

# Contro l'ossessione della fine. Per un "vissuto" di collaborazione

*Ubaldo Fadini*

*English title* Against the obsession of the end. For a "lived experience" of collaboration

*Abstract* This essays aims at highlighting the possibility of reformulating the notion of 'lived experience', making it more flexible by moving from its connection to an image of the human being as being of relation.

*Keywords* lived experience, relation, partiality, collaboration, other

In un appunto di *La provincia dell'uomo*, Elias Canetti dà ancora più sostanza di pensiero, se possibile, alla sua idea che sia importante misurare un uomo "vivo" a partire dalle sue oscillazioni e non sulla base di ciò che "lo trattiene". È a proposito dell'uomo "vivo", cioè "vero", aggiunge in termini che sono espressione di un rigetto pieno nei confronti di tutto quello che pretende di definire/de-terminare una volta per tutte le pratiche e i pensieri degli uomini:

Mi è molto difficile capire come si possa giocare la posta più alta, la vita. Forse sono troppo curioso e avido di prodigi: io aspetto incessantemente l'inaspettato. Ciò che io so o voglio mi è prezioso soprattutto quando viene superato o confutato. Al traguardo, in ogni direzione, sta nascosto l'*altro*, del quale sento soltanto che sarà sorprendente. Io *so*, affinché esso si sappia improvvisamente *diverso*. Io voglio, affinché mi venga *deviata* la volontà. In tutto c'è una tale ricchezza di attesa che una conclusione di qualsiasi specie è per me inimmaginabile. Non c'è mai fine, perché tutto diventa sempre di più. L'uomo vero è

per me quello che non riconosce mai una fine: non ci deve essere ed è pericoloso inventarne una.<sup>1</sup>

Vorrei muovere proprio da questa rilevazione dell'importanza di rafforzare la deviazione per non finire mai, di aspettare l'inaspettato per non consegnare l'io alla condizione del non poter mai essere diverso, per riflettere più liberamente sulla critica di ciò che sembra "trattenere", anche mettendo in gioco una classica "parola-baule" come quella di "vissuto". In quest'ottica, un aiuto mi viene fornito da Andrea Köhler quando osserva che "arriviamo tardi e andiamo via troppo presto" e che in fondo la nostra vita è caratterizzata, in tempi di accelerazioni sempre più frequenti, da un dover fare sempre in fretta ma anche da un saper indugiare: è acuto il rinvio della saggista tedesca alle tesi di Odo Marquard, soprattutto allo scritto su *Zeit und Endlichkeit*, nel momento in cui si sottolinea come la nostra esistenza sia da considerarsi sotto veste di "doppia vita temporale", da intendersi anche e soprattutto quando viene investita dalle accelerazioni, che lavorano metodicamente alla "neutralizzazione" di quelle "umane lentezze" che comunque non cessano di rifiorire, in una qualche maniera. Scrive Köhler:

Di temperamento allegro-scettico, Odo Marquard non fa parte di quei "professionisti della lamentela", che affiancano il passo di carica dei periodi di decadenza con crescente "velocità di sdegno". La nostra vita è breve e la nostra "pelle originaria" è tenera, siamo svelti e zoppicanti, pacati e proiettati verso il futuro, e dobbiamo "sopportare" – con decoro e ironia – la prova di forza tra la velocità crescente e il "lavoro di restauro nel regno dello spirito". Così parla il riccio che insegna le buone maniere alla lepre sbruffona. Perché quanto più rapidamente il nuovo diventa vecchio, tanto più rapidamente il vecchio può ridiventare nuovo: "Chiunque viva un po' più a lungo lo sa". Perciò, anche chi vive solo un po' meno a lungo, può nella "moderna maratona della storia – quanto più rapido diventa il suo ritmo – nello stesso tempo lasciarsi tranquillamente raggiungere e aspettare qualcuno che lo sorpassi".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> E. Canetti, *La provincia dell'uomo* (1942-1972), trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1978, pp. 187-188.

<sup>2</sup> A. Köhler, *L'arte dell'attesa*, trad. it. di D. Idra, Add editore, Torino 2017, p. 96.

Questa descrizione della nostra odierna vita temporale può richiamare altre raffigurazioni del protagonismo del tempo accelerato e anche la riaffermazione "nobile" della bontà del tempo rallentato, della lentezza, oscillando così senza soste tra la fascinazione del futuro e il rimpianto per il passato: mi vengono qui in mente autori come Paul Virilio, Lothar Baier, Hartmut Rosa o, su un altro piano di analisi, più propriamente saggistica e attenta alle cause della stanchezza che deriva dall'accelerazione della vita sociale contemporanea, Byung-Chul Han, a cui si devono delle pagine importanti sulla nostra società come società della "trasparenza" e dunque dell'"intimità", sostanzialmente diffidente nei confronti di tutto ciò che esternalizza l'espressività del soggetto, dis-individuandolo e de-psicologizzandolo. Tale diffidenza, se non aperta ostilità, investe tutte quelle azioni, con effetto di ritualità, che comportano un fare esperienza dell'altro – l'altro, il diverso, anche nel senso suggerito da Canetti – nel ridimensionamento del proprio "Sé": è proprio questa la dominante di una società "psicologizzata", che fa del "vissuto" la dimensione dell'unico incontro che viene fatto valere, che ha effettivo valore, cioè quello con sé stessi, nell'annullamento allora della parzialità, dei limiti, dei confini, della possibilità stessa di fornire una immagine minimamente stabile al proprio sé. La resa narcisistica del soggetto, che si fa "rapidamente" condizione depressiva, nella società dell'intimità, ha come sua premessa il timore di mettere in piedi delle esperienze che facciano entrare in gioco dinamiche di socialità, con il loro portato incognito in termini di progettazione e realizzazione, per non parlare di coinvolgimento, di messa in relazione. Byung-Chul Han sottolinea come la dimensione del "vissuto" si alimenti unicamente della gratificazione che le mosse del soggetto narcisista sono in grado di ottenere: ha senso soltanto ciò che consente a tale soggetto di riconoscere infine unicamente sé stesso e in quest'ottica si comprende meglio come a quest'ultimo il mondo appaia «unicamente nella forma di adombramenti del Sé: alla fine il soggetto annega in sé, esaurito e logorato da sé stesso. La nostra società diventa oggi sempre più narcisistica: i social media come Twitter o Facebook acutizzano questo sviluppo perché sono media narcisistici».<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale* (2013), trad. it. di F. Buongiorno, nottetempo, Roma 2015, p. 79.

Ciò che emerge anche da queste righe è l'importanza della distanza, dell'esperienza a partire dal riconoscimento della costitutiva parzialità del soggetto, che può valere come premessa per la costruzione di piani più equilibrati e comunque "aperti" di esistenza. Alterità, estraneità, sono termini di una esperienza di relazione che fa indubbiamente problema ed è rispetto a quest'ultimo che si innesca il congegno della sperimentazione, certo rischioso, ma che favorisce, anzi: lo porta con sé, il senso della distanza e quindi della costruzione di collegamenti, di ponti, di vie, in radicale controtendenza con la spinta dominante del nostro tempo, quella che punta ad affermare la positività indiscutibile dell'assenza di distanza, anche nella celebrazione del vissuto individuale come orizzonte di piena sensatezza della vita soggettiva. È ancora Byung-Chul Han, come ha rilevato il collettivo di Ippolita, a mettere in evidenza come l'oscenità senza senso di una coscienza di sé che individua senso soltanto nel suo qualificarsi ipertrofico (che vale paradossalmente – ma non troppo – proprio come qualità dell'osceno) non possa che traboccare al di là della stessa dimensione soggettiva andando così a proiettarsi sul corpo sociale complessivo, "reso eccedente e obeso" da una trasparenza che si diffonde nella sua mancanza di senso. In *La società della trasparenza* si legge:

Secondo Sartre, il corpo diventa osceno quando è ridotto alla pura fatticità della carne. È osceno il corpo privo di referenza, che non è orientato, che non è *in azione* o *in situazione*. Sono osceni i movimenti del corpo eccedenti o eccessivi. La teoria dell'oscenità sartriana può essere applicata al corpo sociale, ai suoi processi e movimenti, che divengono osceni quando sono spogliati di ogni narratività, di ogni orientamento, di ogni senso. Il loro essere eccessivi ed eccedenti si esprime allora come obesità, massificazione e proliferazione. Essi proliferano e crescono senza scopo, privi di forma. In ciò consiste la loro oscenità. Sono oscene l'iper-creatività, l'iper-produzione e l'iper-comunicazione, che si affrettano al di là dello scopo. È oscena questa iper-accelerazione, che non è più davvero *commovente* né *concludente*. Nel suo eccesso, sfreccia oltre la propria *destinazione*. Questo *puro* movimento, che si accelera oltre il suo stesso volere, è osceno». <sup>4</sup>

<sup>4</sup> Byung-Chul Han, *La società della trasparenza* (2012), trad. it. di F. Buongiorno, nottetempo, Roma 2014, p. 52. Cfr. anche Ippolita, *Anime elettriche. Riti e miti social*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 18-21.

E in "coda" a questo passo non può mancare il rinvio alle tesi di Jean Baudrillard:

Il movimento non scompare tanto nell'immobilità quanto nella velocità e nell'accelerazione – nel più mobile del movimento, se così si può dire, e che lo conduce all'estremo mentre lo spoglia di senso.<sup>5</sup>

Si tratta allora di rientrare all'interno di un campo teorico delineato dalla presenza di Jean-Paul Sartre allora, soprattutto l'autore di *L'Essere e il Nulla* e di *La nausea* (e si può pure ricordare, di sfuggita..., come la critica della "pura fatticità della carne" sia ben tenuta presente da Gilles Deleuze nel suo "commento" dell'opera pittorica di Francis Bacon, anche in polemica esplicita con le posizioni di Maurice Merleau-Ponty), con l'aggiunta della rilevazione della trasparenza come effetto della liquidazione della distanza, del limite, del confine, che accompagna l'affermazione del "vissuto" come unico depositario di senso, affermazione – quest'ultima – che conduce inevitabilmente, nella negazione per niente dialettica del contesto – in particolar modo: sociale – come fattore di senso, alla proliferazione di ciò che di senso è appunto materialmente privo. Per tentare di articolare ancora una critica fertile della società odierna è insomma importante anche una critica del primato/protagonismo, considerato da molti indiscutibile, del "vissuto". Con una avvertenza, riprendendo per un attimo l'indagine di Byung-Chul Han, che il "vissuto" non può che affiancare l'esperienza ed è giusto che lo faccia se si vuole articolare un agire minimamente consapevole; ma che il "vissuto", da parte sua, senza la consapevolezza dell'importanza dell'*Erfahrung*, dell'esperienza in senso benjaminiano, è destinato a risolversi in forme di narcisismo accentuato fino alle soglie – e anche oltre – della patologia. Ed è ancora l'autore di *Psicopolitica* a cogliere bene come tutto nel nostro quadro di società concorra all'annullamento della distanza, del suo valore relazionale, per così dire, che ci restituisce la parzialità di qualsiasi condizione/posizione d'esistenza. Ciò non vuole però favorire la riproposizione di

<sup>5</sup> J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, trad. it. di S. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2007, p. 13.

tale valore nella sua forma più irrigidita, che non è altro che un modo differente di farla scomparire, di non mostrarla nella sua valenza di mediazione e quindi nella sua costitutiva mobilità, trasformabilità: in questo senso, lo stesso dilagare della comunicazione sotto veste digitale supporta e rafforza la dinamica di sparizione della distanza, la annulla, rivelando come tale assenza abbia in sé «qualcosa di pornografico: determina la sparizione di quella “distanza originaria”, che per Martin Buber è il “principio dell’essere umano” stesso. Senza questa distanza originaria, l’altro degrada a oggetto. Buber direbbe che il Tu diventa un Es. Dobbiamo restituire all’altro questa distanza, anzi la sua alterità. Ciò sarebbe possibile all’interno di una forma di vita completamente diversa, che non sia dominata – come la nostra – dalla produzione e dal capitale. Le soluzioni non sono qui di grande aiuto, perché abbiamo bisogno di tutta un’altra condizione d’essere».<sup>6</sup>

È interessante, in tale ottica, la ripresa del motivo della comunicazione dialogica, che si ritrova anche in altri autori contemporanei, ovviamente su piani di indagine spesso distanti tra di loro: penso a Richard Sennett, al suo testo sullo “stare insieme” (*Together*), oppure agli scritti più propriamente “pedagogici” di Edgar Morin. In entrambi è possibile ritrovare una sensibilità critica nei confronti di tutto ciò che riconduce la soggettività attuale – anche quando se ne esalta la capacità di prestazione e in modo particolare la performatività comunicativa – a una condizione di poco avvertito isolamento e di avvilito solipsismo espressivo. In Sennett è assai significativa la ripresa di attenzione nei confronti della “mentalità collaborativa”, da riproporre nelle sue modalità d’impiego più soddisfacenti soprattutto quando si abbia a che fare, com’è evidente oggi, con la sottolineatura dell’altro proposito che caratterizzerebbe il soggetto delle “società di prestazione”, quello dell’essere competitivo sempre e comunque, a tutti i costi, con la conseguente rilevazione della presenza dell’“altro” come qualcosa di avverso, di pericoloso, da combattere con la massima determinazione possibile o come qualcosa di manipolabile/strumentalizzabile a proprio piacimento.

<sup>6</sup> Si veda l’intervista di Byung-Chul Han rilasciata a “Doppiozero”, a Federica Buongiorno (*Elogio della distanza. Informazione, potere, neoliberalismo*, del 2015): <http://www.doppiozero.com/materiali/interviste/elogia-della-distanza-intervista-byung-chul-han> (ultima consultazione in data 8 gennaio 2019).

Il sociologo dell'“uomo flessibile” prende insomma atto dell'indebolimento della collaborazione per ragioni che sono in generale d'ordine socio-economico e che portano all'affermazione di quel motivo della disuguaglianza che viene imposto e interiorizzato già a partire dall'infanzia e ne coglie gli effetti di ricaduta a livello di vita “individuale” nel manifestarsi prepotente di moti inarrestabili di risentimento: prevale dunque una sorta di “sé non collaborativo”, o anche una “collaborazione *light*”, accompagnato da un ritirarsi sempre più rapido in sé stessi, nella cura e preoccupazione di un “vissuto” all'interno del quale ritrovare strumenti di contenimento al dilagare dell'ansia e dell'angoscia, all'eventuale concretizzarsi di vere e proprie ossessioni.

È rispetto a tale quadro descrittivo che Sennett si sforza di ristabilire le ragioni vitali della mentalità collaborativa, del riconoscimento dell'importanza della collaborazione impegnativa e delle abilità tecniche imprescindibili per gestire le distanze, le differenze irriducibili, in breve: i rapporti con gli altri in ambiti d'azione ben definiti e orientati. Sulla base di riferimenti a studiosi, tra gli innumerevoli altri, come John Bowlby, Erik Erikson, Michael Tomasello, una delle convinzioni di Sennett, sulla base del carattere primario del legame sociale, è, a mio avviso, quella che sperimentare “e” comunicare siano essenziali per la realizzazione di una pratica di conversazione effettivamente produttiva e basata sulla capacità di trovare punti di incontro tra i soggetti coinvolti: punti di incontro, mediazioni, anche compromessi, che hanno come presupposti la capacità di ascolto, la capacità di attendere, il riconoscimento della distanza dell'/dall'interlocutore. Si hanno concretamente due tipi di conversazione, quella dialettica e quella dialogica, che puntano alla realizzazione di una sintesi delle diverse posizioni o a un approfondimento della prassi comunicativa nel senso di un arricchimento attraverso modalità di scambio. Scrive Sennett:

conversazione dialettica e conversazione dialogica differiscono ma non si escludono a vicenda. Come nella versione che dà Theodore Zeldin della conversazione dialettica, anche in quella dialogica la possibilità di sviluppo deriva dal prestare attenzione a ciò che l'interlocutore sottintende ma non dice esplicitamente; come nella riformulazione socratica “con altre parole”, nella conversazione dialogica i fra-intendimenti possono alla fine fare chiarezza e portare a un intendersi reciproco. Al cuore di tutte le abilità di ascolto, tutta-

via, sta l'attenzione ai dettagli concreti, alle specificità, in modo da portare un passo avanti la conversazione. I cattivi ascoltatori, quando rispondono, ricadono su osservazioni di carattere generale; non prestano attenzione ai piccoli giri di frase, alle espressioni facciali, alle piccole pause di silenzio che potrebbero aprire nuovi spazi di discussione. Nella conversazione verbale, come nelle prove d'orchestra, lo scambio si costruisce partendo dalle cose più terra terra.<sup>7</sup>

E la riflessione sul relazionarsi agli altri va avanti, in Sennett, nel riconoscimento del valore della distanza, anche nel senso di rendere quest'ultima elastica, di farla "danzare", muovere, coordinare nel modo più proficuo e fino in fondo apprezzabile. In questa direzione, la sensibilità verso gli altri non è soltanto individuata positivamente nella coltivazione del sentimento della simpatia, come fattore di identificazione, di "abbraccio con l'altro", e, insieme, del sentimento dell'empatia, più portato a conservare il tema della ineliminabile distanza nel suo svolgimento però produttivo e "metamorfico" nella modalità dell'incontro. Richiamando, tra l'altro, la *Teoria dei sentimenti morali*, di Adam Smith (ma si potrebbe anche facilmente aggiungere il *Trattato sulla natura umana*, di David Hume), il sociologo statunitense ha buon gioco a chiarire appunto le differenze tra la simpatia e l'empatia. Le riassume così:

Simpatia ed empatia comunicano entrambe riconoscimento dell'altro ed entrambe costruiscono un legame emotivo, ma l'una è un abbraccio, l'altra è un incontro. La simpatia supera le differenze attraverso un atto immaginativo di identificazione; l'empatia presta attenzione all'altro alle condizioni poste da lui. Si tende a considerare la simpatia un sentimento più forte dell'empatia, perché dicendo "Soffro con voi" pongo l'accento sul mio sentimento: viene attivato l'ego. L'empatia è una pratica più impegnativa, almeno nell'ascolto; l'ascoltatore deve uscire da sé stesso. (...) Dal punto di vista filosofico, la simpatia può essere considerata una delle ricompense emotive del gioco dialettico di tesi-antitesi-sintesi: "Ah, finalmente ci comprendiamo", e questa constatazione ci fa sentire bene. L'empatia si ricollega piuttosto allo scambio dialogico; la curiosità mantiene in essere lo scambio, ma non proviamo la stessa soddisfa-

<sup>7</sup> R. Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione* (2012), trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2012, p. 31.

zione, non c'è l'esperienza della "closure", di essere arrivati a una conclusione. Ma anche l'empatia ha le sue ricompense emotive.<sup>8</sup>

Quando si attiva soltanto l'ego, con i suoi "contenitori", ci possono essere problemi seri, di difficile risoluzione (se effettivamente la si vuole), fino a quando da qualche parte non fa capolino un altro irriducibilmente "altro", diverso, differente. Certo, l'ego addirittura rinchiuso in sé stesso – e nient'altro – può dare e ricevere soddisfazione, almeno a uno stato iniziale: che sembra però conclusivo, ma ciò che a Sennett preme – e anche a me – è rilevare la produttività felice dell'incontro, di una gestione proficua di distanze che risultano trasformabili in vista della migliore mediazione possibile (sotto veste di scambio/comunicazione di carattere dialogico). E premessa decisiva di tutto questo è l'"imparare a non volersi imporre", a praticare cioè una "disciplina" indispensabile per la delineazione di spazi di attenzione nei confronti della vita altrui, anche per la sua esplorazione: è proprio di tale apprendimento favorire poi che anche "l'altro" possa così "esplorare la nostra".

Sulla conversazione come messa all'opera, alla prova, delle nostre capacità di ascolto, sulla presa d'atto che informare non significa già comunicare e sul rapporto stretto, particolarmente presente nella società contemporanea, tra il diffondersi della figura del "sé non collaborativo" e una realizzazione/risoluzione del "vissuto" in modalità tutt'altro che "erratiche" (le sole che potrebbero alla fine risultare invece produttive per la manifestazione stessa del "vissuto"), ha osservazioni importanti anche Morin, in particolare nel suo testo dedicato a *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, nel quale il riferimento all'*Emilio* di Jean-Jacques Rousseau viene articolato nel senso di aiutare – piuttosto che insegnare – a raggiungere una migliore comprensione del valore di tutto ciò che serve a trattare l'insicurezza/incertezza che deriva dal fatto che non riusciremo mai a conoscere effettivamente il futuro, per riprendere la formula-chiave della riflessione di Niklas Luhmann, del suo approccio alle questioni specifiche della teoria delle organizzazioni. Per affrontare problemi vitali come l'incertezza, l'errore, la parzialità, la natura del comprendere, è fondamentale avere consapevolezza del

<sup>8</sup> Ivi, pp. 32-33.

fatto che siamo sempre di più collocati all'interno di una "società del rischio" (Ulrich Beck), che Morin così efficacemente descrive:

Vivere è un'avventura che comporta in sé stessa incertezze sempre rinnovate, con eventualmente crisi o catastrofi personali e/o collettive. Vivere è affrontare continuamente l'incertezza, anche nella sola certezza che abbiamo, la nostra morte, ma della quale noi non conosciamo la data. Noi non sappiamo dove o quando saremo felici o infelici, non sappiamo quali malattie subiremo, non conosciamo in anticipo le nostre fortune e sfortune. Siamo sempre più entrati in una grande epoca di incertezze sui nostri futuri, quello delle nostre famiglie, quello della nostra società, quello dell'umanità mondializzata.<sup>9</sup>

Si risponde correntemente a tutto questo cercando di acquisire sempre più competenze socio-professionali, mentre quelle "esistenziali" vengono messe in secondo piano quando invece potrebbero essere particolarmente utili nel legare in modo rinnovato la conoscenza – i saperi – alla vita, riaffermando come l'incertezza e l'imprevedibilità siano appunto inseparabili dall'esistere. Morin chiarisce il suo punto di vista ricordando la nota massima di Euripide: "L'atteso non si compie, e all'inatteso un dio apre la porta", che mi sembra ricollegabile al rilievo che ho accordato al motivo dell'inaspettato, all'attesa paradossale di esso, che apre l'ego, il "suo" vissuto, all'"altro", a ciò che così vive già, nel senso dell'attesa, nel "negoziato" con l'incertezza, nella relazione, nell'apertura, nel riconoscimento del valore anche positivo della parzialità. È in quest'ottica che Morin richiama l'importanza non soltanto della comprensione intellettuale ma anche di quella propriamente "umana", che rinvia a una componente soggettiva che non può mai essere ridimensionata fino all'insignificanza e appare invece, in modo particolare oggi, essere risorsa fertile per combattere tutti gli spacci di identità, le varie ipertrofie dell'ego che si affermano "nell'era delle incomprensioni reciproche e generalizzate". È dunque l'attività del comprendere che va salvaguardata e resa sempre più produttiva di incontri/rapporti fertili e la prima preoccupazione deve essere quella di "comprendere che cos'è

<sup>9</sup> E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, trad. it. di S. Lazzari, edizione italiana a cura di M. Ceruti, Cortina, Milano 2015, p. 18.

il comprendere" (Heinz von Foerster) e, in particolare di comprendere l'incomprensione, la sua "natura" e le sue cause: «Gli ostacoli alla comprensione umana sono enormi; sono non soltanto l'indifferenza, ma soprattutto l'egocentrismo, l'autogiustificazione, la *self-detection* o menzogna a sé stessi che riporta il torto sugli altri, vede solo i difetti altrui e alla fine disconosce la loro umanità». E la congiunzione di questo tipo di incomprendimento con quello più propriamente "intellettuale", cognitivo, «costituisce un ostacolo fondamentale alle nostre intelligenze e alle nostre vite. Le idee preconcepite, le razionalizzazioni a partire da premesse arbitrarie, l'autogiustificazione frenetica, l'incapacità di autocriticarsi, il ragionamento paranoico, l'arroganza, il diniego, il disprezzo sono i nemici del vivere-insieme».<sup>10</sup>

Il rimedio, certamente complicato, a tutto questo può consistere nel mettere in atto una "ecologia dell'azione" capace di restituire l'opportuna elasticità a quello che viene considerato come "vissuto". Si ritorna così all'importanza della sperimentazione "e" della collaborazione, nel senso di Sennett, da difendere a tutti i costi dalle spinte odierne all'ingabbiamento e alla inibizione. Su un piano propriamente filosofico-morale, si può pure agganciare un altro motivo della riflessione di von Foerster, autore spesso richiamato da Morin, quello che dà concretezza a un tentativo di riformulazione dell'"imperativo etico" che richiama l'essenzialità di un agire rivolto a incrementare le possibilità di scelta, di movimento, di colui che lo articola e di coloro che ne vengono coinvolti. È proprio in chiusura di *Sistemi che osservano* che si trova tale riformulazione (insieme a quella dell'"imperativo estetico": "Se desideri vedere, impara ad agire"): «Agisci sempre in modo da accrescere il numero delle possibilità di scelta».<sup>11</sup> Ciò vuol dire agire concretamente nel senso di realizzare delle possibilità (di azione) nel mentre, così facendo, si creano altre possibilità: un movimento di trasformazione com-

<sup>10</sup> Ivi, p. 53.

<sup>11</sup> H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, trad. it. di B. Draghi, edizione italiana a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1987, p. 233. Pagine molto incisive sull'"imperativo etico di von Foerster" si trovano in S. Tagliagambe, *I cardini e le finalità del codice deontologico degli insegnanti*, in M. Ostinelli e M. Mainardi (a cura di), *Un'etica per la scuola. Verso un codice deontologico dell'insegnante*, Carocci, Roma 2016, pp. 65-69.

plexiva, quindi, da apprezzare perché restituisce centralità proprio alla dinamica del cambiamento, della metamorfosi di quello che deriva da decisioni, azioni, comportamenti, disposizioni. E ancora: ciò mette in primo piano il tema della relazione, del rapporto con il “mondo”, con gli “altri; detto diversamente: restituisce centralità all’esperire concreto che rende parziale il vissuto, così elasticizzandolo, riscoprendolo nell’importanza che esso assume all’interno dell’impresa di realizzazione di equilibrio, sempre comunque provvisorio, in tale “apertura”.

Sempre nei termini propri di una “ecologia dell’azione” che si collega a quella “mentale” e poi dovrebbe farlo, a mio parere, anche rispetto a quella “sociale”, per riprendere le “tre ecologie” messe a fuoco dall’indagine complessiva di Félix Guattari,<sup>12</sup> mi torna utile un rinvio ad alcune osservazioni di Eugenio Borgna, che si colloca non tanto su un piano di riflessione di carattere “sistemico”, bensì all’interno di una corrente assai mossa concettualmente come la “psichiatria fenomenologica”. Non mi interessano però le etichette: quello che qui intendo sottolineare è il nesso colto dallo psichiatra – autore di un testo assai significativo, tra altri altrettanto importanti, come *La fragilità che è in noi*, del 2014 – tra il motivo della comprensione e quello della comunicazione, entrambi decisivi per lo svolgimento di una relazione sostenuta dalla passione per il possibile, da ciò che apre al futuro e impedisce lo schiacciamento sul presente. Si parla di una relazione all’interno della quale svolgono un ruolo decisivo elementi come quello dell’ascolto, dell’attesa, di ciò che stimola a mettere in gioco risorse individuali non soltanto di natura cognitiva ma anche “emozionale” nel tentativo di costruire dei ponti che ci colleghino agli altri. È soltanto in tale ottica che si può pensare di recuperare la dimensione del “vissuto”, cogliendola nella sua elasticità di fondo e anche in quello che rimane un suo aspetto di insondabile mistero, che rende parziale e assai limitata la stessa “egoicità”. Facendo anche riferimento alla sua pratica professionale, Borgna mette giustamente in evidenza come nel nostro quotidiana-

<sup>12</sup> Cfr. F. Guattari, *Le tre ecologie* (1989), trad. it. di R. D’Este, con un contributo di F. La Cecla, Sonda, Torino 1991. Sia qui consentito, in riferimento all’indagine guattariana, un rinvio ai miei *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Ombre corte, Verona 2013 e *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombre corte, Verona 2015.

no si sia appunto "circondati da sciami d'attese". Siamo anche noi parti di tali "sciami" ed è allora indispensabile starci nel modo delineato nel senso della migliore cura/preoccupazione dell'ascolto, di un'attesa che sa riconoscere il valore dell'inaspettato, dell'inatteso, dell'imprevisto:

Le parole indispensabili alla cura si trovano solo se si è educati e abituati all'ascolto. Ma come ascoltare? Ci sono infiniti modi di ascoltare, e non si è capaci di ascolto, in ospedale in particolare, se non quando si tengano presenti le attese e le speranze dei pazienti (...). Il momento centrale di ogni relazione, anche di quella terapeutica, è insomma contrassegnato dall'ascolto, e dal rispetto delle attese: delle attese inesprese, ancora più importanti che non quelle espresse, delle attese del cuore, ancora più importanti che non quelle della ragione, delle attese che non il linguaggio delle parole, ma quello del corpo vivente, ci sa indicare.<sup>13</sup>

Anche a partire da questo breve "passo" si può intuire il significato essenziale di una riflessione che punta a indicare una serie di "linguaggi", da tener presente nel momento in cui si cerca di "parlarsi" sapendo che "dice il vero, chi parla di ombre" (Paul Celan): al linguaggio delle parole sono infatti da affiancare quello del silenzio e il linguaggio del corpo vivente, anche per fare da argine all'"ininterrotto fiume di chiacchiere" e allo stesso "chiasso interiore", ambedue ben presenti nel rumore complessivo dominante, soprattutto per via mediatica, nei suoi sviluppi più "avanzati". Insomma: l'invito da accogliere è quello – suggerito pure da una attenta studiosa dei percorsi di Borgna: Maria Antonietta Magrini<sup>14</sup> – di avventurarsi anche nelle regioni del non esplicitamente detto, di quello che rischia di essere inavvertito e dunque impensato. È un invito mosso dal senso dell'attesa, dall'attesa dell'inaspettato, da ciò che apre nei confronti di qualcosa che non si riesce abitualmente ad afferrare e che richiede degli sforzi immaginativi, delle proiezioni di sé, come soggettività comunque coinvolte e quindi "parziali". Tali proiezioni, ai limiti del fantasticare, sono sia modalità di comprensione, di ciò che si ritiene significativo, sia dinamiche di carat-

<sup>13</sup> E. Borgna, *Parlarsi. La comunicazione perduta*, Einaudi, Torino 2015, p. 21.

<sup>14</sup> Cfr. M.A. Magrini, *Siamo ancora un colloquio, A partire da Eugenio Borgna*, Clinamen, Firenze 2018.

tere emotivo, in termini di investimento affettivo, che rinviano appunto a delle attese e anche a delle particolari “credenze” di coloro che così (si) interrogano. Certo, in Borgna si avverte bene un articolarsi della ricerca che va dal *come* si comunica al *cosa* si comunica, per approdare all'essenziale *chi* comunica: è in questo senso che si delinea una prassi comunicativa come processo di realizzazione di storie, di racconti, di vicende, all'interno dei quali l'immaginazione viene ri-vitalizzata nel predisporre più aperto possibile al rispetto del detto e non-detto degli interlocutori. L'idea di fondo è sempre quella dell'importanza del sentire, dell'avvertire, dell'attendere, per poter su tale base cominciare a immaginare qualcosa dell'altro, per tentare di farsi delle domande, che poi riescono pure a diventare racconto (come testimoniano molti degli stessi testi di Borgna). Nel momento in cui anche nella situazione di grande fragilità e vulnerabilità, di esposizione senza difese, si manifesta quel legame fra gli esseri umani che si concretizza nel farsi delle domande, ecco che si ha una sorta di antidoto potente a ciò che di negativo scaturisce da modi vita spesso insensati o da quelle che in tempi non troppo remoti Günther Anders definiva come delle “patologie della libertà” (in senso antropologico-filosofico), come delle intensificazioni di un sentimento di radicale estraneità a quello che si ha di fronte. È l'apertura all'imprevisto a contare effettivamente, è il valore/valere della relazione a stimolare una percezione dell'altro nel proprio stesso sé, anche quando sembra di essere soli. Lo si è spesso soli, anche in una società della “chiacchiera” sempre più diffusa come la nostra, ma ciò non vuol dire che ci si debba comunque pensare condannati all'isolamento sostanziale, alla separazione più avvilente e mortifera, a un ordine esistenziale raffigurato da un ego ipertrofico, che pretende di aver rimosso la possibilità delle esperienze del “perdersi” (del “parlarsi”), cioè del camminare e del ritrovarsi/ritrovarci, insieme ad altri, da qualche parte, dalla parte dell'incognito.

*Riassunto* Questo saggio mira a mettere in evidenza la possibilità di riformulare la nozione di "esperienza vissuta", rendendola più flessibile passando dalla sua connessione a un'immagine dell'essere umano in relazione.

*Parole chiave* esperienza vissuta, relazione, parzialità, collaborazione, altro

*Ubaldo Fadini* Insegna Filosofia morale presso l'Università di Firenze. Fa parte dei comitati di redazione e dei comitati scientifici di numerose riviste, tra le quali «Aisthesis», «Iride», «Officine filosofiche». È autore di numerosi saggi, tra i più recenti: *Le mappe del possibile. Per una estetica della salute* (Firenze 2007); *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete* (Bari 2009); *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, con S. Berni (Firenze 2010); *Lessico Virilio. L'accelerazione della conoscenza*, con S. Cacciari (Pisa 2012); *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo* (Verona 2013); *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche* (Verona 2015); *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali* (Verona 2016); *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica* (Firenze 2018); *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti* (Verona 2018).