

DI CHE COSA PARLIAMO QUANDO PARLIAMO OGNI GIORNO

di Sergio Vitale

Abstract

The project of a *psychologie concrète* formulated by Georges Politzer, drawing inspiration from Marxian thought and dialectical materialism, foresaw the need to bring about an important change in daily life, in order to liberate people from the ideology of the ruling classes. This project, which was left unfinished by Politzer's untimely death in 1942, was not followed by later developments in psychology and even philosophy, until authors such as H. Lefebvre, G. Lukács, K. Kosík and Á. Heller – since the sixties of the last century – opened a broad front of reflection on the theme of everyday language and practice. In such context, we evaluate the theoretical contributions of Herbert Brün, composer, artist and philosopher, in which one can see one of the first significant steps towards the birth of the materialist psychology as Politzer wanted.

Keywords: Materialist Psychology, Daily life, Ideology, Language, Herbert Brün

Nel delineare i caratteri di una nascente «psicologia concreta», Georges Politzer, nell'articolo pubblicato sulla *Revue de psychologie concrète* del luglio 1929, sottolineava a più riprese la necessità di porre al centro dell'indagine gli «eventi reali della vita umana», ovvero «l'insieme dei fatti umani, considerati nel loro rapporto con l'individuo umano, cioè in quanto costituiscono la vita di un uomo e la vita degli uomini»¹. In questo modo indicava la via per fare finalmente della psicologia una scienza che prendesse in esame non più i processi fisiologici soggiacenti al comportamento, ma il comporta-

¹ G. POLITZER, *I fondamenti della psicologia*, trad. it. di S. Marzocchi, Mazzotta, Milano 1975, p. 152 sg.

mento stesso, «l'uomo che lavora, non il muscolo che si contrae»²; una scienza che al contempo non fosse più «la proiezione [...] di quello che il “popolo” deve credere affinché un certo regime sociale possa sussistere»³. Sottraendola al giogo sia dello spiritualismo (con il privilegiamento esclusivo accordato alla vita interiore) che della psicofisica (espressione del «vecchio materialismo»⁴), e rifondandola alla luce degli insegnamenti del materialismo dialettico, Politzer guardava alla *psychologie concrète* come a un'arma contro l'ideologia, il sistema di rappresentazioni e di credenze, necessariamente falsate, di cui la società si serve per mantenere gli individui, spogliati della loro storicità, nel posto determinato dalla dominazione di classe.

In queste formulazioni programmatiche di Politzer sono implicate due questioni fondamentali intorno a cui muoveremo l'intero discorso. In primo luogo: quando si parla della *vita* di un uomo, non si può dimenticare che buona parte di questa vita, e degli eventi che la compongono, affonda nella quotidianità, la quale costituisce il terreno in cui l'ideologia si radica e si diffonde con maggiore facilità e prontezza. Eleggere i «fatti umani» a oggetto della psicologia vuol dire volgere l'attenzione alla *vita quotidiana*, per metterne a fuoco la struttura, le componenti, nonché il funzionamento e il valore. Secondo: confrontarsi con il problema dell'ideologia significa tener conto in maniera sostanziale del linguaggio e della comunicazione, dal momento che – come riconosceva V. N. Volosinov in *Maršizm i filosofija Jazyka*, pubblicato a Leningrado nello stesso anno dell'articolo di Politzer – «*tutto ciò che è ideologico possiede un valore semiotico*», e «*la parola è il fenomeno ideologico per eccellenza*»⁵. Althusser⁶ ha notato come le semplici frasi di saluto che siamo

² Ivi, p. 144.

³ Ivi, p. 138.

⁴ Ivi, p. 144.

⁵ V. N. VOLOSINOV, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, trad. it. dall'edizione inglese di N. Cuscito, Dedalo, Bari 1976, p. 59 e p. 64. I corsivi sono nell'originale.

⁶ Cfr. L. ALTHUSSER, *Sull'ideologia*, trad. it. di M. Gallerani, Dedalo, Bari 1976, pp. 70-71.

soliti scambiare nel corso di una giornata («buongiorno», «salve» ...) costituiscano una pratica rituale carica di ideologia. Vita quotidiana e discorso quotidiano appaiono dunque temi strettamente intrecciati, ineludibili nel quadro di una psicologia sociale che voglia definirsi materialista e non nasconda di avere precisi connotati politici di matrice marxista; epperò sono temi che non hanno trovato seguito nell'opera di Politzer, fucilato nel 1942 dai nazisti, i quali posero così fine alla sua vita di valoroso partigiano e di militante comunista.

Per lungo tempo anche la filosofia, al pari della psicologia, ha trovato difficoltà nel formulare una teoria della vita quotidiana. Wittgenstein aveva osservato «che gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché li abbiamo sempre sotto li occhi)»⁷; e aveva ulteriormente specificato «che nella vita quotidiana non abbiamo mai la sensazione che il fenomeno ci sfugga, non sentiamo il flusso costante dell'apparenza, ma ciò accade solo quando filosofiamo»⁸. Anche per Maurice Blanchot il quotidiano è difficile da scoprire, anzi è inaccessibile per definizione pur occupando tutta la vita, e lo è perché «ogni modo di accedere ad esso gli è estraneo»⁹. Non è chi non veda i pericoli che si nascondono nel decretare la natura eternamente sfuggente del quotidiano (a meno di non farlo diventare oggetto d'indagine filosofica nel senso voluto da Wittgenstein di chiarificazione dell'uso del linguaggio), soprattutto nel momento in cui si riconosce che qui «alienazioni, feticismi, reificazioni producono tutti i loro effetti»¹⁰, proprio perché questo vuol dire che tali effetti sono destinati a rimanere per sempre inconoscibili, custoditi nell'«eternità» dell'esistenza giornaliera. Lo stesso pericolo, ancora più gravemente, si ripropone allorquando Heidegger, nelle pagine di *Sein und Zeit*, fornisce la sua versione metafisica, in base alla quale

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1974, p. 79.

⁸ ID., *Filosofia*, trad. it. di M. Andronico, Donzelli, Roma 1996, p. 67.

²⁹ M. BLANCHOT, *La conversazione infinita*, trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 2015, p. 300.

¹⁰ Ivi, p. 299.

«l'Esserci cade da sé stesso e in sé stesso nella infondatezza e nullità dell'inautentica quotidianità»¹¹, recidendo totalmente ogni legame con la storia.

Non vi è dubbio che la vita quotidiana faccia velo a sé medesima, essendo pervasiva di molti aspetti dell'esistenza, e che questa sua eccessiva vicinanza – in mancanza dell'atto della *Drehung*, una rotazione al di là dell'immediatezza che annulli questo spazio epistemicamente nocivo – la renda invisibile. Per Ernst Bloch¹² solo un marxista capace di mediare teoria e prassi è in grado di sormontare questo nodo problematico e di vedere la quotidianità come lato (conoscibile) della storia. Di fatto, sono stati studiosi orientati dal pensiero di Marx a realizzare, sia pure con prospettive e accenti diversi, questo passo, a cominciare da H. Lefebvre (1947 e 1961), e proseguendo con G. Lukács (1963) e K. Kosík (1963)¹³. Si deve poi all'allieva di Lukács, Ágnes Heller, la maggiore esponente della cosiddetta Scuola di Budapest, il contributo più ampio e sistematico, la *Sociologia della vita quotidiana*¹⁴ pubblicata nel 1970. Agli occhi di questi autori non poteva non essere oggetto di decisa critica la posizione di Heidegger, che secondo Lukács aveva compiuto l'errore di trascinare il quotidiano «nella sfera della deiezione senza speranza»¹⁵, e, per Kosík, aveva ridotto la conquista dell'autenticità a una mera modificazione esistenziale del singolo individuo, il quale, arrivando a giudicare la quotidianità *sub specie mortis*, semplicemente

¹¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 224.

¹² Cfr. E. BLOCH, *Experimentum Mundi, La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, trad. it. di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980, in particolare pp. 43-82.

¹³ Cfr. H. LEFEBVRE, *Critica della vita quotidiana*, 2 voll., trad. it. V. Bonazza, Dedalo libri, Bari 1977; G. LUKÁCS, *Estetica*, vol. I, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975; K. KOSÍK, *Dialettica del concreto*, trad. it. di G. Pacini, Bompiani, Milano 1965.

¹⁴ Cfr. Á. HELLER, *Sociologia della vita quotidiana*, trad. it. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1975.

¹⁵ G. LUKÁCS, *Estetica*, cit., p. 35.

«*cambia la propria posizione nei confronti del mondo*»¹⁶, ma non cambia il mondo. Heller, dal suo canto, ha condotto il discorso alla sua logica conclusione: «considerandola ineliminabilmente inautentica, Heidegger in ultima analisi *accetta la struttura della vita quotidiana* nel suo “esser-così”, anzi *nel suo esser-così alienato*»¹⁷, vietandosi di riconoscere la possibilità di un sovvertimento radicale di tale struttura che ristabilisca il rapporto con la storia. Il punto è che la vita quotidiana non è di necessità alienata, e può anzi diventare stabilmente la dimensione del dispiegamento delle facoltà personali nella consapevolezza della propria appartenenza al genere umano.

Nella vita quotidiana il singolo riproduce direttamente sé stesso e il suo mondo, e al tempo stesso riproduce indirettamente la società di cui è parte. Può fare questo badando esclusivamente ai propri interessi e alle proprie motivazioni particolari, oppure elevando la condotta di vita in funzione di una coscienza di sé mediata dalla coscienza del genere. Nel primo caso, egli vive una condizione di alienazione che lo rinchioda nei confini angusti della *vita privata*, «una vita» scriveva Lefebvre¹⁸, «alla quale tutto l'umano è estraneo». In uno stato siffatto non vi è scarto tra teoria e prassi: il soggetto ha con gli oggetti della vita quotidiana un rapporto eminentemente pragmatico, bada a usarli convenientemente in base ai propri scopi, curandosi solo del loro funzionamento e non prestando alcuna attenzione al sistema di mediazioni sottostante che ha portato alla loro produzione. Kosik ha definito la quotidianità alienata «come la notte della disattenzione, della meccanicità e dell'istintività»¹⁹, in cui le persone e le cose non vengono colti nella loro originalità e autenticità, ma appaiono semplici parti di un mondo noto e familiare. Persino processi e fenomeni economicamente più complessi – ha insistito, a sua volta, Lukács²⁰ –, come ad esempio la rete dei trasporti: taxi,

¹⁶ K. KOSÍK, *Dialettica del concreto*, cit., p. 97. Corsivo nel testo.

¹⁷ A. HELLER, *Sociologia della vita quotidiana*, cit., p. 414. Corsivo nel testo.

¹⁸ H. LEFEBVRE, *Critica della vita quotidiana*, cit., vol. I, p. 172.

¹⁹ K. KOSÍK, *Dialettica del concreto*, cit., p. 85.

¹⁹ Cfr. G. LUKÁCS, *Estetica*, cit., p. 11 sg.

autobus, treni ecc., vengono accettati come qualcosa di già fatto e impenetrabile, rispondente unicamente a una prassi utilitaria. Nel secondo caso, il soggetto si sottrae al presente quotidiano, il quale spesso si sostituisce, occultandola, alla *presenza* dell'Altro, e riesce finalmente a percepirla nella sua profondità, legandosi ad essa nel pieno riconoscimento del vincolo interumano. Ciò equivale all'introduzione di un'istanza morale che spinge ad opporsi a ogni forma di ingiustizia sociale, di prevaricazione e di sfruttamento non solo nei confronti dell'uomo, ma anche della natura, di cui l'uomo stesso è solo un frammento. In questo senso, come aveva ben visto Ernst Bloch²¹, la morale costituisce «uno strumento di lotta» fondamentale, il più potente per operare un cambiamento strutturale della vita quotidiana.

La vita quotidiana alienata è il dominio della ripetizione e dell'identico all'interno del regime spazio-temporale imposto dalla società. Il corso della giornata è suddiviso in modo netto: c'è un tempo per lavorare e uno per la famiglia, un tempo per nutrirsi e uno per riposarsi, un tempo per la preghiera e uno per lo svago..., e ad ognuno di questi tempi corrispondono luoghi definiti, collegati tra loro da percorsi altrettanto definiti. Ci muoviamo così in uno spazio-tempo plasmato strategicamente dalla razionalità politica, economica o scientifica, conformandoci ai dettami di un Libro dell'*Ecclesiaste* rivisto e aggiornato alla luce della modernità tecnologica e capitalistica. Come esempio paradigmatico, si pensi ai nostri spostamenti giornalieri e consideriamoli, raccogliendo il felice spunto offerto da Michel De Certeau²², al pari degli «enunciati» in una determinata lingua, e l'accostamento è particolarmente significativo in ragione di quanto si dirà in seguito. Non faremo fatica a riconoscere che, nella maggior parte dei casi, le nostre enunciazioni, che siano pedonali o meno, non variano facilmente: stesse strade, stesse deviazioni e stesse soste, con orari e tempi, punti di partenza e di arrivo predefiniti

²⁰ E. BLOCH, *Il marxismo come morale*, in Id., *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, trad. it. di E. Zigliotto e L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 100.

²² Cfr. M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, trad. it. di M. Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma 2012, p. 143 sgg.

e imm modificabili, se non a costo di andare incontro a problemi o sanzioni. È come se parlassimo una lingua che non è la nostra, o, meglio, una lingua il cui possesso ci è stato alienato, riducendoci nella condizione di non parlare, ma piuttosto di essere parlati dal linguaggio. I *discorsi* all'interno dello spazio-tempo strategico obbediscono così alla logica organizzativa del sistema sociale, la quale viene scambiata per una realtà *naturale* da cui non si può prescindere. Come ripetitore di tragitti obbligatori e sovra-personali, il soggetto occupa una posizione analoga al parlante che ha perduto completamente il controllo sul linguaggio, e viene assunto dal sistema di potere perché parli usando stilemi e modelli di pensiero già tracciati, riproducendo una realtà che risulta in tal modo confermata e legittimata.

Con ciò tocchiamo la seconda questione che ci interessa: quella dell'ideologia, e dunque del linguaggio, in rapporto alla vita quotidiana. Se la vita quotidiana – si è detto – è il terreno più favorevole perché l'ideologia possa attecchire, lo si deve al fatto che il linguaggio, in virtù del suo carattere di *istituzione*, si presta ad essere il canale privilegiato per il suo sviluppo e la sua diffusione. Il linguaggio viene infatti esperito come dotato di una realtà che esiste oggettivamente al di fuori del soggetto e che non può venire ignorata. Essa possiede un potere coercitivo di cui è arduo liberarsi: se non si parla correttamente e non si rispettano le regole, è compito degli apparati sociali, quali ad esempio la famiglia e la scuola, intervenire in nome dell'autorità morale del linguaggio e riportare il parlante sulla retta via. Sono poste in atto varie forme di interdizione o, come le definisce Foucault²³, di *esclusione*, le quali stabiliscono ciò che si può dire oppure non dire in determinate circostanze, rendendo tabù taluni argomenti (come la sessualità e la politica), codificando i diversi comportamenti linguistici relazione al contesto, o assegnando soltanto ad alcuni soggetti il diritto alla parola. La forma più estrema è quella del *rigetto* del parlante, attuata in forza della distinzione, che si pretende abbia un fondamento naturale, tra ragione e follia. Così, «in

²³ Cfr. M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1972.

ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli»²⁴. Si potrebbe ipotizzare, come a suo tempo ha fatto Ferruccio Rossi-Landi, un capitale linguistico complessivo che è diventato proprietà privata del sistema sociale, all'interno del quale il parlante è trasformato in lavoratore linguistico che eroga la propria forza lavoro per produrre messaggi funzionali al mantenimento e alla riproduzione dello *status quo*. In quanto ripetitore di modelli obbligatori e sovra-personali, il parlante «viene a trovarsi nella situazione di non sapere *cosa fa* quando parla, di non sapere *perché* parla *come parla*, e di appartenere a processi di produzione linguistica che lo condizionano fin dal principio, che lo obbligano a vedere il mondo in determinate maniere»²⁵. Il risultato è che ogni discorso riveste un carattere ideologico derivante dalla particolare situazione storica, che oggi è quella che antepone l'interesse dell'ente particolare a quello dell'ente generico, con il conseguente forte incremento delle disuguaglianze economico-sociali.

Che ne è a questo punto del dialogo o della conversazione quotidiani? Heidegger²⁶, commentando Hölderlin, ha indicato nel «colloquio» (*Gespräch*), nel parlare insieme di qualcosa, l'aspetto essenziale del linguaggio, in quanto momento che rende possibile l'incontro e l'ascolto reciproco. Questo scambio di idee, possibile solo quando i singoli hanno idee autonome e divergenti tra loro, e che si trasforma in discussione se si deve giungere a una decisione, è un'occasione che non si presenta di frequente e che Heller²⁷ non esita a chiamare «solenne»,

²⁴ Ivi, p. 9.

²⁵ F. ROSSI-LANDI, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968, p. 50. Cfr. inoltre dello stesso autore *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano 1972.

²⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, trad. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 47. Sul commento di Heidegger a Hölderlin, cfr. anche H. LEFEBVRE, *Ritmanalisi. Introduzione alla conoscenza dei ritmi*, a cura di G. Borelli, LetteraVentidue, Siracusa 2019, p. 126.

²⁷ Á. HELLER, *Sociologia della vita quotidiana*, cit., p. 378.

rintracciabile nelle società che hanno un livello culturale relativamente alto, come nella *πόλις* ateniese, dove per il cittadino conversare era parte della vita come nutrirsi o far ginnastica. Intesa in questo senso, la conversazione rende vicendevolmente gli interlocutori una presenza, un'*ecceità* percepita lungo l'asse della coscienza generica. Per contro, nella vita quotidiana alienata la conversazione si limita a rendere soltanto presente l'altro nella sua passività di soggetto, che in realtà non dice nulla e non ha nulla da dire veramente. La banalità ha il sopravvento, il discorso si infittisce di luoghi comuni, il bello e il brutto tempo, l'aumento dei prezzi, i vicini e gli amici..., e pur di evitare il silenzio, vissuto con estremo disagio quando si sta in compagnia, l'importante è parlare anche se non ci sono idee da scambiare²⁸. Il colloquio scade nella *chiacchiera*, ma se per Heidegger è una manifestazione dell'inautenticità del *Dasein*, dalla

²⁸ Cfr. H. LEFEBVRE, *Critica della vita quotidiana*, cit., vol. II, p. 358; Á. HELLER, *Sociologia della vita quotidiana*, cit., p. 379. Dal punto di vista della psicologia transazionale, questi discorsi nella loro banalità riuscirebbero tuttavia a soddisfare quella che Eric Berne, riprendendo gli studi di R. Spitz sui bambini in orfanotrofio o lungamente ospedalizzati, ha chiamato «fame di stimolo» (della stessa importanza della fame di cibo), la quale in età infantile è appagata dalle carezze ricevute e in età adulta deve, per così dire, accontentarsi, di uno scambio di segnali di riconoscimento e di accettazione (cfr. E. BERNE, *A che gioco giochiamo*, trad. it. di V. di Giuro, Bompiani, Milano 2013). Roman Jakobson, dal suo canto, individuerrebbe, in questo, una delle funzioni fondamentali della comunicazione: quella fatica o di contatto (cfr. R. JAKOBSON, *Linguistica e poetica*, in Id., *Saggi di linguistica generale*, trad. it. di L. Heilmann e L. Grassi, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 181-218). Per evitare ingannevoli generalizzazioni, è bene comunque sottolineare la necessità di tenere sempre presente il contesto della comunicazione. Se due contadini si scambiano parole sul sole o sulla pioggia, un'analisi del contenuto che si limiti a constatare la funzione denotativa oppure fatica, insieme allo scambio di carezze che si compie, senza esplorarne le implicazioni più riposte, smarrirebbe qualcosa di significativo, l'affermazione di una «solidarietà cosmica»: «entrambi sottostiamo alle stesse intemperie, alle stesse minacce, e ci troviamo dunque assieme in quest'angolo di terra e ce ne assicuriamo ritualmente, dopo di che potremo riprendere il nostro cammino senza temere la solitudine» (H. GOBARD, *L'alienazione linguistica*, trad. it. di L. de Roberto, Giometti & Antonello, Macerata 2022, p. 25 sg.).

quale è possibile affrancarsi unicamente con «l'anticipante farsi libero per la propria morte»²⁹, nella prospettiva del nostro discorso essa è il portato dell'alienazione linguistica.

È qui che la psicologia concreta invocata da Politzer dovrebbe fare la sua parte, non avendo timore di ibridarsi con altre discipline, e indicare una possibile via di scampo. Spesso, se non sempre, ciò che s'accontenta di fare la psicologia è, ad esempio, definire le regole che le persone hanno interiorizzato per controllare reciprocamente l'ordine in cui alternarsi nella conversazione, o analizzare il modo, culturalmente condizionato, di curare le fasi di apertura e di chiusura dell'interazione verbale, concordando il rispettivo posizionamento³⁰. Vengono elencati i fenomeni riscontrabili nel corso di uno scambio verbale, come la «sequenza complementare» o «coppia adiacente», che altro non è che la risposta a un *input* verbale senza che sia violato il sistema di aspettative socialmente codificato³¹; si sottolinea il rispetto del «principio di cooperazione», al quale si aderisce inconsapevolmente, secondo cui il parlante non deve essere né troppo reticente né troppo ridondante, risultare sincero e infondere fiducia, essere pertinente, e infine evitare le formulazioni ambigue o oscure³². Si ha l'impressione che psicologi e filosofi, tranne poche eccezioni, abbiano inteso per lo più spiegare come la comunicazione funzioni, invece di spiegare perché *non* funziona.

Sottoposta alla pressione del quotidiano, è indubbio che la comunicazione subisca un forte depauperamento. È interessante notare come nella seconda metà del secolo scorso, mentre il pensiero marxista cercava di sviluppare una teoria critica della vita quotidiana, un musicologo e compositore d'avanguardia, nonché uno dei padri della cibernetica,

²⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 321.

³⁰ Cfr. H. SACKS, E. SCHEGLOFF, J. JEFFERSON, *A simplest systematics for the organization of turntaking in conversation*, in «Language», 50 (1974) pp. 696-735.

³¹ Cfr. *La conversazione. Prospettive sull'interazione psico-sociale*, a cura di C. Galimberti, Guerini, Milano 1992.

³² Cfr. P. H. GRICE, *Logica e conversazione*, in *Gli atti linguistici*, a cura di M. Sbisà, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 199-219.

dell'informatica musicale e della *computer graphics*, il berlinese naturalizzato americano Herbert Brün, si assumesse il compito di elaborare un'acuta analisi dei discorsi che vengono fatti giornalmente, fornendo una possibile via d'uscita dalle maglie dell'ideologia e del linguaggio alienato. Come non vedere in questo la prova della basilare convinzione di Lukács, secondo cui «l'ininterrotto confluire della vita quotidiana nella scienza e nell'arte e rifluire di queste in quella è qualcosa di necessario, è una condizione del funzionamento e del progresso di tutte e tre le sfere di vita»³³. Per Brün, la chiave risolutiva risiede nella possibilità della *composizione*, termine riferito non soltanto alla creazione artistica, sia essa musicale, poetica o di altro tipo, ma – prima di tutto – all'uso del linguaggio in ogni circostanza. «Non c'è speranza per noi di comporre, di aggiungere qualcosa, di essere un input per questa società fino a che non padroneggiamo il linguaggio più di quanto il linguaggio non padroneggi noi»³⁴.

Comporre equivale a forzare i limiti imposti dal linguaggio, tanto più forti e pesanti, quanto più noi obbediamo agli ordini quotidiani della società. Significa costringere il linguaggio a dire qualcosa che esso non ci avrebbe fatto dire, eludendo gli inviti, espliciti o meno, a essere più chiari e a dire le cose con maggiore semplicità. Sono questi i requisiti ritenuti essenziali per comunicare, ma non certo per comporre. «Queste tre cose: comprensione, familiarità e comunicatività, non devono esser date per scontate come risorse positive delle nostre interazioni sociali. Sono cose pericolose»³⁵. Il loro pericolo dipende dallo scopo che la comunicazione si prefigge: al di là della impressione superficiale che il linguaggio serva per trasmettere un pensiero, è necessario riconoscere che il vero scopo è la *persuasione*. Alla coercizione fisica, che un tempo era il mezzo più comune per far intendere a una persona ciò che si voleva comunicare, si è sostituita la più sottile arma dell'interdizione, del ricatto e della

³³ G. LUKÁCS, *Estetica*, cit., p. 45.

³⁴ H. BRÜN, *When Music Resists Meaning. The Major Writings of Herbert Brün*, Wesleyan University Press, Middletown 2004, p. 229.

³⁵ Ivi, p. 221.

censura psicologica. Per il compositore si tratta di dire qualcosa che ancora non gli piace, che «non deve avere ancora – sottolineo *ancora* – questa tenera parvenza comunicativa del tipo: “Oh sì, capisco che intendi”. Io semplicemente *non* voglio capire quel che intendo»³⁶.

Brün ha il merito di aver colto uno dei tratti essenziali del processo dell'alienazione: il rovesciamento del rapporto tra pensiero e linguaggio. Nella vita quotidiana spesso si scambia quello che viene detto con ciò che si è pensato, o, in altri termini, si pensa solitamente non eccedendo i ristretti confini concessi dal linguaggio. Brün usa la parola “comunicazione” per indicare «una relazione umana tra persone e cose che emerge ed è mantenuta attraverso messaggi richiesti e permessi da sistemi o meccanismi già esistenti»³⁷. È un'illusione di pensiero prodotta dalle parole in cui siamo rimasti imprigionati, che alimenta e accelera il decadimento dell'informazione e l'annullamento della creazione di nuove idee all'interno dei sistemi da cui dipende il significato dei rapporti interpersonali. S'impone l'urgenza di distinguere tra chi pensa ciò che dice e chi, invece, s'impegna a dire quello che pensa. Il primo, avendo smesso d'imparare come parlare, ha smesso altresì di pensare; il secondo cerca costantemente di introdurre nel linguaggio una dinamica di *fattori anomali*, i quali operino dall'interno una erosione degli schemi linguistici precostituiti e delle leggi che presiedono al funzionamento del sistema. Essi vanno intesi come elementi destrutturati, frutto di innovazione, sul cui grado di strutturabilità e d'integrazione è possibile fare previsioni solo a posteriori. Il parlante diventa un compositore e non è più un semplice lavoratore linguistico al servizio della società. Egli fa in modo che «le parole dicano ciò che fino a quel momento non avevano inteso dire, aggiungendo al repertorio disponibile del significato di una parola quel nuovo significato che è necessario per la presentazione di un pensiero nuovo»³⁸. Hans von Foerster, assieme a cui Brün ha condotto dal 1967

³⁶ ID., *When Music Resists Meaning*, cit., p. 229.

³⁷ ID., *my words and where i want them*, Princelet Edition, London 1990, formulation 48.

³⁸ ID., *When Music Resists Meaning*, cit., p. 170.

al 1972, presso l'università dell'Illinois, un corso d'importanza epocale sulla "cibernetica della cibernetica", parlerebbe a questo proposito di un ordine che, anziché nascere dall'ordine (che altro non è che la sua replica) o dal disordine (in virtù delle leggi della statistica), nasce dal *rumore*³⁹, e cioè da quegli elementi introdotti nel linguaggio che mettono in crisi la sua intelligibilità, rifiutandosi d'integrarsi automaticamente nella sua struttura, e portano al cambiamento del linguaggio stesso. Questo è esattamente il punto in cui «le arti, inclusa la musica, fanno il loro ingresso [...]». Laddove un nuovo pensiero è presentato, il problema del parlante non è più un problema *nella* comunicazione, ma un problema *della* comunicazione»⁴⁰. Ed è questo, ancora, il punto in cui la composizione, foriera di un nuovo pensiero, si presenta come *anticomunicazione*, la quale non significa affatto rifiuto di dire qualcosa, quanto piuttosto «un tentativo d'*insegnare* rispettosamente al linguaggio come dirlo»⁴¹. Se il tentativo va a buon fine, potremo allora dire che il linguaggio è arrivato a dire una *verità* che prima non c'era o, per essere più precisi, ha condotto a termine una «verità *in fieri*»⁴², un programma di verità, dacché per Brün il potere di un messaggio anticomunicativo non risiede nella conferma da parte di una verità certificata, quanto nell'affermazione della sua «desiderabilità sociale»⁴³, poiché, socialmente, «le cose sono ciò che si dice di esse»⁴⁴.

³⁹ Cfr. H. VON FOERSTER, *Sui sistemi auto-organizzatori e i loro ambienti*, in ID., *Sistemi che osservano*, trad. it. di B. Draghi, Astrolabio, Roma 1987, pp. 51-69.

⁴⁰ H. BRÜN, *When Music Resists Meaning*, cit., p. 170.

⁴¹ Ivi, p. 63.

⁴² Ivi, p. 233.

⁴³ ID., *On floating hierarchies*, relazione tenuta il 20 ottobre 1982 alla *American Society for Cybernetics*. La trascrizione è consultabile all'indirizzo <https://sites.evergreen.edu/arunchandra/wp-content/uploads/sites/395/2018/05/brunFH.pdf>. La citazione si trova a p. 4 del documento.

⁴⁴ ID., *my words and where i want them*, cit., formulation 138. Cfr. anche formulation 22 e 146. Sullo stesso argomento cfr. H. VON FOERSTER, *Tra fisica e magia*, in ID., *Sistemi che osservano*, cit., p. 48: «Nelle scuole di giornalismo s'insegna un

Alle parole di Brün faceva eco, sull'altra sponda dell'Oceano, Henri Gobard, il quale sentenziava perentoriamente: «SENZA DESIDERIO NON C'È PAROLA»⁴⁵ (che sia spogliata del suo valore ideologico, aggiungerei noi). In gioco non è però il desiderio individuale in quanto espressione della sua particolarità, né il desiderio misurato secondo criteri standardizzati, ma quello di un'intera collettività che non si riconosce in un regime di gerarchie irrigidite e vuole di contro instaurare una realtà di gerarchie fluttuanti, in cui l'io si trasformi «in "io altro", in "noi tutti", nel noi con molti "io", nel noi entro cui sono soltanto "un" io»⁴⁶. Qui la riflessione fenomenologica di Husserl sulla costituzione dell'intersoggettività deve caricarsi di un senso profondamente morale, quello secondo cui è consentito a tutti il privilegio di sentirsi al centro della situazione, senza che nessuno, tuttavia, rimuova la consapevolezza che ad occupare la posizione centrale, oltre a sé stessi, sono non di meno anche gli altri. È dunque il desiderio che reca l'impronta dell'intersoggettività, e che si accompagna al sentimento di un'irriducibile mescolanza di altri e di me, ad aprire la strada dell'anticomunicazione, la sola che possa guidare – come auspicato da Politzer con il suo progetto di una psicologia concreta – di là dalle secche della quotidianità preda dell'ideologia e della falsa coscienza.

motto; "Dillo com'è". Io proporrei più tosto: "È come lo hai detto»».

⁴⁵ H. GOBARD, *L'alienazione linguistica*, cit., p. 54. La frase in maiuscolo è nell'originale.

⁴⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1972, p. 208.