

Le prospettive della partecipazione sociale: un confronto tra arte e scienza

Alfonso Di Prospero

1. *I vincoli dell'intersoggettività tra arte e scienza*

La nostra tradizione culturale – si pensi alle tre *Critiche* di Kant o a Croce – afferma con forza la distinzione tra ambito del sapere scientifico e arte. Ovviamente le realtà cui ci si riferisce sono in effetti estremamente diverse, ma è necessario fare attenzione – almeno su un piano formale e analitico – a non considerare come solo paradossali e residuali i punti in cui possono individuarsi intersezioni e convergenze. Tra i filosofi della scienza che sono anche scienziati, l'esempio più calzante è Dirac¹. Tra i filosofi della scienza che invece sono noti anche per le importanti indagini condotte in estetica è da considerare Nelson Goodman², che costruisce una teoria in grado di mostrare una continuità e omogeneità di fondo tra il “sapere” in quanto oggetto di ricerca da parte della scienza e il “sapere” in quanto oggetto di ricerca nella creazione e nella fruizione artistica.

L'aspetto su cui vorrei soffermarmi è quello della centralità che in entrambi i contesti, la scienza e l'arte, viene ad avere il parametro della *condivisione sociale*. Nel caso della scienza, il concetto di “comunità scientifica” è senza dubbio centrale nella riflessione effettuata dai maggiori studiosi di epistemologia³. Nel caso dell'arte, l'opera di Claire Bishop, *Artificial Hells*⁴, soffermandosi sulle diverse implicazioni

¹ P. Dirac, *La bellezza come metodo*, a cura di V. Barone, trad. di F. Fraziosi, Raffaello Cortina, Milano 2019.

² N. Goodman, *Languages of Art*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1968. Ben noti sono anche i contributi di R. Arnheim, *Visual Thinking*, Regents of the University of California, Berkeley 1969; E. Gombrich, *Art and Illusion*, Phaidon Press, London 1961.

³ Si pensi a Karl Raymund Popper (*Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1963) o in generale a tutto il Neopositivismo (per esempio H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *Wissenschaftliche Weltauffassung*, Artur Wolf Verlag, Wien 1929).

⁴ C. Bishop, *Artificial Hells*, Verso, London – New York 2012.

che possono ritrovarsi nelle pratiche dell'arte "partecipativa", ci darà qui l'occasione per una pur rapida indagine sulla dimensione intersoggettiva, in quanto cornice (implicita o esplicita) delle esperienze artistiche. Le riflessioni di Bishop sono molto specifiche e mirate, dato che riguardano situazioni in cui lo spettatore è *partecipe* della realizzazione di una creazione artistica. Il piano su cui io mi muoverò è invece assai più generale: l'architettura argomentativa del mio discorso mi obbliga a utilizzare il concetto più generico di "condivisione", che si applica come a un caso particolare *anche* a quello di "partecipazione", senza però esaurirsi in esso. L'impostazione di Bishop è però di particolare interesse per i fini che mi propongo, perché chiama in causa proprio il momento fisico dell'incontro tra le persone e l'insieme dei risvolti che da esso seguono per il costituirsi di un'esperienza estetica: nella mia prospettiva, in effetti, è proprio questa la dimensione che in filosofia della scienza è stata troppo trascurata nelle discussioni sul carattere intersoggettivo del sapere scientifico. Il confronto interdisciplinare tra i due ambiti può dunque essere uno strumento utile per comprendere meglio le dinamiche operanti in ciascuno di essi. Con questo, non si vuole radicalizzare schematicamente e in modo caricaturale una contrapposizione che si pretenderebbe di individuare nel dibattito attuale tra arte e scienza. Un tale contrasto è stato ormai criticato e superato da più parti. Oltre a opere come quelle di Goodman, anche ricerche che applicano un paradigma biologico evuzionista all'estetica⁵ vanno in questa stessa direzione, non tanto perché studiano l'estetica con metodologie di tipo scientifico, quanto perché a monte il nostro senso estetico tende a essere spiegato con considerazioni che dovrebbero essere poi dello stesso tipo di quelle da applicarsi nelle indagini sul sapere scientifico.

Si pensi qui, come sfondo metodologico per questi approcci, alla difesa condotta da Willard von Orman Quine di un programma di «epistemologia naturalizzata»⁶, che sotto aspetti importanti può essere messo in collegamento con l'approccio di Jean Piaget⁷ alla psicologia dell'età evolutiva, che in queste mie riflessioni avrà un ruolo di importanza fondamentale. Con ciò si danno elementi che permettono di

⁵ Si veda M. Portera, *L'evoluzione della bellezza*, Mimesis, Milano 2015.

⁶ W.V.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, pp. 69-90.

⁷ J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1937; trad. it. di G. Gorla, *La costruzione del reale nel bambino*, Nuova Italia, Firenze 1973.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

guardare alle mie riflessioni come coerenti sotto aspetti rilevanti con importanti orientamenti di studio presenti nel dibattito.

Inoltre è ben noto che il riferimento al carattere intersoggettivo del sapere scientifico, che il neopositivismo e Popper cercavano di svolgere con mezzi analitici di tipo formale – con il risultato assai ambiguo di rischiare di occultare i problemi filosofici più importanti e delicati, piuttosto che di contribuire alla loro chiarificazione – è stato progressivamente sostituito, a partire almeno da Kuhn⁸, da un atteggiamento molto più orientato verso le ricerche di tipo storico, sociologico ed etnografico, vale a dire facendo valere di fatto una nozione di tipo fortemente empirico e non formale della nozione di intersoggettività.

Da vari decenni i contributi di autori come Bruno Latour⁹, David Bloor¹⁰, Karin Knorr-Cetina¹¹, Alvin Goldman¹², Michael Strevens¹³ o in Italia Paolo Volonté¹⁴ hanno avuto l'effetto di spostare con forza il baricentro degli studi. Ma pure, se le mie osservazioni risulteranno plausibili, si potrà riconoscere che vi è uno spazio rilevante per approfondire e radicalizzare ulteriormente – anche rispetto a questi autori – una tale direzione teorica.

Nel campo della riflessione filosofica sull'arte, il problema dell'intersoggettività – anche se in termini diversi – compare in posizione centrale nel celebre testo di Walter Benjamin su *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*¹⁵, a cui quindi farò riferimento per porre la questione del rapporto tra *unicità* dell'opera d'arte e prodotti realizzati in serie che mirano comunque a esibire una forma di bellezza. Come è noto, per Benjamin la prima si manifesta in un dato *hic et nunc* e con la possibilità di una pretesa di *autenticità*, che per i prodotti realizzati in serie invece non ha senso richiedere. L'opera d'arte *unica* è portatrice di un'*aura*. L'opera riproducibile tecnicamente è però suscettibile più facilmente e più ampiamente di essere utilizzata a fini *politici*, come per esempio nel cinema. Questo contrasto

⁸ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962.

⁹ B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, Beverly Hills 1979.

¹⁰ D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago University Press, Chicago 1976.

¹¹ K. Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge*, Pergamon, Oxford 1980.

¹² A. Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, New York 1999.

¹³ M. Strevens, *The Knowledge Machine*, Norton, New York 2020.

¹⁴ P. Volonté, *La Fabbrica dei significati solidi*, Franco Angeli, Milano 2003.

¹⁵ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Edizione integrale comprensiva delle cinque stesure*, Donzelli, Roma 2019.

può essere accostato sotto certi aspetti a quello tra sapere idiografico e sapere nomotetico, che attraverso gli strumenti concettuali che qui proporrò, legati a un modo particolare di descrivere l'induzione, può essere impiegato per riformulare le tesi di Benjamin, analizzandole secondo una prospettiva assai diversa da quella intesa dal loro autore, che però può forse essere in grado di aiutarci nello svolgimento di queste riflessioni. Cercherò di mostrare infatti che l'inferenza induttiva, apparentemente base naturale del sapere nomotetico, per il fatto di essere formalmente non-monotona, è in realtà anche alla radice di forme di incommensurabilità tra i vissuti individuali, che dovrebbero spingere a considerarla uno strumento indispensabile proprio per poter comprendere le proprietà del sapere idiografico.

Il confronto con una forma di sapere, quella della scienza, che a sua volta pone molti problemi per la definizione delle sue relazioni con le questioni dell'etica e della politica, che invece sono essenziali nell'opera di Bishop (e di Benjamin), può dare l'impressione di un pericoloso allargarsi, in questo mio scritto, della latitudine dei temi trattati, con il conseguente rischio di un eccessivo impoverimento della forza esplicativa delle ipotesi che si proporranno. È da notare però, prima di tutto, che, a partire dallo stesso Popper, si è assai insistito sul rapporto tra scienza e politica, offrendosi la prima, secondo il filosofo austriaco, come una sorta di paradigma dei principi della democrazia. Soprattutto, inoltre, è proprio l'autorappresentazione della scienza, come sapere che viene *definito* analiticamente di fatto dalla sua natura "sociale" (per esempio in forza della richiesta di riproducibilità degli esperimenti da parte della pluralità degli scienziati), ma al tempo stesso in grado di pretendere alla conoscenza del mondo "oggettivo" della natura, che crea ambiguità e frizioni teoriche. Normalmente pensiamo che le teorie accettate come vere dagli scienziati specialisti nel rispettivo ambito, siano o comunque abbiano buone probabilità di essere vere, ma ciò non può avvenire in forza di una pretesa corrispondenza di principio tra il "sociale" e il "reale". Il requisito dell'intersoggettività può essere un segnale o un criterio per l'indagine sulla verità, non un suo principio definitorio e costitutivo. È legittimo ipotizzare che il grande successo che il metodo costruito dopo Galilei su questi criteri, abbia finito per causare uno slittamento, creando una convinzione così salda da far apparire il requisito dell'intersoggettività come una sorta di verità o pre-condizione *a priori*. La diffusione, anche in filosofia, dell'idea di una fondamentale unità tra pensiero e comunicazione (per

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

esempio in Gadamer¹⁶), ha fatto da sostegno implicitamente a questa concezione.

Non si vuole qui negare il rapporto importantissimo tra conoscenza e dimensione sociale del pensiero, ma si vuole descriverlo nei termini di un sapere acquisito – da un punto di vista formale – in modo empirico e contingente. Anche se si tratta di certezze che sono assai pervasive di tutto il nostro vivere, ciò non toglie che il loro statuto epistemologico possa essere appunto quello di verità *a posteriori*. Sullo sfondo, sono da richiamarsi le pagine fondamentali di Husserl sulla «crisi delle scienze europee»¹⁷, dovuta secondo il grande filosofo al distacco – di fatto imposto metodologicamente dal metodo galileiano – tra scienza e “mondo della vita”. La necessità di rendere matematicamente rigorosa la descrizione dei fenomeni porta ad astrarre da quelli che sono i contenuti che si attingono invece attraverso quello che oggi è comunemente chiamato in filosofia il “punto di vista in prima persona”. Questo processo di astrazione si compie però – in modalità naturalmente molto diverse – anche in generale laddove i rapporti sociali evolvono verso forme che accentuano la *distanza* tra le persone, come oggi nella comunicazione *online* o anche nei fenomeni legati alla globalizzazione, che obbligano a fare riferimento a realtà sociali assolutamente lontane, ma pure in grado di incidere continuamente sulle nostre vite. L'idea è quindi che il rapporto tra punto di vista individuale e modelli di codificazione del significato socialmente condivisi – da usarsi nella comunità scientifica o nell'elaborazione di materiale che sia riconoscibile come dotato di valore estetico – debba essere esaminato tenendo conto della necessità di rendere possibile un equilibrio tra esigenza di mantenere un contatto psicologico forte con i contenuti della propria esperienza (per non cadere nell'astrazione e nell'alienazione) e bisogno di rendere comprensibile ad *altri* i riferimenti che si compiono al proprio vissuto, anche se si tratta di soggetti fisicamente lontani, o che si orientano con criteri estetici molto diversi dai nostri, oppure vincolati (come nella ricerca scientifica) al rispetto di procedure e protocolli che sistematicamente costringono ad astrarre dal contenuto più diretto, immediato e concreto dei propri vissuti. Autori co-

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

¹⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Meiner Verlag, Hamburg 1956; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Saggiatore, Milano 2015.

me Jack Goody o Walter Ong hanno visto già nell'invenzione della scrittura un dispositivo in grado di produrre questi effetti¹⁸, per cui anche le idee di Benjamin andrebbero lette considerando che l'autore non stava annunciando fenomeni totalmente nuovi: il confronto tra le due situazioni, diffusione iniziale della scrittura nella storia della civiltà e produzioni artistiche effettuate oggi in serie, dovrebbe farci capire però che è del tutto possibile *abituarsi* a nuovi *media* ed elaborare gradualmente modelli estetici corrispondenti. Il mio contributo vorrebbe invitare a riflettere su *come* un tale processo dovrebbe svolgersi per poter evitare gli esiti più disfunzionali e distruttivi (si pensi qui anche all'aspro dibattito sugli effetti delle nuove tecnologie per la comunicazione *online* sui modelli culturali e sulla psicologia delle persone).

L'indagine condotta nei territori dell'arte, che si distingue dalla scienza anche per una minore possibilità di presentarsi come sapere "unificato", potrebbe facilmente trarre vantaggio dalla considerazione di questi punti. Se si assume la conoscenza scientifica come caso limite, a disposizione degli esseri umani, di un sapere di tipo "razionale", e se la sua razionalità si misura in termini di condivisibilità intersoggettiva, il confronto con le procedure della ricerca scientifica può assumere un valore euristico significativo anche in relazione al ruolo che il concetto di intersoggettività può avere nella riflessione sull'arte e sulla politica. In un *continuum* che va da un massimo a un minimo di intersoggettività, il sapere scientifico sarebbe quello in cui i vincoli costruttivi che vengono fatti valere impongono il massimo di condivisione intersoggettiva dei contenuti prodotti. Il giudizio estetico sarebbe invece, sì, in grado di orientarsi secondo criteri condivisi, ma solo nella *misura* in cui le *esperienze* di vita che lo generano nelle persone coinvolte – a un livello abbastanza profondo – possano essere in sostanza simili. Alessandro Ferrara¹⁹ ha sviluppato in effetti una teoria di estremo interesse che partendo da una impostazione kantiana trova nel giudizio estetico (e nel *sensus communis* che a esso presiede) un principio per giudicare e valutare la "forza degli esempi" morali, con l'intenzione di smussare l'universalismo kantiano e dotarlo di una maggiore flessibilità e adattabilità ai diversi contesti storici e sociali, ma ricorrendo a una nozione, quella degli "esempi" di giusta condotta mo-

¹⁸ W. Ong, *Interfaces of the Word*, Cornell University Press, Ithaca 1977; J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

¹⁹ A. Ferrara, *The Force of the Example*, Columbia University Press, New York 2008.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

rale (si pensi a figure come Gandhi, Socrate, San Francesco) che si presta a essere interpretata in termini che danno un certo sostegno alla strategia teorica qui difesa²⁰.

2. Induttivismo, conoscenza e soggettività

Contro la mia impostazione, si può fare appello forse a Kant, che parla della necessità di un consenso universale anche nel giudizio di gusto²¹. Il carattere universalistico della facoltà della ragione, come concepita da Kant, può però essere criticato a partire da posizioni che riconoscano la pluralità e diversità di base delle esperienze che si manifesta nella vita concreta delle persone, anche con riferimento al giudizio determinante: quello che io sostengo è che riferimento fondamentale per il conoscere è l'esperienza individuale, su cui la persona opera attraverso generalizzazioni induttive, ma dato che l'inferenza induttiva formalmente è non-monotona²², ne segue che le conclusioni ottenibili sono sempre relative all'insieme delle esperienze che un certo soggetto ha raccolto in un dato momento. Non si tratta di "relativismo", perché si può individuare un parametro che fonda il giudizio (anche se solo limitatamente al soggetto che ha raccolto le esperienze corrispondenti), ma l'accordo sociale sulle credenze deve essere esso stesso visto come costruito – per induzione – a partire dalle esperienze individuali. Un tale discorso può poi estendersi anche al giudizio di gusto, dove può essere applicato in maniera anche più agevole e radicale, non sussistendo qui le complicazioni che nascono per l'ontologia quando si accettano forme di relativismo o soggettivismo.

Rispetto per esempio a Latour, che si definisce "relazionista", si dà nella mia impostazione una componente teorica più marcatamente fondazionale, perché si immagina un processo di costruzione del sapere che parte in effetti da "dati" inizialmente disponibili al soggetto, che opera logicamente su di essi per arrivare a immagini del mondo che saranno (rispetto a quel soggetto) "fondate". Si noti che l'apparen-

²⁰ Naturalmente un passaggio così impegnativo del ragionamento andrebbe molto approfondito. Mi permetto di rimandare ad A. Di Prospero, *Esperienza estetica, giustizia e inferenza induttiva*, in «Discipline filosofiche», n. 31, 2021, pp. 219-240.

²¹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in *Kant's Gessammelte Schriften*, De Gruyter, Hamburg 1963, bd. 5; trad. it. di A. Bosi, *Critica del giudizio*, UTET, Torino 1993, § 22.

²² Sul tema I. Levi, *For the Sake of the Argument*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

za che si dia qui una fortissima forma di soggettivismo è da contestarsi: le esperienze dell'individuo sono infatti un deposito di sapere che contiene anche le ragioni per avere fiducia nel valore della comunicazione e della condivisione, avendo peraltro la capacità di specificare in quali ambiti e circostanze e in quale misura, a seconda dei casi, una tale fiducia possa essere ben riposta.

Possiamo però provare a vedere le implicazioni di queste considerazioni per quanto riguarda le caratteristiche di ordine generale e strutturale che possono prevedibilmente associarsi a un modello di arte "partecipata", L'opera di Bishop ci dà indirettamente un primo *input* proprio quando l'autrice riferisce alcune specificità di quello che ha dovuto essere in concreto il suo *modus operandi*. Un tipo di arte che nasceva con l'intenzione di promuovere la partecipazione sociale (potremmo dire: *a un livello*, ossia quello dei fruitori più prossimi), con una sorta di paradosso si è resa meno fungibile *a un diverso livello* (quello dei soggetti con possibilità di fruizione dell'opera assai più remote e limitate, in particolare a causa della distanza), cioè assumendo un diverso orizzonte di inclusione dei soggetti e degli interlocutori coinvolti: la stessa Bishop in alcuni casi semplicemente *non* ha potuto assistere alle *performance* degli artisti su cui rifletteva²³.

Nella storia della scienza, questo contrasto (anche se ci pone su di un piano meta-teorico rispetto alle riflessioni di Bishop) richiama alla mente lo studio condotto da Simon Schaffer e Steven Shapin, *Leviathan and the Air-Pump*²⁴, che mostra come, nel secolo di Hobbes e di Boyle, la scienza moderna, nell'atto di costituirsi come sapere oggettivo, sperimentale e "pubblico", al tempo stesso si ritirava nel "chiuso" dei laboratori, rifiutando la patente di razionalità e scientificità a tutti coloro che non ne padroneggiavano i metodi e i presupposti: a una più accentuata densità della comunicazione, corrisponde una sua possibilità di estensione più limitata. Chi scrive però è molto lontano dal voler richiamare queste ambiguità con lo scopo di attuare una polemica contro i meriti e contro la vitalità che la scienza ha dimostrato di possedere. Si vorrebbe invece proporre come ipotesi di fondo una cornice teorica diversa da quelle più diffuse. L'idea è quella di fare riferimento all'epistemologia genetica sviluppata da Jean Piaget, per il quale il bambino alla nascita non possiede le nozioni di spazio e di tempo, della di-

²³ Ivi, p. 219.

²⁴ S. Schaffer e S. Shapin, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, Princeton 1985.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

stinzione tra soggetto e mondo, né in generale una immagine strutturata e ordinata del mondo fisico quale sarà poi in grado solo progressivamente di costruire. La sua condizione iniziale è quella di un «egocentrismo senza soggetto», che in seguito a un processo di alcuni anni verrà sostituito da una capacità di padroneggiare i principi della reciprocità razionale, mettendo capo così alla conquista dell'intersoggettività in senso pieno e maturo. La mia proposta (che ho cercato di sviluppare in modo più approfondito in precedenti pubblicazioni²⁵) è che questa evoluzione possa essere interpretata in termini induttivistici: il neonato, proprio per il suo iniziale «egocentrismo», *scambia* il suo presente immediato per la totalità del reale, con un'utilizzo implicito della generalizzazione induttiva che in termini intuitivi è descrivibile efficacemente proprio attraverso la definizione di induzione che Goodman riprende da Carl Gustav Hempel²⁶ (abbandonandola infine perché porterebbe ai celebri «paradossi» dell'induzione). Questa premessa può essere vista come la spiegazione dello sviluppo successivo: di giorno in giorno, la mente del bambino accoglie nuove esperienze, generalizzando su di esse. Il depositarsi nella memoria del ricordo delle esperienze trascorse (e dei contenuti di convinzione da esse ricavati e sedimentati poi nella coscienza) porta a costruire l'immagine del mondo che è propria dell'adulto. È perlomeno interessante che studiosi anche assai radicali nel voler portare avanti un modello di *naturalizzazione* della scienza, non diano in genere risalto alle possibilità aperte dall'opera di Piaget in una tale direzione: per fare un esempio, David Bloor²⁷ cercherà di mostrare che la stessa matematica è oggetto di costruzione sociale, e quindi passibile di un'analisi di tipo naturalizzato, ma *non* rifletterà sull'opportunità di fare *anche* del requisito di intersoggettività del sapere scientifico, un che di *costruito*, secondo una falsariga che è offerta da Piaget (anche se qui se ne fa valere un'interpretazione che è in effetti diversa in punti importanti dalla lettera dei suoi testi).

²⁵ A. Di Prospero, *Linguaggio e ordine del mondo*, Sileno, Cosenza 2000; Id., *La forma del significato. Saggio sui costituenti del pensiero*, Aracne, Roma 2020; Id., *Conoscenza e pluralità dei punti di vista: un percorso tra epistemologia e filosofia della società*, in «Daimon. Revista Internacional de Filosofía», n. 85, 2022, pp. 7-22.

²⁶ N. Goodman, *Fact, Fiction, Forecast*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1983, pp. 69-70, dove si legge che «what the hypothesis says of all things the evidence statement says of one thing (or of one pair or other n-ad of things)»: quello che l'evidenza iniziale dice del caso singolo osservato, la generalizzazione induttiva lo trasforma in un enunciato che riguarda tutti i casi; C. G. Hempel, *A Purely Syntactical Definition of Confirmation*, in «Journal of Symbolic Logic», n. 8, 1943, pp. 122-143.

²⁷ D. Bloor, op. cit.

Questa prospettiva di studio, che qui ho potuto solo accennare, permette di guardare da un angolo visuale di estremo interesse sia alle tesi di Benjamin sia a molte osservazioni proposte da Bishop – anche se il diverso contesto teorico porta a reinterpretarne in modo abbastanza diverso il significato.

Per quanto riguarda Benjamin, nella riproduzione in serie di oggetti che dovrebbero suscitare risonanze estetiche, si può scorgere lo stesso meccanismo che rende potenzialmente ambiguo ogni processo di costruzione e allargamento dell'intersoggettività: l'allontanarsi dagli *hic et nunc* delle esperienze individuali, il costituirsi di modi di sentire che reificano e standardizzano la produzione artistica, rende materialmente più ampio il nostro orizzonte e più incisivi i nostri mezzi per intervenire nel mondo, ma può avere anche l'effetto di produrre alienazione, appunto perché ci si è allontanati dai contenuti più diretti dell'esperienza individuale. In questo quadro, si possono interpretare opere celebri come per esempio la *Fontana* di Duchamp, come un tipo di arte che comunica ormai solo *sulla comunicazione* – cioè sul significato intellettuale assegnabile astrattamente al messaggio dell'artista, secondo una concezione simile a quella di Joseph Kosuth – ma non sui contenuti percettivi e sensoriali (in quanto ispezionabili solo “in prima persona”) che l'opera stessa esibisce, implicando quindi l'accettazione di un modello di comunicazione che incorpora in se stesso, nella mia lettura, una forma di alienazione. L'arte partecipativa, pur apparendo per certi versi simile nella sua ispirazione, può essere vista invece come diretta in un senso diametralmente opposto, in cui l'esperienza diretta del fruitore diventa parte dell'opera stessa.

La caratteristica della mia impostazione è di voler cercare un equilibrio tra i due poli: la necessaria astrattezza dei codici comunicativi condivisi da un lato e l'energia dell'esperienza individuale concreta dall'altro. Una teoria dell'induzione dovrebbe fornire lo strumento analitico più importante per collocare entro una cornice sufficientemente chiara le dinamiche e i nessi che tra questi due poli si producono, sia in ambito estetico sia in ambito epistemico. Il concetto di *aura* delineato da Benjamin può essere indicato come uno tra quelli che meglio coglie il carattere arcaico e irrazionale dell'energia psichica con cui si impone il riferimento alla dimensione dell'esperienza e della concretezza, e insieme la sua capacità di porsi come centro di irradiazione che spingerà verso l'elaborazione di significati dotati nell'arte di profondità straordinaria. Si dovrebbe porre mente al fatto che – accet-

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

tando l'analisi dell'induzione qui presentata – in un neonato, a causa proprio del carattere non-monotono delle generalizzazioni induttive che compie su ciò che esperisce, si deve prevedere proprio lo sprigionarsi di quella forza convulsa che pretende implicitamente di affermare il carattere assoluto di ciò che invece è solo l'istante presente della sua esperienza. L'effetto che l'arte produce su di noi può essere interpretato in generale come il ripristino di una forma di contatto con questi strati più profondi dell'identità (il confronto con la psicoanalisi sarebbe qui di particolare utilità).

Per quanto riguarda Bishop, l'autrice si impegna nell'analisi di una vasta famiglia di «post-studio practices», conosciute con una varietà di denominazioni: «socially engaged art, community-based art, experiential communities, dialogic art, littoral art, interventionist art, participatory art, collaborative art, contextual art and (most recently) social practice»²⁸.

Uno dei temi che percorre il suo lavoro è il rapporto tra estetica e significato globale di una realizzazione artistica: prendendo una certa distanza da Nicolas Bourriaud, sostiene di essere interessata ad artisti che hanno a cuore meno la riuscita estetica dei loro lavori e più «the creative rewards of participation as a politicised working process»²⁹.

Al tempo stesso però esprime perplessità verso un approccio («a positivist approach») che sostiene la priorità di risultati dimostrabili («demonstrable outcomes») ³⁰, per esempio sul piano dei miglioramenti della qualità della vita. Osserva per esempio che «In the field of participatory art, quality is often a contested word: rejected by many politicised artists and curators as serving the interests of the market and powerful elites, “quality” has been further marred by its association with connoisseurial art history»³¹.

La domanda che, partendo dalle mie ipotesi di lavoro, posso quindi porre, è: la *qualità* estetica della realizzazione artistica deve essere concepita come un dato *spontaneo* per la coscienza che giudica, oppure come un fatto *normativo*, originato socialmente? Naturalmente una questione come questa percorre tutta la storia dell'estetica (oltre a Godman, si pensi anche a Gombrich). Perché dovrebbe servire una «preparazione» specifica per poter fare esperienza del bello? Il para-

²⁸ C. Bishop, op. cit., pp. 1-2.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 7. Si veda anche p. 13.

³¹ Ivi, p. 7.

dosso è che *anche* in un tipo di giudizio che si suggerisce dover inerire qualcosa che avviene nel profondo dentro di noi, una normatività in definitiva esogena sembra penetrare e imporre le sue regole. Nella mia lettura, ciò è possibile perché l'appartenenza a una tradizione culturale e a una comunità si manifesta appunto – in senso ovvio – attraverso una condivisione di esperienze. Ma utilizzando questa particolare via per affermare il valore delle tradizioni e delle comunità, date le caratteristiche dell'inferenza induttiva, ci si dota di uno strumento che non ha affatto l'effetto di cristallizzare ideologicamente i contenuti dei modelli del passato: le esperienze che *oggi* facciamo contengono la radice delle trasformazioni che dovremo affrontare.

Alcuni aspetti implicati in questi processi sono assimilabili a quello che avviene per la razionalità scientifica. Quine parla di «trazione oggettiva»³²: gli esseri umani sono soggetti a una pressione sociale, che infine fa assimilare i dati dell'individuo a uno *standard* imposto di fatto socialmente (anche nei contenuti percettivi, per esempio negli aggiustamenti inconsci della prospettiva). La differenza tra arte e scienza è che i «dati» cui fa riferimento la scienza sono prodotti causalmente e si impongono in modo più o meno deterministico alla nostra attenzione facendo leva su parti della nostra identità (quelle inerenti il nostro organismo biologico, come gli organi di senso) che hanno effettivamente una struttura e una morfologia che sono comuni a tutti gli esseri umani. Un'eccezione interessante, per poter comprendere cosa intendo, sarebbero gli individui daltonici, ma significativamente il dibattito epistemologico tende ad espungere l'esperienza soggettiva del colore dall'ambito delle proprietà «primarie», oggetto della conoscenza «scientifica». Da questo problema e dai molti a esso collegati nascono gravi questioni filosofiche (*l'hard problem* in filosofia della mente e i *qualia*), anche se le convinzioni di orientamento più riduzionista non sembrano considerarli irrisolvibili. Nell'arte, invece, si fa leva su contenuti della percezione e dell'esperienza che, pur essendo in una certa misura prevedibili, lo sono assai di meno rispetto all'ambito scientifico perché aderenti a parti del vissuto e dell'esperienza molto più idiosincratiche e legate per esempio all'educazione ricevuta, al contesto sociale in cui si vive, alle esperienze personali che si sono accumulate. Su questi punti, si può applicare, con alcuni aggiustamenti, la teoria di Goodman. Nel mio approccio, però, si

³² W.V.O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (MA) 1960, p. 5.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

vorrebbe mostrare che è più semplice pensare che sia l'intersoggettività della scienza sia l'intersoggettività del giudizio estetico nascono come precipitato dell'interazione sociale, obbligando l'individuo a rinunciare a una "quota" più o meno piccola della "proprietà" su se stesso (si pensi a Max Stirner), in cambio di una necessaria economia nei processi di comunicazione.

Ciò che "fonda" la scienza non può essere la sua verità, se concepita in termini oggettivi e assoluti, semplicemente perché a questa concezione si oppone la consapevolezza del carattere congetturale del sapere scientifico che oggi è sostanzialmente riconosciuta e accettata come un dato ovvio. Semmai è il suo essere un sistema di teorie costruite a partire da esperienze che ogni essere umano fisicamente, in quanto individuo, collocato nelle condizioni opportune, farebbe. È cioè il punto di vista individuale a dare legittimità a quello socialmente condiviso, e non viceversa. Un'obiezione ovvia potrebbe sembrare che nessuna persona che legga un articolo scientifico o un manuale di fisica, ripete effettivamente le osservazioni o gli esperimenti che trova riportati, tranne che in pochi casi. Ma in realtà è abbastanza chiaro che i non addetti ai lavori – e gli addetti ai lavori in tutti i casi in cui non sono chiamati personalmente in causa – credono nell'attendibilità di fondo dei prodotti della ricerca scientifica perché nelle proprie vite hanno potuto osservare un buon numero di volte che nel contesto in cui essi sono elaborati, o in dipendenza da esso (ad esempio nelle tecnologie in uso nella quotidianità), si ottengono risultati sorprendentemente utili e interessanti, consentendo previsioni inattese, ma che si rivelano vere. Non è richiesto insomma di ripetere le *stesse* generalizzazioni e inferenze fatte dallo scienziato di cui si legge una pubblicazione, ma ci si basa comunque sull'assimilazione di tipo induttivo del singolo caso in cui si trova alla serie delle situazioni più o meno analoghe in cui ci si è trovati in precedenza.

Uno dei problemi qui chiamati in causa è quello dello statuto epistemologico della *testimonianza*, tanto più urgente oggi perché collegato a un dibattito assai aspro ed esteso sulla cosiddetta "post-verità". Le premesse da cui qui parto implicano in effetti che l'attendibilità delle testimonianze raccolte è valutata per induzione a partire dalla credibilità che in precedenza in condizioni analoghe le informazioni così ricevute avevano dimostrato di essere utili. Il carattere ampliativo delle inferenze induttive rende in effetti possibile spiegare e accogliere l'atteggiamento di fondamentale fiducia con cui reagiamo alle testimo-

nianze che riceviamo, anche se con la cautela che in generale sembra che sia chiaro che debba ammettersi³³.

L'autore di tutte queste valutazioni è *in primis* l'individuo, anche se nelle prime fasi di questo processo tutto avviene in modo implicito, pressoché automatico e inconsapevole.

Ne segue che, in riferimento all'estetica, è quindi del tutto legittimo porre il tipo di problemi che Bishop affronta. Con riferimento a Debord, la sua critica alla società dei consumi e all'alienazione che essa provoca, porta a rifiutare per il fruitore dell'esperienza artistica la posizione di «passive bystander»³⁴: «Instead, there must be an art of action, interfacing with reality, taking steps – however small – to repair the social bound»³⁵. In prima istanza, la formulazione che qui si può dare di questa critica è collegabile al concetto di *embodied cognition*³⁶, oggi ampiamente usato anche in didattica e pedagogia, che ha un suo naturale punto d'appoggio nelle indagini di Piaget sull'intelligenza senso-motoria.

Con riferimento a Latour, è noto che per questo autore la distinzione soggetto-oggetto non deve essere vista come perentoria e irriducibile³⁷. Forse si possono trovare nell'opera di Piaget elementi utili per approfondire questa idea, anche se con l'effetto di allontanarci dalle intenzioni dell'autore. Secondo l'epistemologia genetica la distinzione soggetto-oggetto non è originaria, ma elaborata nei primi anni di vita del bambino (con la conseguenza indiretta di poter aprire margini, in prospettiva, anche verso forme di costruzionismo sociale). Nella mia interpretazione, essa è quindi sviluppata attraverso generalizzazioni induttive. Ne segue che in effetti la descrizione offerta da Latour può essere vista come coerente con quella qui presentata. La principale differenza è probabilmente che per Latour deve essere neutralizzata la distinzione tra attanti sociali e attanti naturali. Nella mia impostazione invece gli uni e gli altri, in effetti, in quanto *oggetto* del sapere di un certo individuo, rientrano in una stessa categoria, come per Latour, ma la posizione dell'individuo in questione – in quanto identificabile con il

³³ M. Gladwell, *Talking to Strangers*, Little, Brown and Company, New York 2019; trad. it. di E. Gallitelli, *Il dilemma dello sconosciuto*, Utet, Roma 2019.

³⁴ C. Bishop, op. cit., p. 11.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, MA 1991; L. Shapiro, *Embodied Cognition*, Routledge, London - New York 2011.

³⁷ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991; trad. it. di G. Lagomarsino e C. Milano, *Non siamo mai stati moderni*, Eléuthera, Milano 1995.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

campo delle esperienze che lo costituiscono – non è riducibile alla posizione di un attante tra gli altri, perché non è in suo potere per principio negare i contenuti del proprio punto di vista, che altrimenti non sarebbe più il suo³⁸. A una tale asimmetria (che è all'origine dei problemi legati ad antinomie come quella del mentitore) corrisponde la possibilità di riconoscere al soggetto una funzione “fondante” del sapere, anche se solo in senso non-monotono. D'altra parte questa nozione di “individuo” non corrisponde a quella di “persona” (nel senso di un portatore di un'identità empirica, che vive una sua vita in certe posizioni spazio-temporali etc.), ma piuttosto si identifica con un orizzonte estremo – privo di una sua consistenza propria – che “contiene” tutti i contenuti di esperienza³⁹. Naturalmente è chiaro che un tale tipo di “fondazione” non va intesa come tentativo di dimostrare dei contenuti specifici di sapere. Può essere vista semmai come un tentativo di riorganizzare concettualmente la struttura delle nostre intuizioni su come intendere e analizzare la natura della conoscenza, con una strategia che peraltro sembra in grado di evitare le aporie del relativismo.

Con riferimento a Benjamin, la riflessione sulle caratteristiche formali e psicologiche del ragionamento non-monotono suggerisce che il senso di mistero e il fascino legati all'esperienza dell'aura dell'opera d'arte siano analizzabili logicamente come una conseguenza del carattere irriducibilmente *altro* e incommensurabile rispetto al proprio, che il punto di vista altrui possiede intrinsecamente: le *mie* esperienze, in quanto oggetto di generalizzazione, portano per principio a conclusioni che possono essere del tutto non confrontabili con quelle di altri. Se il punto di vista elaborato ed espresso da un artista è da me sentito come denso di significato ma comunque *nuovo* e, in questo senso, *altro* rispetto al mio, è comprensibile che io ne venga turbato: pur percependone l'alterità, io *so* – in qualche modo – che esso ha qualcosa da dirmi. Si sarà portati anche a considerare importante il fatto di poter avere a disposizione l'opera *autentica* perché non si vuole perdere il senso dell'importanza che è stato *qualcuno* a esprimere il messaggio che in quell'opera si manifesta. Senza questa sensazione, l'importanza del messaggio rimarrebbe senza fondamento (la forma di pensiero che si applica però è estremamente sincretica). Contemporaneamente

³⁸ Si veda N. Rescher, *Rationality*, Oxford University Press, New York 1998, p. 142.

³⁹ Si confronti l'idea di Wittgenstein che «Il soggetto è non parte, ma limite del mondo» (*Tractatus logico-philosophicus*, Kegan-Paul, London 1922; trad. it. di A. Conte, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni*, Einaudi, Torino 1995, prop. 5.632).

sembra che si possa ammettere che quando l'orizzonte dell'intersoggettività sia diventato più esteso, il rispetto profondamente sentito per l'esperienza individuale che il sentimento dell'aura veicolava in precedenza, possa diventare in effetti qualcosa di diverso e di simile a un impaccio o a un "feticcio": ormai i riferimenti all'unicità dell'esperienza individuale possono trasformarsi molto facilmente in schermi e pretesti per attuare strategie che, data la crescente distanza tra le persone, possono diventare manipolative e strumentali dato che nella nuova situazione nessuno è più in grado di controllare le pretese di sincerità altrui al riguardo. Nei termini di Piaget, forme di pensiero più astratto sostituiscono le precedenti, caratterizzate da una maggiore concretezza e da un maggiore sincretismo.

Si può però obiettare alle tesi di Benjamin che questo meccanismo opera non solo nell'opera d'arte, ma in generale nella comunicazione: nella comunicazione scritta, come si è già visto citando Ong e Goody, e nella comunicazione in generale, seguendo una traccia indicata da Giorgio Agamben⁴⁰. Anche in questo caso, se si ammette che il punto di vista individuale è vincolato alle modalità di funzionamento dell'induzione, e che nella comunicazione si deve raggiungere un compromesso tra le generalizzazioni soggettive degli uni come degli altri partecipanti allo scambio comunicativo, si comprende come già la comunicazione abbia implicitamente l'effetto di allontanare da un senso più diretto e immediato dell'esperienza individuale – fornendo d'altra parte proprio in questo modo le basi per dar corso all'evoluzione psichica verso la maturità e la razionalità.

La distanza che così in generale può crearsi rispetto a se stessi, nel caso dell'arte partecipativa può essere attutita attraverso la sua valenza senso-motoria – nella prossemica della fruizione – che può essere messa in risalto leggendo per esempio le annotazioni fatte da Bishop in riferimento al movimento dadaista: «That audiences were not only ready for but *demanding* an active role can be seen by the lengths to which they went to buy food to hurl on stage, or bring musical instruments along to the theatre»⁴¹. È proprio Bishop però a formulare alcune obiezioni a una sorta di attivismo fine a se stesso che questa impostazione può indurre, anche in direzione di logiche di tipo commerciale⁴²: «In a world where everyone can air their views to everyone

⁴⁰ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006; Id., *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 2008.

⁴¹ C. Bishop, op. cit., pp. 73-4.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

we are faced not with mass empowerment but with an endless stream of egos levelled to banality»⁴³; «This could be seen as an heroic narrative of the increased activation and agency of the audience, but we might also see it as a story of our ever-increasing voluntary subordination to the artists' will»⁴⁴.

Emergono in maniera precisa ed esplicita in *Artificial Hells* sia il problema dell'oggettività⁴⁵, sia quello della possibile rinuncia alla soggettività autoriale⁴⁶. In generale ci si muove entro un'ottica profondamente «de-centralizzata»⁴⁷. Bishop però interpreta questi atteggiamenti anche in relazione alle politiche inglesi del *New Labour* di Tony Blair⁴⁸:

Even though participatory artists invariably stand against neoliberal capitalism, the values they impute to their work are understood formally (in terms of opposing individualism and the commodity object), without recognizing that so many other aspects of this art practice dovetail even more perfectly with neoliberalism's recent forms (networks, mobility, project work, affective labour)⁴⁹.

Nell'ampia rassegna considerata, gli artisti studiati da Bishop vanno dal porre l'esigenza di riuscire a facilitare «the creation of a temporary community engaged in the process of solving a series of practical problems»⁵⁰ fino a concepire progetti (con Tucumán arde in Argentina) che dovevano servire come «a denunciation of a corrupt government and as a call to revolt»⁵¹.

L'autrice è interessata a comprendere analiticamente il rapporto tra arte, politica ed etica, senza confonderne le rispettive dimensioni, ma riconoscendone le possibilità di interpenetrazione.

Il bilancio però nel complesso non è univoco, come mostra il fatto che il carattere partecipativo di una realizzazione artistica non può essere scambiato per un indice del suo significato democratico, come Bishop dimostra esaminando la relazione tra futurismo e fascismo in Italia⁵²: «That the "political" and "critical" have become shibboleths

⁴² Ivi, p. 229.

⁴³ Ivi, p. 277.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 224.

⁴⁶ Ivi, p. 23.

⁴⁷ Ivi, p. 12.

⁴⁸ Ivi, p. 5.

⁴⁹ Ivi, p. 202.

⁵⁰ Ivi, p. 19. La citazione è da un testo non pubblicato di Reinaldo Laddaga.

⁵¹ Ivi, p. 121.

⁵² Ivi, p. 40.

of advanced art signals a lack of faith *both* in the intrinsic value of art as a de-alienating human endeavour (since art today is so intertwined with market systems globally) *and* in democratic political processes (in whose name so many injustices and barbarities are conducted)⁵³. Questo tipo di ambiguità – che con Piaget potrebbero essere viste come *décalages* – dovrebbero servire ad avvertire che è essenziale riferirsi ai processi di costituzione di sfere di intersoggettività man mano più estese come a fenomeni potenzialmente assai discontinui, suscettibili di imboccare strade che si rivelano poi senza uscita e senza possibilità di sviluppo, eventualmente anche molto distruttivi.

Criticando le prospettive di «a Marxist framework of reification or a contemporary critical discourse rooted in positivist pragmatics and injunctions to social amelioration [...], all of which reduce these works to standard-issue questions of political correctness»⁵⁴ Bishop formula così il suo punto di vista:

Rather than judging art as a model of social organisation that can be evaluated according to a pre-established moral criteria, it is more productive to view the conceptualisation of these performances as properly artistic decisions. This is not to say that artists are uninterested in ethics, only to point out that ethics is the ground zero of any collaborative art. to judge a work on the basis of its preparatory phase is to neglect the singular approach of each artist, how this produces specific aesthetic consequences, and the larger questions that he/she might be struggling to articulate⁵⁵.

La tesi che qui interessa sottolineare è che l'arte deve essere concepita come una dimensione che accoglie, sì, le istanze della relazionalità sociale e dell'agire politico, ma con una sua autonomia nell'interpretarle e nelle scelte da compiersi per potersene fare carico. Questo implica una logica di tipo fortemente contestuale e costruttivo, quale l'approccio epistemologico qui proposto può in effetti contribuire a formalizzare. Al carattere contestuale e locale dell'arte partecipativa, corrisponde sul piano gnoseologico l'aspetto originariamente individuale (induttivo e non-monotono) del sapere, che dipende da esperienze che avvengono in un dato *hic et nunc*. In questo senso, può essere significativo che la percezione di un'*aura* nella creazione artistica sia oggi forse rintracciabile proprio nelle realizzazioni dell'arte partecipativa, senza che questo però basti a garantire sull'effettiva qualità –

⁵³ Ivi, p. 284.

⁵⁴ Ivi, p. 238.

⁵⁵ *Ibidem*.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

artistica e morale – dell’opera stessa: se si analizza il sentimento dell’aura come legato alla percezione di trovarsi di fronte a un punto di vista *altro*, profondamente diverso dal proprio ma pure riconoscibile come portatore di un senso, non è però ancora detto che un tale punto di vista, espressione di una individualità diversa dalla propria, debba essere portatore di una *verità* (che la si intenda in senso morale, esistenziale o epistemico).

Inoltre il fatto che lo stesso giudizio estetico debba essere ogni volta calibrato in modo bilanciato rimanda a un tipo di comprensione dell’esperienza estetica che ne spiega la forza e le specificità evitando sia un eccessivo anarchismo, sia una rigidità troppo soffocante. Se si considerano opere come quella di Antonio Damasio⁵⁶ sul rapporto tra coscienza e stato complessivo dell’organismo (del quale si devono poi ammettere i moduli di tipo ciclico e ricorsivo nel funzionamento stesso dei processi biologici che vi avvengono) si coglie come la dimensione senso-motoria e dell’*arousal* neuronale ad essa collegato, possa fare da supporto per comprendere quelle che altrimenti potrebbero apparire alchimie incomprensibili e imprevedibili (o arbitrarie) del giudizio estetico. Le “associazioni” tradizionalmente collegate al dibattito sull’induzione si verificano su di una molteplicità di piani: reti neurali, riflessi pavloviani, inconscio cognitivo⁵⁷, “intelligenza” delle emozioni⁵⁸, pensiero intellettuale. Una considerazione di tipo psicologico dell’induzione può dare gli strumenti per comprendere la rilevanza di tutti questi livelli nelle dinamiche che conducono al giudizio e all’esperienza estetica. Un universalismo di derivazione kantiana viene respinto, in nome del carattere sempre situato dell’inferenza induttiva: per poter utilizzare quest’ultima in modo plausibile nell’estrema varietà dei casi che il quadro concettuale dell’epistemologica genetica implica, è essenziale riconoscere la fondamentale importanza dei meccanismi dell’attenzione selettiva (sui quali con riferimento all’arte si è soffermato Gombrich). Fissando *per un momento* lo sguardo su certi dati percettivi, si innesca uno *script* il cui funzionamento presuppone che *per quel momento* le generalizzazioni al centro dell’attenzione sia-

⁵⁶ A. Damasio, *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam and Sons, New York 1994; trad. it. di F. Macaluso, *L’errore di Cartesio. Emozioni, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

⁵⁷ Ad esempio, J. Bargh, *Before you now it*, Atria Book, New York 2017.

⁵⁸ M. Nussbaum, *Upheavels of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; trad. it. di R. Scognamiglio, *L’intelligenza delle emozioni*, Mulino, Bologna 2004.

no quelle che rendono realizzabile il corrispondente *pattern* di comportamento. Rapidamente queste generalizzazioni verranno abbandonate e sostituite da altre, elicitate da nuovi stimoli percettivi. Questo tipo di ragionamento porta a dare risalto al carattere non-monotono dell'inferenza induttiva – che comunque deve essere in ogni caso ammesso, dato che è chiaro che i risultati di un'inferenza induttiva sono relativi all'informazione iniziale considerata, potendo in seguito – a causa di nuove informazioni – essere smentita. Il quadro che così si va formando è quello di un fondamentale pluralismo dei punti di vista, che si accorda con il carattere “decentrato” che assume l'arte partecipativa, ma al tempo stesso non cede a una forma di dissoluzione delle richieste di oggettività e di conoscenza. L'idea infatti è che il punto di vista individuale, procedendo mediante l'esperienza e le corrispondenti generalizzazioni induttive, stabilisce gradualmente la credibilità del criterio epistemologico dell'intersoggettività. In questo modo – dato che le induzioni agiscono sul tessuto dell'esperienza e assolutamente *non* in uno spazio vuoto, e dato che l'individuo trova, mediante le sue esperienze, che effettivamente il suo sistema cognitivo procede tendenzialmente in corrispondenza con quello degli altri esseri umani – ne segue che gli aspetti di arbitrarietà – o anche di vero e proprio nichilismo – che da un indefinito policentrismo rischierebbero di derivare, possono essere plausibilmente respinti. Il fatto che l'individuo abbia una funzione epistemologica così centrale deve essere preso come un aspetto essenziale sul piano analitico e formale: le esperienze che facciamo sono infatti più che sufficienti a convincerci che – in concreto – il valore dell'intersoggettività e del sociale è irrinunciabile. La specifica formalizzazione cui qui si propone di ricorrere ha però conseguenze rilevanti. Per valutarne le implicazioni sul piano dell'agire politico, nella sezione seguente farò riferimento a questioni e modelli vicini a quelli discussi da Bishop.

3. *Guerriglia semiologica, enciclopedie e infodemia*

In uno scritto celebre Umberto Eco ha introdotto il concetto di «guerriglia semiologica»⁵⁹, intendendo una pratica di azione politica che manometta i messaggi prodotti dalle istituzioni del potere sabo-

⁵⁹ U. Eco, *Per una guerriglia semiologica*, in *Il costume di casa*, a cura di G. Marrone, Doppiozero, pp. 95-103.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

tandoli non alla fonte, ma alla foce, cioè creando localmente fattori di disturbo che obbligano a modificarne l'interpretazione. L'implementazione pratica di questo modello è descritta dagli autori di *Comunicazione guerriglia*, Autonome A.F.R.I.K.A. Gruppe, Luther Blisset, Sonya Brünzels⁶⁰.

I fenomeni cui da alcuni anni siamo ormai abituati, relativi alla cosiddetta “infodemia”, alle pretese di poter parlare di “post-verità” e alla marea montante di *fake news* (anche su temi delicatissimi come la pandemia del Covid 19, e anche da parte di poteri governativi) ha spinto a tornare su queste nozioni, che sono state discusse in un recente convegno, *Per una nuova guerriglia semiologica. Fake news, credenze, enunciazioni e preverità*, a cura di Claudio Paolucci e Isabella Pezzini, organizzato dal Centro Internazionale di Scienze Semiotiche “Umberto Eco”.

Nella semiotica di Eco, una tesi strettamente collegata era quella del «lettore modello»⁶¹, che è presupposto da un testo come utente “ideale” di esso, capace di coglierne le valenze e il senso. Il mio approccio però conduce a formulare delle critiche. Il “lettore modello” presuppone una “enciclopedia” per rendere possibile la previsione delle interpretazioni alternative che si renderanno disponibili, dopo aver compiuto le azioni di sabotaggio. Queste previsioni saranno basate su induzioni. Se però l'induzione è da relativizzarsi per sua natura alla base delle informazioni disponibili (quella che nel dibattito in filosofia della scienza viene chiamata “evidenza iniziale”), e se queste in una società fluida e differenziata cambiano da contesto a contesto, ne segue che accentuare le caratteristiche del policentrismo, facendone direttamente un'assiologia, ha l'effetto di finire per rendere impossibili le stesse previsioni contenute nell'enciclopedia, rendendo impossibile o epidermica e apparente la stessa guerriglia semiologica. Le tesi esposte in *Comunicazione guerriglia* si espongono in effetti alle critiche formulate da Bishop a quelle forme di arte partecipativa che sembrano colludere involontariamente con una struttura della società di tipo profondamente neoliberista. Il sospetto è creato per la struttura stessa

⁶⁰ Autonome A.F.R.I.K.A. Gruppe, Luther Blisset, Sonya Brünzels, *Handbuch der communicationguerrilla. Jetzt helfe ich mir selbst*. Verlag Libertäre Assoziation, Hamburg 1997, trad. it. di M. Campanella ed E. Modolo, *Comunicazione guerriglia. Tattiche di agitazione gioiosa e resistenza ludica all'oppressione*, DeriveApprodi, Roma 2001.

⁶¹ U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979; *Id., Six Walks in the Fictional Woods*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, trad. it. di U. Eco, Bompiani 1994.

del processo comunicativo che viene immaginato. Il presupposto è derivabile implicitamente da una delle “massime” della comunicazione di Grice⁶²: per poter comunicare si deve essere pertinenti. Da cui segue anche però che può esserci *competizione* per conquistare l’attenzione da parte dei potenziali interlocutori (con i mezzi a disposizione, da supporre necessariamente limitati), nel senso che enunciatori diversi, per accaparrarsi l’attenzione dei riceventi, cercheranno di convincerli che sia chiaro – il più presto possibile, per non sostenere oneri nella gestione dell’attenzione – che siano *loro* i parlanti di cui si può pensare che dicono le cose *più* pertinenti. In questo modo, più che *attingere* all’enciclopedia, se ne *modificano* in effetti senza volerlo i contenuti: diventerà a poco a poco un contenuto del sapere “comune” l’idea che per avere successo nelle iniziative di comunicazione, bisogna attestarsi su bisogni condivisi, la cui individuazione diventerà però sempre più incerta e precaria (o se si vuole, invece, prevedibile con sicurezza, perché si è scelto di concentrarsi su quanto *dall’esterno* è più facile da prevedere, quindi su ciò che è più esteriore) nel senso che il materiale effettivamente condiviso dalle persone nelle loro vite diventa in concreto sempre più ridotto. Le dinamiche di individualizzazione della “modernizzazione riflessiva” (Giddens è proprio tra gli autori associati alla “terza via” del laburismo inglese, e le parole di Bishop contro le speranze disattese di un «empowerment di massa»⁶³ fanno pensare in effetti ad alcune posizioni di questo autore) vanno effettivamente in questa direzione. Assecondare forme di pensiero e comunicazione de-strutturata è però una strategia che asseconda esattamente quei processi di dissoluzione del legame sociale che invece dovremmo contrastare (per quanto certamente di volta in volta devono considerarsi le risorse che si posseggono per rendere accettabile un messaggio e la gravità delle questioni da affrontare, per poter bilanciare in modo adeguato il livello di strutturazione che potrà darsi per principio al messaggio). Evitando di porre una sorta di “vuoto identitario” come una pre-condizione per il realizzarsi di una comunicazione *politically correct*, una semantica e una semiotica di derivazione piagetiana invitano a cercare nell’esperienza delle persone una risorsa fondamentale per l’attuarsi di iniziative di comunicazione – eventualmente con un *target* sociale inizialmente più ristretto (come avviene in

⁶² P. Grice, *Logic and conversation*, in *Syntax and semantics, Volume 3: Speech Acts*, a cura di P. Cole, J. L. Morgan, Academic Press, New York 1975, pp. 41-58.

⁶³ C. Bishop, op. cit., p. 277.

_____ Alfonso Di Prospero, Le prospettive della partecipazione sociale _____

effetti nell'arte partecipativa), ma guardando alla possibilità di una graduale crescita della sfera dell'inclusione. L'inclusione degli *altri* nella mia sfera dei significati più profondamente sentiti, per poter avere un contenuto, deve presupporre fiducia e possibilità di comunicazioni *dense*, necessarie per una progettualità condivisa (per esempio in politica) che venga sentita come interiormente vincolante. È da seguire quindi una strada lunga, ma che si assesti ogni volta su risultati ben consolidati per poter poi proseguire verso inclusioni via via più estese: sarà l'esperienza *interna* al livello ogni volta raggiunto a consentire di muoversi e spingere verso il livello successivo. Le ragioni che qui si vorrebbero difendere sono quelle di un pensiero e di una comunicazione che abbiano contenuti logicamente strutturati. La capacità di arrivare a molti rischia di essere pagata con l'effetto di poter lasciare solo una traccia tenue in ognuno di quelli che sono raggiunti. È interessante osservare che il tipo di semantica che propongo, insistendo sul carattere non-monotono dell'induzione, sembra inclinare verso una forte accentuazione del policentrismo che invece ho criticato. Il punto è che l'evoluzione dall'egocentrismo all'intersoggettività richiede concretamente punti di appoggio – nell'esperienza – per evitare la ricaduta nell'affermazione unilaterale del proprio semplice sé. Si può fare l'esempio delle "semantiche" (nel senso di Niklas Luhmann) che offrono un repertorio di temi la cui esistenza è *già* legittimata socialmente, per cui gli individui sono facilitati nella loro trattazione. Si pensi alla "storia" della filosofia, nel cui studio non si avanza la pretesa che il tale autore, vissuto vari secoli fa, abbia detto delle "verità", ma che con la riattivazione di quel tema ottiene comunque visibilità per i punti di vista associabili alle idee difese da quell'autore. Dispositivi come questi dovrebbero essere concepiti come "forze" con un potere condizionante di ciò che avviene nel sociale – dato che portano alla produzione di esperienze che gli individui poi possono valorizzare –, non come operazioni intellettuali che trovano in se stesse il proprio fine. Bellezza e intelligenza possono trovarsi nei più disparati contesti del vivere, non solo nell'arte e nel sapere della storia della filosofia. Per questo un investimento di risorse da parte della collettività in questi ambiti, per il solo fatto che effettivamente possono offrire esperienze di bellezza e di intelligenza, non è ancora giustificato, rimanendo a questo segmento del ragionamento. Si può però proseguire: l'erogazione di questi servizi socialmente crea quelli che ho indicato come "punti di appoggio", sui quali gli individui possono far leva per cerca-

re in autonomia ciascuno la propria strada, ma potendo contare su di una rete di flussi di informazione che “salva” dalla ricaduta nel puro particolare. Il punto di vista di una intersoggettività più allargata è quindi grazie ad essi che può mantenersi – pur venendo essi concepiti, per così dire, come “forze esterne” rispetto allo sforzo individuale. Cosa derivi da queste riflessioni per l’auto-rappresentazione del mondo dell’arte e della filosofia, è un argomento che richiederebbe ancora lunghe e complesse considerazioni. Si spera però di aver dato suggerimenti utili per l’analisi di alcuni dei problemi sul tappeto.

Abstract

Concepire l’arte come una forma di partecipazione sociale è un punto di vista importante e significativo. Claire Bishop offre diverse considerazioni a questo proposito. Il mio tentativo è di confrontare questa idea con le procedure proprie della razionalità scientifica. Da questo confronto possono derivarsi alcuni suggerimenti per la discussione sul significato sociale dell’arte, ma anche per l’indagine riguardante il concetto di intersoggettività.

Conceiving of art as a form of participation is an important and meaningful point of view. Claire Bishop presents several remarks on this issue. My attempt is to compare such a topic with the procedures of scientific rationality. Such a comparison can be useful to find some suggestions for the discussion concerning the social meaning of art, but also for the inquiry regarding the concept of intersubjectivity.

Parole chiave: intersoggettività, induzione, epistemologia genetica, arte.

Keywords: Intersubjectivity, Induction, Genetic, Epistemology, Art.