, ma tali, semplicemente, quali tutti gli uomini della terra dovrebbero essere. Soltanto allora il nostro cuore saprà dilatarsi a un amore infinito, universale, insaziabile. Allora ciascuno di noi avrà la forza di conquistare il mondo intero con l'amore, e mediante le proprie lacrime lavare i peccati del mondo' ³⁷.

Ritorna qui, in modo trasparente, l'idea di Fedorov del sentimento di stretta collaborazione e di profonda sintonia che non può non imporsi se gli uomini si sentono parte di una "impresa comune" che li convolge tutti, idea che viene ulteriormente precisata e rafforzata dalla definizione dell'inferno come "sofferenza di non poter più amare"³⁸ che lo starec lascia, come suo testamento spirituale, a chi lo attornia nei suoi ultimissimi istanti di vita.



6. Una ricerca "al" confine e "sul" confine

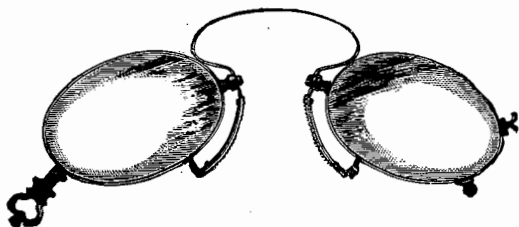
Le ricerche di Uchtomskij e di Bachtin sono dunque profondamente segnate dall'idea comune che la base della relazione feconda e produttiva della persona con il mondo esterno e con l'altro sia costituita da una "barriera di contatto" che, pur agendo da filtro dotato di capacità selettive nei confronti di ciò che proviene dal di fuori, deve comunque mantenere un grado di apertura e di elasticità che le impedisca di trasformarsi in schermo. Solo la disponibilità di una barriera di questo genere può evitare che ogni cambiamento costituisca, per la persona, uno scoglio insormontabile: è grazie a essa, infatti, che si può gradualmente risolvere il problema della creazione progressiva di un adattamento completamente nuovo in presenza degli elementi inediti di fronte ai quali l'esperienza quotidiana e il rapporto con gli altri ci pongono. La convinzione di Bachtin che "essere significati comunicare" e che tutta la sostanza dell'esperienza interiore stia nell'incontro pieno di tensione con l'esterno, per cui essa si viene sempre a trovare al confine della propria e dell'altrui coscienza, sulla soglia, così come l'idea di Uchtomskij che l'uomo sia costantemente situato al con-

fine tra i propri schemi astratti e la realtà, pongono all'epistemologia problemi nuovi e diversi rispetto a quelli classici. La ricerca di una "dominante orientata verso l'altro da sé" può forse venire facilitata dalla rinuncia al presupposto che gli schemi astratti, attraverso i quali ci "rappresentiamo" la realtà esterna, debbano necessariamente essere il risultato di un lavoro di "costruzione", consapevole e controllato in ogni sua fase, e si debbano altrettanto necessariamente collocare a un livello superiore, o comunque diverso e autonomo, rispetto all'esperienza operativa. Forse può risultare più giusto e produttivo cominciare a pensare che tali schemi possano invece "emergere" attraverso operazioni mediante le quali si riesce a mettere insieme e a far combaciare "pezzi" diversi di questa nostra esperienza, componendo via via un mosaico sempre più ricco e articolato. Da questo punto di vista la "rappresentazione" della realtà potrebbe essere considerata proprio il risultato di questo paziente lavoro di giuntura e di connessione, che si esercita "al confine" e "sul confine" tra blocchi differenti del nostro incontro-scontro con l'ambiente esterno e con il mondo interiore altrui. Anziché essere il punto d'approdo di una operazione di costruzione — o per meglio dire di ricostruzione — della realtà al di fuori di noi a una diversa "quota" rispetto a essa, tale rappresentazione potrebbe dunque venire considerata come qualcosa che affiora via via entro le pieghe della realtà medesima e al suo stesso livello, nel momento in cui ci dimostriamo capaci di porre in una connessione che appaia significativa, brandelli altrimenti sparsi di ciò che facciamo e diciamo. Essa sarebbe cioè una specie di "unità dei bordi", qualcosa che assume significato e valore nel momento in cui si mostra capace di stabilire relazioni, la cui validità ed efficacia si rende visibile attraverso la precisa rispondenza dei bordi medesimi. Secondo questa impostazione a conferire significato a ciò che entra in contatto reciproco sarebbe proprio la linea di confine, in quanto, come si è detto, è proprio dal fatto che i lembi combacino che trae giustificazione la connessione istituita. La conoscenza diventerebbe così una specie di "mappa" delle aderenze e dei passaggi tra territori di per sé instabili, che acquistano solidità nel momento in cui si congiungono con altri, traendo stabilità e forza da questa giunzione. E forse proprio a qualcosa del genere Wittgenstein alludeva nel corso della conversazione che si svolse in casa di Moritz Schlick il 30 dicembre 1929, durante

la quale egli fece la seguente osservazione:

L'uomo ha l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio. Pensate per esempio alla meraviglia che qualcosa esista. La meraviglia non può essere espressa nella forma di una domanda, e non vi è neppure alcuna risposta. Tutto ciò che vorremmo dire può, a priori, essere solo nonsenso. Tuttavia, noi ci avventiamo contro i limiti del linguaggio. Questo urto l'ha visto anche Kierkegaard e l'ha descritto in modo del tutto analogo (come urto contro il paradosso). Quest'avventarsi contro i limiti del linguaggio è l'etica. Ritengo davvero importante por fine a tutte le chiacchiere sull'etica — se si dia una conoscenza, se si diano valori, se si possa definire il Bene, ecc. Nell'etica si compie sempre il tentativo di dire qualcosa che non riguarda e non potrà mai riguardare l'essenza della cosa. È a priori certo che qualsiasi definizione si possa dare del Bene, è sempre un malinteso supporre che nella formulazione si esprima ciò che in realtà si vuol dire (Moore). Ma la tendenza, l'urto, indica qualcosa³⁹.

La tendenza, l'urto, indica qualcosa. E ad indicare, probabilmente, qualcosa di più: è la possibilità di trasformare l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio in capacità di trattare i confini tra diversi universi del discorso non come rigide linee di demarcazione che chiudono ciascuno di essi in un mondo a parte, ma come interfaccia, meccanismi cuscinetto, sistemi di comunicazione che traggono la loro legittimità dal fatto di riuscire a far combaciare, in modo non forzato e artificioso, gli orli. L'idea che ciò che chiamiamo "rappresentazione della realtà" sia il complesso di queste "cuciture" può forse aprire all'epistemologia orizzonti meritevoli di essere esplorati⁴⁰.



1. Sto citando dal manoscritto di un testo ancora inedito di S. Salvestroni, dal titolo *Linguaggio poetico e processi creativi. Le poesie del Dottor Živago di Boris Pasternak*.
2. *Ibidem*.
3. C. SINI, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari, 1989, pp. 166 e 168.
4. M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino, 1988, pp. 323-24.
5. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, tr. it. a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino, 1979, p. 401.
6. M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe*, cit., pp. 344-346.
7. *Ibidem*, pp. 347-348.
8. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, cit. p. 20.
9. *Ibidem*, p. 92.
10. M. BACHTIN, *Il problema del testo*, tr. it., in V.V. Ivanov, J. Kristeva e altri, *Michail Bachtin*, a cura di A. Ponzio, Dedalo, Bari, 1977, p. 201.
11. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, cit., p. 401.
12. J. M. LOTMAN, *La semiosfera*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia, 1985, pp. 60-61.
13. M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe*, cit., p. 343.
14. R. AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung* (Critica dell'esperienza pura), Leipzig, 1907-1908 (1^a ed. 1888-1890), vol. 2, p. 275.
15. A.A. UCHTOMSKIJ, *Princip dominanty* (Il principio della dominante), in *Dominanta*, Nauka, Moskva-Leningrad, 1966, p. 126.
16. *Ibidem*, p. 90.
17. *Ibidem*, p. 102.
18. *Ibidem*, p. 127.
19. *Ibidem*, p. 91.
20. *Ibidem*, p. 94 (il corsivo è mio).
21. V.M. MERKULOV, *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo*, in B.S. Mejlach (a cura di) *Chudožestvennoe i naučnoe tvorčestvo* (L'attività creativa dell'arte e della scienza), Nauka, Leningrad, 1972, p. 171.

22. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, tr. it., Einaudi, Torino, 1981, p. 573.
23. *Ibidem*, p. 192.
24. *Ibidem*, p. 480 (il corsivo è mio).
25. D.P. MIRSKIJ, *Storia della letteratura russa*, tr. it., Garzanti, Milano, 1965, p. 239.
26. Cit. tratta da V.M. Merkulov, *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo*, cit., p. 172.
27. *Ibidem*, p. 173.
28. F. DOSTOEVSKIJ, *Il sosia*, tr. it., Garzanti, Milano, 1974, p. 171.
29. *Ibidem*, p. 172.
30. *Ibidem*, p. 11.
31. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 836, 839, 855.
32. *Ibidem*, p. 402. A proposito della dominante orientata verso l'altro da sé, di cui, secondo Uchtomskij, Dostoevskij, fornisce una descrizione particolarmente viva ed efficace attraverso la figura dello starec Zosima, va segnalato che già il nome di quest'ultimo è di per sé significativo: *zosimos*, infatti, in greco significa vitale, germinativo.
33. V.M. MERKULOV, *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo*, cit., p. 174.
34. *Ibidem*, pp. 174-175.
35. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 421.
36. *Ibidem*.
37. *Ibidem*, p. 218.
38. *Ibidem*, p. 417.
39. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano, 1967, pp. 21-22. Il riferimento a Moore riguarda la discussione sull'indefinità del bene, nei *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, parag. 5-14.
40. Non potendomi ulteriormente soffermare, in questa sede, su questo tema dell'unità dei bordi e della duplice funzione del confine che ne risulta (linea di demarcazione e membrana di congiunzione e di comunicazione a un tempo), rinvio per una più dettagliata analisi di tale questione al mio libro *L'epistemologia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1991 (in particolare al cap. VIII) e al successivo saggio *Filosofia, scienza, realtà e verità*, in 'Scienza & Tecnica', Annuario della EST 91/92, Mondadori, Milano, 1992, pp. 345-355.