

I saggi

SULL'ALIENAZIONE
COME FORMA DEL MODERNO

Note cartesiane

PAOLO PULLEGA

Lettore, sforzati...

KARL MARX

1. DI UN GENERE LETTERARIO CARTESIANO: IL ROMANZO

Tra argomentazione e narrazione

Nel suo classico studio sul romanzo moderno, Jan Watt avanza l'ipotesi di una natura cartesiana del nuovo genere letterario.

Si tratta di un'interpretazione inedita, specie per quegli anni e per più di un verso curiosa, dettata empiristicamente e facilmente leggibile in chiave "debole" oggi dimenticata. Le manca, nei termini in cui viene formulata, l'elaborazione intermedia tra filosofia e romanzo; la mediazione è comunque demandata o a un racconto erudito o a una cesura della mentalità.

Nel quadro del secolo cartesiano, l'interesse del discorso di Watt è evidente: semplificando al massimo, nel crollo dell'universo aristotelico il *cogito* barocco come il realismo romanzesco concorrono all'alternativa, in corsa nella stessa direzione. Ma l'osservazione di Watt diviene più puntuale se la si rovescia sul *Discorso* cartesiano, se ci si interroga sulla componente – alla lettera – romanzesca di quel testo, la cui natura di genere letterario, «ainsi typique de son siècle» (Valéry), è peraltro, se letta in prospettiva storica, piuttosto problematica. Ciò che più appare tipico in relazione al suo tempo, in quanto struttura, è (nel *Discorso*) la sua proprietà di genere in fieri.

PAOLO PULLEGA

Secolo di grande elaborazione della retorica, di fissazione dei nuovi generi letterari, il Seicento ha nel trattatello cartesiano un figlio fedele negli esiti, quanto spurio, in sé, nella forma. In effetti la sua struttura è curiosa. La si può indicare per sezioni distinte, disposte in alternanza e in successione: Cartesio racconta, come in un diario (sez. A); poi ricava le proprie considerazioni teoriche (sez. B).

Il dato più sorprendente e nuovo, una sorta di teleologismo rovesciato, è che B si sostenga su A, contrariamente a quanto ci si sentirebbe autorizzati ad aspettarsi.

L'universale "poggia" sul particolare, ma soprattutto – e questa è la sconvolgente novità, la teoria si fonda sull'autobiografia, il trattato sul diario. Con altre parole: l'universale poggia sul particolare raccontato, la teoria sulla narrazione.

Si pone qui un primo problema: fino a che punto il "diario" contenuto nel *Discorso* può essere considerato, retrospettivamente, sicuro precursore storico del romanzo? Fino a che punto quindi, ricordando il rovesciamento di conferma alla tesi di Watt, è possibile una lettura in chiave del *Discorso* – e soprattutto in chiave romanzesca?

«Ero allora in Germania, dove mi aveva portato l'occasione delle guerre... e me ne stavo tutto il giorno chiuso in una stanza solo, presso una stufa...». Sono passi come questo che hanno fatto riflettere Valéry sulla dissoluzione dell'«architecture scolastique» e che gli fanno leggere il «Je» e il «Moi» come introduzione ad un modo di pensiero di una «entière généralité».

Ma sono anche questi passi a costruire la «charmante narration de sa vie», in cui i pensieri risultano atti vissuti. La chiave di presentazione dei pensieri da parte di Cartesio prevede il loro inserimento tra un prima e un dopo, come parte di una vicenda narrata, che solo nella sua architettura complessiva sostiene il singolo punto. L'argomento teorico nasce da un intreccio, il singolo argomento poggia sull'insieme della storia.

La forza argomentativa si basa quindi su di una verosimiglianza narrativa, a sua volta garantita dalla natura autobiografica del

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

discorso. La conclusione teorica è insieme una persuasione biografica, ma anche il momento partecipato di un intreccio. Come poi sarà esplicitamente nel racconto filosofico del secolo successivo, non solo l'esemplarità biografica autentica la veridicità teorica, ma questa nasce da una delle tante cose «accadute» o che «sono potute accadere», per ricordare la definizione del romanzo fornita di lì a poco da Houet.

La successione del racconto, a questo punto biografico e teorico insieme, si stringe in una concatenazione in cui verosimiglianza narrativa e coerenza concettuale tendono a coincidere, più o meno secondo assiomi di questo tipo:

- I pensieri sono veri perché i fatti sono autentici (*a*).
- E i fatti sono autentici perché succedutisi senza errori concettuali (*b*).
- La forma del metodo è l'intreccio narrativo (*c*).

Peraltro, il valore di racconto di formazione attribuibile in misura diversa ad ogni romanzo realistico moderno, deriva proprio dal suo inevitabile carattere di esemplarità auto/o biografica.

Del resto Cartesio stesso ci aiuta: non è forse vero che nella lettera-prefazione ai *Principi* raccomanda di leggere il testo «come un romanzo»? Non potrebbe essere più esplicito, per parte sua, mentre a noi spetta cogliere tutto lo spessore di questa raccomandazione.

Romanzo aristotelico e romanzo galileiano

C'è un passaggio del *Discorso* in cui Cartesio muove una critica radicale al romanzo aristotelico: «(Inoltre) le favole fanno immaginare parecchi avvenimenti come possibili, mentre non lo sono, e le storie, anche le più fedeli, quando non alterino o accrescano il valore delle cose per renderle più degne d'essere lette, tralasciano almeno quasi sempre le più umili e meno illustri circostanze, onde il resto non appare tale quale è, e quanti uniformano i propri costumi agli esempi ricavati di là, cadono facilmente nelle

PAOLO PULLEGA

stravaganze dei paladini dei nostri romanzi, o finiscono col concepire dei propositi che oltrepassano le loro forze».

I punti della sua critica sono:

- i.* il romanzo aristotelico non è verosimile;
- ii.* la narrazione, anche se veridica, è incompleta e falsa;
- iii.* gli esempi che vi si ricavano sono extradimensionati rispetto alla realtà.

Va da sé che le «fables» in questione sono i racconti degli antichi, da un lato, e che «les extravagances des paladins de nos romances» conseguono direttamente alle storture strutturali di una narrazione siffatta. Il rispetto del punto di vista di Houet in *i* è completo, e perfino le parole in qualche modo lo ricordano («plusieurs événements comunes possibles qui ne le sont point» [*Discorso*, 37]).

L'idea di verosimiglianza narrativa adottata è la sua. Ancora, la connessione di *ii* e *b* va accolta quando si consideri che una narrazione di fatti lacunosa è sì carente, ma non falsa, e che diviene tale solo quando la singola lacuna venga proiettata sull'insieme narrativo, poiché solo allora ne compromette la coerenza.

Tuttavia questa critica del romanzo aristotelico non appare in tutto il suo rilievo se non la si considera nel quadro in cui è inserita, di evocazione del «grande libro della vita», attraverso la metafora del romanzo come viaggio. L'antefatto di questa elaborazione è tutto compreso nella critica da un punto di vista autobiografico del sapere tradizionale e nel suo abbandono, il cui senso è, curiosamente, di compimento di un viaggio. «La lettura di tutti i buoni libri è come una conversazione con gli uomini più degni dei tempi passati... ma io credevo di aver già dedicato tempo sufficiente alle lingue, ed anche alla lettura dei libri antichi, alle loro storie e tavole: poiché conversare con gli uomini del passato e viaggiare è quasi tutt'uno».

Dunque il sapere *del* passato è un viaggio, il cui luogo apparente è il tempo: solo apparente, poiché il suo realizzarsi è solo nel *qui ed ora*. Ne consegue che il "luogo" di questo viaggio è scisso: passato e presente non vivono alcun momento di conciliazione: la fine del viaggio è l'alienazione. «È una bella cosa aver

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

qualche notizia, dei costumi di diversi popoli, per giudicare dei nostri più rettamente, e per non pensare che tutto quanto contrasta con le nostre usanze sia ridicolo o irragionevole, come suol fare chi non ha mai visto nulla. Ma quando si spende troppo tempo a viaggiare, si finisce col diventare stranieri nella propria patria; e quando si è troppo presi dalla curiosità del passato, si resta di solito affatto ignari del presente. Questa è la conclusione a cui portano le favole antiche».

Più che conclusione di una lettura, è dunque l'effetto di un circolo ermeneutico intrinsecamente alienante, perché poggiato su una condizione di scissione.

Del resto, anche la necessità del viaggio nasce da una condizione di scissione; il viaggio cambia l'uomo. Comunque sia, che si tratti di un percorso reale o immaginario, si tratta in ogni caso di un viaggio intorno all'uomo. Certo, i paladini dei romanzi aristotelici non conoscono l'uomo, e non sanno dire come è fatto. Le cose narrate nelle loro pagine non sono potute accadere. La differenza tra romanzo moderno e romanzo aristotelico è quella che passa tra le cose accadute e quelle fittizie, nella narrazione; tra il viaggio fra le favole antiche e quello fra i diversi costumi del tempo presente; tra il passato e il presente, tra la diacronia e la sincronia. L'equazione proposta da Cartesio è semplice:

- 1) il viaggio del romanzo non soddisfa la vita;
- 2) la vita stessa diviene viaggio;
- 3) la conclusione di 2) è il *Discorso* stesso, cioè un romanzo della propria vita.

«Così infatti, dopo avere speso alcuni anni a studiare nel libro della vita e a propormi di acquistare qualche esperienza, un giorno deliberai di studiare anche me stesso...». Questo viaggio è infine un viaggio intorno all'io, come sapevamo del resto. La raccomandazione contenuta nell'introduzione ai *Principi* trova così una giustificazione ben forte: l'indicazione romanzesca non è soltanto allegorica, infatti contiene qualcosa di sostanziale. Da un lato, come si è detto, forma di verità e forma narrativa coincidono, ma anche tutti gli elementi, dalla narrazione da un lato come di osservazione dei principi dall'altro, coincidono. Il realismo del roman-

PAOLO PULLEGA

zo moderno poggia sul particolare ossessivamente ripetuto nelle introduzioni ai romanzi inglesi fra Sei e Settecento: solo in quanto la vicenda narrata è vicenda individuale acquisisce verosimiglianza, e persino la sua esemplarità poggia sulla veridicità dell'esperienza singola e dei singoli fatti narrati. Niente è più lontano dal carattere «tipico» dei paladini “di un tempo”, nei quali i tratti individuali si dissolvevano nel flusso del racconto.

Come il «tipico aristotelico» appariva autogiustificato, o quanto meno indifferente alla necessità di una propria giustificazione, così la realtà delle cose nel moderno si realizza nella concretezza delle cose stesse, che è in primo luogo realtà dell'uno, apparenza della cosa “qui ed ora”, e dunque della cosa singola, che è in quanto è *una*.

Soggetto/oggetto

In un linguaggio logico e quindi in relazione al problema della verità, tutto ciò è stato detto, proprio a proposito di Cartesio: «Descartes spiega molto bene a quale condizione *ego cogito, ergo sum* diventi una proposizione auto-evidente (tale che in essa la rappresentazione dello stato di cose coincida necessariamente con la sua verità): che cioè essa sia singolare e non si presuma di doverla dedurre per sussunzione dalla proposizione universale “tutti quelli che pensano, sono degli esistenti”. Dunque nella proposizione singolare di tipo cartesiano non si presenterebbe l'antinomia semantica; anzi, in essa la rappresentazione dello stato delle cose enunciato dovrebbe necessariamente coincidere con la sua verità. È sostenibile una tesi del genere? Noi crediamo di sì» [MELANDRI, 439].

Tuttavia la proprietà di autoevidenza dell'enunciato cartesiano porta oltre. La sua importanza è evidente: con essa si opera la cesura della condizione originaria: l'accordo del soggetto con una realtà problematica è così realizzato poiché la rarefazione delle cose ha trovato un suo motivo di necessità oggettuale.

L'autenticità della rappresentazione da fatto meramente soggettivo va a giustificare la necessità oggettuale, direttamente nella

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

coincidenza con la verità della rappresentazione stessa. Tutto ciò è possibile proprio perché è di rappresentazione che si tratta, ed è dunque il tipo di linguaggio in questione che interessa a questo punto: «Una proposizione singolare elude i paradossi semantici per il semplice fatto che non rientra nella semantica propriamente detta: essa fa parte del linguaggio-interpretazione, non del linguaggio-discorso» [MELANDRI, 440].

La distinzione tra questi due tipi di linguaggio corrisponde esattamente ai due tipi di romanzo che abbiamo ricordato. Il linguaggio-discorso è di sé autofondato, non contiene narrazione in senso proprio, è il linguaggio che fa e rivela se stesso.

Dietro a sé non ha altro che la propria autogiustificazione. Non denuncia uno stato di fatto, che è al contrario proprio il compito assunto dal romanzo cartesiano-galileiano.

Il suo assunto può essere così detto: c'è una realtà da interpretare, in quanto non è chiara, e proprio dalla sua mancanza di evidenza nasce la necessità dell'interpretazione.

Lo status conseguente proprio del romanzo, diventa allora propriamente ermeneutico: «Ma il linguaggio-interpretazione fa parte dell'*ermeneutica*; e a questo più primitivo livello è chiaro in che senso lo stato di cose enunciato debba per forza coincidere con la sua verità interpretativa: "codice" e "messaggio" sono alla radice termini complementari. Perciò in una proposizione singolare di tipo cartesiano anche "soggetto" e "oggetto" diventano termini complementari. (Non è necessario cioè aggiungere che in una tale proposizione debba comparire il riferimento all'*ego*: in sede ermeneutica questo va correlato sempre all'*id*)» [MELANDRI, 440].

Compito non lieve, ma proprio in questa complementarità di soggetto e oggetto si comprende la funzione del romanzo, la sua stessa natura e dunque l'articolarsi del suo sviluppo dall'interno. Con la necessità di una cesura del reale da un lato, e la realizzazione di tale cesura nella connessione così ottenuta di soggetto e oggetto si spiega il compito storico del romanzo moderno e la giustificazione storica della sua nascita.

Questo compito e questa giustificazione non consistono propriamente in un'idea del mondo circostante, quello che storica-

PAOLO PULLEGA

mente produce il romanzo, ma nella predisposizione di un accordo, di una chiave di lettura del mondo attraverso la sua rappresentazione. Proprio come avviene nella «proposizione singolare di tipo cartesiano, che non dice nulla né intorno al mondo né intorno all'io, ma denuncia piuttosto la condizione ermeneutica che dev'essere soddisfatta per poter dire poi qualcosa sia intorno al mondo, sia intorno all'io: che cioè si dia da qualche parte un *cogito*, ossia un luogo di coincidenza fra pensiero e realtà» [MELANDRI, 440].

La questione dell'alienazione

Se la soluzione proposta dal *cogito* cartesiano sembra formulata in forma logica, di tutt'altro genere è il problema a cui tenta di dare risposta: poiché «se avessi soltanto cessato di pensare... non avrei alcuna ragione di credere di essere esistito». La formulazione deduttiva non può nascondere il suo contenuto: in questione è la certezza dell'«*etrè etè*», come dire che l'alternativa al pensare è il vuoto. Metafisica nella soluzione, logica nel “metodo”, la posizione di Cartesio nasce dal luogo dell'esistenziale, e si tratta di una collocazione tutt'altro che comoda, se è vero che la premessa sta tutta nel dubbio più sostanziale.

Curiosamente l'avvio del *Discorso* è dedicato interamente al rovesciamento di questa condizione. In luogo di una semplice accettazione del dubbio, Cartesio vuole elaborare una sua certezza: l'incertezza dell'essere, da premessa, si rovescia così, e solo così, in una *inevitabile evidenza*. Tuttavia il paradosso è all'inizio dell'argomentare cartesiano: «Avevo da lungo tempo osservato che, nei costumi, bisogna talora seguire, come se fossero indubbe, opinioni che si riconoscono per molto incerte, come dicevamo poco sopra; ma poiché allora io desideravo dedicarmi soltanto alla ricerca della verità, ritenni necessario fare tutto il contrario e respingere come assolutamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il minimo dubbio, per vedere se restasse mai dopo ciò, nella mia credenza, qualcosa di assolutamente indubitabile». La

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

negazione sostituisce il dubbio, ma è da questo che nasce; la negazione elabora la certezza, ma è da un suo contrario che tutto è incominciato. La certezza del dubbio vale dunque come una certezza tragica, volgarizzata nel suo opposto.

Alienazione e senso comune

L'ambizione alla sicurezza della matematica e del senso comune nasce dall'imprecisione delle cose, e, a ben vedere, dalla negazione della base su cui poggia l'intera architettura del *Discorso*, il senso comune stesso. Che altro è infatti il cercare di pensare come falso ciò che solitamente vien preso per vero? È in questo gioco dei contrari che il «*bon sens*» rimane stritolato da una «totale assenza di relatività» [GOLDMANN, 94] non minore di quella che Goldmann legge in Pascal e in generale nella visione tragica del secolo. Solo così infatti prende senso, dopo l'elogio iniziale del senso comune, l'incerta e occasionale presa di distanza: «Sono incerto se parlarvi o meno delle mie prime meditazioni, perché esse sono così metafisiche e fuori del comune...». In questo punto d'avvio, e solo qui, trapela la contraddizione tra l'aspirazione all'assoluto e la conciliazione con un'idea di medietà.

In effetti l'elogio del senso comune fa tutt'uno con ciò che può conseguire all'inquietudine di un incerto essere dell'io.

Il *Discorso* sembra pervaso dal desiderio di "cadere" nella verità, di finirci dentro come per un gesto involontario.

Non è soltanto l'elogio dell'evidenza: la verità per evidenza («Non mi restava altro che ammettere...») non funziona soltanto come principio di verità.

Propriamente è un principio ermeneutico, ma soprattutto suppone l'angoscia di una menzogna per volontà. La verità non va decisa, e la prima sua formulazione riguarda il *proprio* esistere. Secondo Cartesio si può fingere di non avere un corpo [*Discorso*, 53], ma *volere* esistere è una sorta di peccato contro la verità. All'opposto nel "cadere" nella verità c'è come la conservazione di

PAOLO PULLEGA

quell'annientamento necessario dell'io soggettivo: che poi questo annientamento si conservi anche di fronte alla banalità dell'evidenza materiale è solo conseguenza.

Piuttosto, un altro aspetto va considerato, e cioè la conservazione della separazione originaria tra *res cogitans* e *res estensa*. Il dubbio d'esistenza riguarda l'oggetto non meno del soggetto, la cui mera oggettualità, se dimostrata, pregiudicherebbe l'assolutezza regressiva del dubbio.

La separazione originaria indica una realtà scissa. Non a caso il primo momento del dubbio riguarda la percezione: l'incertezza del soggetto è in primo luogo nei confronti delle cose, e la prima realtà problematica riguarda la possibilità felice di un rapporto con esse. Il dubbio originario del soggetto con se stesso riguarda in primo luogo la problematica del suo entrare in rapporto con le cose: solo e proprio in quanto il rispecchiamento delle cose viene a mancare anche l'immagine soggettiva di sé si fa incerta. Ed è significativo che la soluzione del cogito sia in una ricaduta del soggetto su se stesso. La complementarità delle cose è desumibile per analogia, una volta fissata l'identità soggettiva del *cogito*, ma non risolve la separatezza originaria.

Il soggetto persuaso della propria esistenza non acquisisce per ciò stesso alcuna conoscenza della realtà delle cose: come è stato detto è semplicemente "messo in condizione" [MELANDRI, 440].

Se si vuole riconoscere al *cogito* la centralità di posizione nel processo di formazione del moderno occorre vedere nella conservazione di questa visione scissa della realtà uno dei suoi punti forti, se si vuole il suo "tipico".

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

2. IL SOGGETTO ESTETICO E LA MATEMATIZZAZIONE

La matematizzazione come forma

«L'intelletto umano – scrive Bacone – è spinto dalla sua stessa struttura a supporre nelle cose un ordine maggiore e un'uguaglianza superiore a quella che effettivamente trova».

Quest'idea, che ha alimentato per secoli la predisposizione verso l'esistenza di Dio, secondo l'assioma antropomorfo per cui un ordine presuppone un ordinatore, all'avvio del moderno apre le porte al privilegio della matematica.

«E benché in natura molte cose siano affatto singolari e piene di disparità, l'intelletto tuttavia si finge di parallelismi, corrispondenze e relazioni, che in realtà non esistono. Così è sorta l'idea che “nei cieli ogni movimento deve avvenire sempre secondo cerchi perfetti”, mai (salvo che di nome) secondo spirali o serpentine. Così è sorta l'idea dell'elemento del fuoco e della sfera, che fu introdotta per completare la quaterna con gli altri tre elementi che cadono sotto i sensi. Così, ancora, si afferma come cosa convenuta per i cosiddetti elementi l'esistenza di una proporzione da 1 a 10 nel passaggio dalla densità alla rarità dell'uno rispetto all'altro, ed altre fole di tal genere. Come si vede, la vanità d'inventare e d'immaginare non si ferma soltanto alla creazione di sistemi, ma si spinge altresì nei particolari minuti» [BACONE, 22-23].

Bacone è dunque un teorico del moderno anche in questo, e la sua adesione alla matematizzazione del pensiero ne risulta una chiave. In effetti, se vi è un dato interpretativo del moderno indiscusso, si tratta proprio del privilegio del modello costituito dalla matematica.

Cartesio vede nell'ordinamento matematico la via più certa alla verità. Per tacere del *Discorso*: «sempre, anche prima d'ora, anche quando ero fortemente attaccato agli oggetti dei sensi, avevo considerato le verità di questo genere, che conoscevo evidentemente, – le verità cioè concernenti le figure o i numeri o altre che riguardavano l'aritmetica o la geometria, o in genere la matemati-

PAOLO PULLEGA

ca pura e quella astratta – come le più certe di tutte» [*Meditazioni*, 247].

La critica storica sembra non avere mai smentito nella matematizzazione uno dei punti fermi del formarsi, tra Sei e Settecento, del moderno. Secondo Cassirer la matematica è decisamente la forma su cui si instaura l'aspirazione di un procedimento di ordinamento del reale, e la sua tesi ha poi fatto scuola: «Qui non si afferma un contrasto di validità, un dualismo metodico fra le “*relations of ideas*” da un lato e il “*matter of fact*” dall'altro, come fu espresso con precisione nell'*Enquiry concerning human understanding* del Hume. Quel che si cerca infatti e che si presuppone come esistenza inviolabile è l'ordine e la perfetta normalità di ciò che è effettivo; ma questa normalità denota che l'effettivo non è una semplice sostanza, una quantità sconnessa di unità, bensì che in esso si può scoprire una forma che lo pervade e lo governa. Questa forma è data nella sua determinabilità matematica, nella sua configurazione in base al numero e alla misura» [CASSIRER, 24].

Posta all'inizio della sua ricostruzione del pensiero illuministico, questa considerazione richiama attorno alla matematica il diverso articolarsi, nelle singole forme applicative, del pensiero illuministico. Sia che si applichi alla natura o che rielabori la visione della politica avuta in eredità dell'aristotelismo rinascimentale, il pensiero illuministico aspira ad un ordinamento delle idee che contenga la compiutezza, la coerenza e persuasività del ragionamento matematico. Anche Horkheimer e Adorno raccolgono questa indicazione, e la conservano nella loro definizione del tutto particolare del concetto di illuminismo. Ma il pensiero del XVII secolo ha elaborato un'attenzione verso la realtà sociale con strumenti che derivava dal secolo precedente, e che allora erano stati elaborati in tutt'altro contesto. Lo slittamento del pensiero dalla filosofia della natura alla filosofia sociale tende in sostanza a conservare inalterati gli impianti concettuali acquisiti: il passaggio sembra più, nella sostanza, un'estensione, l'acquisizione di una terra da parte di un pensiero in ricerca aggressiva di nuove colonie. Il conflitto tra antichi e moderno ha già concluso, a questo

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

punto, i termini dell'approdo concettuale, e la matematizzazione costituisce, appunto, uno di questi risultati.

La storia della sua fortuna sembra avere origine dalla diffidenza: è da quando il sillogismo aristotelico, ormai estenuato, incomincia a perdere le garanzie di autenticazione che la capacità di astrazione insita nel procedimento matematico prende a significare sempre più. Più estesamente, ma la matematizzazione ha alle spalle il crollo della visione aristotelica del mondo, nel suo insieme. «Nell'eredità platonica ed aristotelica della metafisica l'illuminismo riconobbe le antiche forze e perseguì come superstizione la pretesa di verità degli universali. Nell'autorità dei concetti generali esso crede ancora di scorgere la paura dei demoni, con le immagini e riproduzioni dei quali, nel rituale magico, gli uomini cercavano di influenzare la natura. D'ora in poi la materia è dominata al di fuori di ogni illusione di forze ad essa superiori o in essa immanenti, di qualità occulte. Ciò che non si spiega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'illuminismo, sospetto» [ADORNO, 14].

Soggetto/oggetto

In positivo dunque la matematizzazione del pensiero, che nel corso dei due secoli attraversa tutte le attività applicative del pensiero stesso, corona e cristallizza quel "pregiudizio della ragione" contro gli *idola* irrazionali, ma la sua sostanza conclude un percorso che lascia dietro di sé tristi detriti.

Il primo di questi si rivela nell'apparente rilievo, per non dire priorità, del soggetto. Forse nessun pensatore come Cartesio ha forzato le proprie posizioni su questo punto: «Porremo in dubbio anche ogni altra cosa, che prima abbiamo pure tenuta per certissima; quindi anche le dimostrazioni matematiche, e quei principi, che sin qui abbiamo creduti noti per se stessi, sia perché abbiamo talvolta veduto qualcuno errare in tali cose, ed ammettere per assolutamente certe cose che a noi parevano false, sia

PAOLO PULLEGA

perché, per di più abbiamo fede che esiste un Dio, che tutto può, e che ci ha creati. Ora, noi sappiamo se, per caso, Egli abbia voluto crearci tali, che ci inganniamo sempre, anche in ciò che ci sembra noto; perché, ci pare, che sia avvenuto così è tanto possibile, quanto che ci inganniamo solo di tempo in tempo, come abbiamo dinnanzi osservato che avviene. E se supponiamo di esistere, non per opera di un Dio potentissimo, ma grazie a noi stessi o a qualsiasi altra cosa, quanto meno potenza riconosceremo all'Autore delle nostre origini, tanto più credibile sarà che noi siamo tanto imperfetti da ingannarci sempre» [*Principi*, 102].

Qui è in questione esattamente il punto forte del pensare matematicamente. Quei «principi che si credono noti per se stessi» e grazie ai quali la verità si affaccia a metà strada fra le cose e gli uomini, in un'aerea zona di autonomia, sono pronti ad affermarsi proprio perché la presupposizione di un "infinito Creatore" è divenuta ormai debole, ed è già pronta la sua fine. Rispetto al *Discorso*, in cui il procedere dell'argomentazione segue una disposizione per aree separate, i *Principi* seguono un'organizzazione più sintetica, nella quale la commistione dei diversi punti di vista (teologico e razionale in primo luogo) è più avveduta, ed in cui la conciliazione di ciò che si appresta a diventare inconciliabile è portata fino al suo possibile. Così, proprio il filosofo che meglio di altri elabora una posizione nella quale la cognizione delle cose non dipende più dalla cognizione di Dio, conduce una critica alla matematizzazione, che è avveduta nella consapevolezza della natura della matematizzazione stessa, di retroguardia circa gli argomenti, e in piena progressione storica circa la finalità. Così la sua riduzione del grado di verità dell'enunciato matematico va a tutto favore della capacità soggettiva del conoscere il vero: escludendo anzi ogni retroterra di verità, la ricaduta della riflessione è sulle proprietà del soggetto che diviene – nella stessa chiave della presentazione – il depositario dell'intrinseco vero: «Respingendo così tutte quelle cose, delle quali possiamo in qualche modo dubitare, e pensandole anche false, possiamo facilmente supporre che non ci sia nessun Dio, nessun cielo, nessun corpo, e che persino noi stessi non abbiamo mani, né piedi, né infine corpo: ma

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

non possiamo con tutto ciò pensare di essere nulla noi stessi, che pensiamo tali cose: poiché ripugna credere che ciò che pensa, nel tempo stesso in cui pensa, non esista. Quindi questa conoscenza: *ego cogito, ergo sum*, è la prima e più certa di tutte quante si presentano a chi pensi filosoficamente con ordine» [*Principi*, 103].

La scelta a favore del soggetto è compiuta: sono passi come questo che autorizzano affermazioni come quelle di Adorno e Horkheimer circa l'assoluta priorità concessa al soggetto dal pensiero illuminista. E tuttavia, in essa si ritrova anche quella separazione originaria tra soggetto e oggetto su cui si fondano i progressivi sviluppi del pensiero a venire. Nella pregiudiziale predilizione per il pensiero sul pensato, del pensare sul sentire, ed anzi, ancora di più, nel considerare il sentire stesso come pensato, non si affermano tanto le proprietà del soggetto, quanto la sua originaria separazione dalle cose. Un passo è forse più chiaro di altri in proposito: «Col nome di pensiero io intendo tutte quelle cose che, essendone noi consapevoli avvengono in noi, per quanto ne abbiamo coscienza. Così, non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire qui è lo stesso che pensare. Se infatti dicessi: io vedo, o io passeggio, dunque sono, e ne ricavassi certezza dal fatto di vedere o di passeggiare, che è fatto del corpo, la conclusione non sarebbe assolutamente certa; perché, come accade spesso nel sonno, posso credere di vedere o di passeggiare, pur senza aprire gli occhi e senza muovermi dal mio posto, anche se, per ipotesi, non avessi alcun corpo; ma se dico di esser certo della coscienza stessa che ho di vedere o di passeggiare, e mi riferisco alla mente, che sola sente o pensa di vedere o di passeggiare, allora la conclusione è affatto certa» [*Principi*, 100].

Dunque il vedere o il camminare non oggettivano in nulla la realtà del soggetto: quelle cose di cui «è prudente dubitare» sono effettivamente estranee ad un portato qualsiasi di verità che voglia avere un qualsiasi riferimento con il soggetto. La raccomandazione iniziale dei *Principi* si rovescia e mostra fino in fondo il suo carattere non di opportunità momentanea, ma di tenuta teoretica. «Anzi, quelle cose di cui dubitiamo, sarà utile considerarle come

PAOLO PULLEGA

false, per scoprire tanto più chiaramente che cosa sia più certo e più facile a conoscersi» [*Principi*, 101]. L'utilità pratica dell'esclusione nasconde la sua inevitabilità e viene proposta qui soltanto a fini di opportunità strategica. Quando le cose verranno proposte, come nel passo sopra ricordato, sotto la giurisdizione del pensiero, ed andranno a comporre, come materia inerte, il concetto, la loro esclusione risulterà, da strategica, definitiva. Allora l'opportunità pratica si rivelerà rovesciata in necessità teoretica. Veramente allora si potrà sostenere che «il concetto, che si ama definire come unità caratteristica di ciò che è compreso sotto di esso, è stato invece, fin dall'inizio, un prodotto del pensiero dialettico, dove ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò che non è. È stata questa la forma originaria di determinazione oggettivante, onde concetto e cosa si sono disgiunti reciprocamente, della stessa determinazione che è già molto avanzata nell'epopea omerica, e che si capovolge nella moderna scienza positiva. Ma questa dialettica rimane impotente nella misura in cui si sviluppa dal grido di terrore, che è la duplicazione, la tautologia del terrore stesso. Gli dèi non possono togliere all'uomo la paura di cui i loro nomi sono l'eco impietrata. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto» [ADORNO, 23].

Il soggetto appena creato è così separato irrimediabilmente dalle cose: nel suo stesso nascere viene escluso il contatto dalle cose, che non presentano nessuna certezza di vita per lui.

In Cartesio, anzi, il soggetto nasce proprio *perché* questa certezza di verità delle cose manca. Non soltanto il soggetto costituisce il residuo della negazione di tutte le cose («ma subito dopo mi avvidi che, mentre volevo così pensare che tutto fosse falso, bisognava necessariamente che io, che lo pensavo, fossi pure qualcosa...» [*Discorso*, 53]), ma è, nella sua essenza, la negazione delle cose come tali.

L'essere un *io* deriva da questo processo di negazione, dal quale niente si salva, neppure l'io stesso come oggetto, l'io come cosa: «dal fatto stesso che io pensavo a dubitare della verità delle altre cose derivava con somma evidenza e certezza che io ero, e vedendo che potevo fingere sì di non avere un corpo, e che non esi-

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

stesse un mondo né un luogo dove mi trovassi». L'io nasce, banalmente, dalla radicalità della negazione, ma radicalmente diverso da ciò che è negato, banalmente. La frattura fra io e cose è dunque originaria al soggetto stesso, che è l'io in quanto, non solo privo di corpo, ma opposto al corpo stesso, prima, per lui, di tutte le cose.

Alienazione e matematizzazione

Se si vuole dunque cercare all'origine del moderno, una collocazione della moderna idea di alienazione del soggetto, questa va cercata proprio nel momento e nel luogo di nascita del soggetto stesso. Non vi sarebbe soggetto senza alienazione. La famosa priorità del soggetto, che abbiamo ricordato da Horkheimer e Adorno, è dunque soltanto la messa in evidenza di una parte di due opposti, un punto di pieno su di un fondo vuoto. Il suo successo sulle cose è la vittoria di chi non potrà mai possederle.

Come scrive Spinoza, la questione è di "sostanza", rispetto alla quale soggetto e mondo appaiono irrimediabilmente distinti: «all'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, ossia la sostanza non costituisce la forma dell'uomo» [*Etica*, 77].

Già, poiché questa separazione originaria si conserva anche dopo che il soggetto ha riconosciuto se stesso. Questo processo di identificazione, o piuttosto di autoidentificazione, ha reso definitivo quello stato, ne sanziona il riconoscimento irreversibile [ADORNO, 43].

Da qui l'importanza della particolare collocazione intermedia del pensiero attuata con la matematizzazione. Con essa, «il ragionamento è sostituito dal calcolo» [MELANDRI, 667-668] e il procedimento matematico è assurdo, per così dire, a «rituale del pensiero» [ADORNO, 33]. La condizione di alienazione che fa da sfondo trova nella matematizzazione la dimensione di mediazione. Nella scienza galileiana infatti: «In ogni caso vale il principio per cui rendere obiettiva l'esperienza vuol dire estraniarla dal suo immediato contesto significativo. Ed è chiaro che la matematica rappre-

PAOLO PULLEGA

sentà lo strumento principe per conseguire l'obiettivazione sotto le specie di un'alienazione della significatività funzionale.

I fatti "obiettivi" sono tali in un duplice senso:

- a) perché "in realtà" sono diversi da quel che sembra;
- b) perché sussistono "indipendentemente" dalle nostre valutazioni.

Questi due fattori, l'"in sé" e l'"assoluto", sono gli ingredienti di ogni obiettivazione. La matematica e la logica (presa in senso lato) ne costituiscono il requisito metodico. Di conseguenza i concetti non si definiscono mai *de re*, ma solamente *de dicto*. In linea di principio, ciò vale anche per i concetti descrittivamente più semplici. Una sostanza si dice "solubile in acqua" non perché si scioglia immancabilmente, una volta immessa nell'acqua; ma perché la sua struttura chimica garantisce una rapida dissociazione in cationi e anioni, date le circostanze adatte» [MELANDRI, 668].

Da questa situazione sembrano derivare due conseguenze: da un lato la presupposizione di un accordo tra ordine, per così dire, matematico, ed ordine del mondo, dall'altro l'articolarsi di due tecniche di pensiero, che sviluppano questo spazio intermedio, tra pensiero e cosa. È chiaro infatti che un processo di obiettivazione per astrazione, come quello appena descritto, se non presuppone almeno comporta una trasposizione delle cose su un altro piano, nel quale l'ordinamento delle cose stesse appare per quello che è l'ordinamento dello strumento di trasposizione. Oltre a reiterare l'esclusione del soggetto, come vogliono Horkheimer e Adorno, la matematizzazione raccoglie la sua esclusione dalla presa di contatto con il reale come una inevitabile eredità, e compie, nel suo luogo autonomo di operazione, l'illusione utopica di accordo con il mondo del soggetto, che con questo presupposto accordo tra ordine matematico ed ordine delle cose trova un ottimale sostituto.

Forse nessuno meglio di Spinoza ha saputo rendere questa istanza, nella perentoria affermazione dell'assioma settimo della seconda parte dell'*Etica*: «l'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose» [SPINOZA, 73].

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

Che poi l'esercizio, in questo modo, di questa illusione, releghi definitivamente il soggetto nel mondo delle cose inavvertite da un lato, e del soggetto esautorato dall'altro, vale unicamente ad indicare l'inefficacia della matematizzazione a superare l'alienazione originaria. Da questo punto di vista, in positivo non opera nulla, e questo è il prezzo che la capacità soggettiva è chiamata a pagare per sostituire la sua mancata esperienza sensibile del mondo.

«Ma a questo pensiero, protetto e garantito – nei vari scomparti della scienza – dai sogni di un visionario, viene – poi – presentato il conto: il dominio universale sulla natura si ritorce contro lo stesso soggetto pensante, di cui non resta altro che quello stesso, eternamente uguale “Io penso” che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Soggetto e oggetto si annullano entrambi. Il Sé astratto, il diritto di registrare e sistemare, non ha davanti a sé che l'astratto materiale, che non possiede altra proprietà che quella di fungere da sostrato a questo possesso. L'equazione di spirito e mondo finisce per risolversi, ma solo perché i due membri di essi si elidono reciprocamente. Nella riduzione del pensiero ad apparato matematico è implicita la consacrazione del mondo a misura di se medesimo. Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro. Comprendere il dato come tale, non limitarsi a leggere, nei dati, le loro astratte relazioni spaziotemporali, per cui si possono prendere e maneggiare, ma intenderli invece come superficie, come momenti mediati del concetto, che si adempiono solo nell'esplicazione del loro significato sociale, storico e umano – ogni pretesa della conoscenza viene abbandonata. Poiché essa non consiste solo nella percezione; nella classificazione e nel calcolo, ma proprio nella negazione determinante di ciò che è via via immediato. Mentre il formalismo matematico, che ha per mezzo il numero, la forma più astratta dell'immediato, fissa il pensiero alla pura immediatezza. Si dà ragione a ciò che è di fatto, la conoscenza si limita alla sua ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia. Quanto più l'apparato teorico si asservisce tutto ciò che è, e tanto più ciecamente si limita a riprodurlo» [ADORNO, 34].

PAOLO PULLEGA

In effetti, il soggetto non possiede alcuna capacità di determinazione del carattere di verità delle cose. Lo dice esplicitamente Cartesio, ogni volta che esamina il rapporto tra anima e corpo, ma quando passa alla determinazione della possibilità di individuazione della verità in sé, non può fare riferimento, ancora una volta, alla facoltà extrasoggettiva della matematica, e finisce per essere ancora più esplicito. Così inizia la sesta meditazione: «mi rimane soltanto da esaminare se esistono cose materiali. Ed invero, in quanto esse sono oggetto della matematica pura, so già per lo meno che possono esistere, dato che le percepisco chiaramente e distintamente» [*Meditazioni*, 253].

Il carattere «totalitario» attribuito da Horkheimer e Adorno al pensiero del moderno poggia dunque su una separazione originaria, rispetto alla quale la potenza dello strumento matematico, oltre a sanzionare la separazione, oltre a relegare i singoli termini separati nell'oblio della non identità, garantisce un potere di dominio sulla realtà così reificata che molto difficilmente potrà mai giovare al soggetto alienato. Piuttosto, l'autonomia di collocazione dell'elaborazione matematica costituisce alla lunga un'autonomia di collocazione del dominio stesso: la ragione, la capacità soggettiva del pensare, non vi è soggetta meno dell'oggetto reificato, disposto ormai soltanto in un campo relazionale nel quale interagisce con altri oggetti secondo regole predeterminate. Il prezzo pagato dalla natura è allora la perdita dell'anima, e la sottomissione ad una preconnoscenza tanto più rigida quanto più appare anonima e gratuita. «Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne venga determinato il valore» [ADORNO, 32].

Neutralità e dominio accompagnano allora la figurazione alienata del nuovo, e benché la loro storia si accompagni a quella di un'inguaribile idea di progresso, nel loro interno la predisposizione al diverso non trova spazi particolari. «Nell'imparzialità del linguaggio scientifico l'impotente ha perso del tutto la forza di esprimersi, e solo l'esistente trova il suo segno neutrale. Questa neutralità è più metafisica della metafisica» [ADORNO, 30].

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

La dimensione meta

Del tutto diverso è invece il risultato della elaborazione da parte del pensiero matematizzato dei propri strumenti. Lo sviluppo del dominio segue due piani, paradigmatico e sintetico, a cui possono essere fatti corrispondere i due vettori del metodo e della teoria. Non soltanto il pensiero matematizzato opera una trasduzione delle cose, ma sviluppa anche più piani di elaborazione di se stesso. Un tipico prodotto dello strutturalismo di un quarto di secolo fa, la dimensione *meta*, nasce in questa condizione e da questa necessità. In sé definisce il modo di porsi del pensiero matematizzato tanto nei confronti delle cose, oggetto di esperienza sensibile, che nei confronti del soggetto al cui servizio è illusoriamente posta. La dimensione meta può essere definita il luogo di autonomia del pensiero matematizzato. La sua caratteristica è di non possedere un prima e un dopo. Quanto ai suoi principi infatti, si può affermare che essi non costituiscono più il fondamento di un sapere in divenire, e neppure il presupposto conoscitivo deterministicamente imposto alla realtà fino a renderla trasparente.

Quello che si può definire «il carattere sempre più strutturale della conoscenza scientifica» [MELANDRI, 671] fa sì che il sapere galileiano si sostenga più per coerenza interna che per significazione referenziale: «noi consideriamo significativi gli eventi solo se li inseriamo in un nesso causale. Forse che l'epistemologia moderna si pone il compito terapeutico di liberarci da questo anacismo?» [MELANDRI, 671]. La funzione sostanzialmente operativa, e se vogliamo metodica di principio è esemplare in una raccomandazione che Melandri ricava da Mill: «We arrive at this universal law by generalization from many laws of inferior generality» [*A System of Logic*, MELANDRI, 674], così commentandola: «per J.S. Mill il principio di uniformità della natura perde ogni senso ontologico. Esso si giustifica come un'induzione di secondo grado – un'induzione tratta da tutte le induzioni possibili – e quindi, per inversione trascendentale, si propone come assioma giustificativo di ogni induzione di primo grado» [MELANDRI, 674].

Passo e commento indicano con chiarezza la trasposizione da

PAOLO PULLEGA

un livello all'altro della dimensione meta. Ciò che conta è più il travaso stesso che il paradigma determinante la direzione. Il paradigma aristotelico circoscrive esplicitamente il risultato, mentre quello galileiano lo obbliga ad una circolarità in cui non è il significato ultimo che conta. In tal senso la scienza galileiana appare ben più formalista del modello che la precede storicamente, anche se poi non ci si deve illudere troppo circa la diversa validità del risultato.

«La scienza galileiana si fa un vanto della sua capacità di auto-correzione progressiva. Ben a ragione se si fa il confronto con la rigidità dei costrutti teorici aristotelici: come “sostanza”, “essenza”, “accidente”, &c. Ma questo vantaggio esige una contropartita, che è l'indefinibilità dei concetti primitivi; o, meglio, la loro fondamentale mancanza di significatività» [MELANDRI, 670].

E ancora, con riferimento al passo di Mill ricordato sopra: «Dalla petizione di principio involontaria alla tesi esplicita di una necessaria circolarità il passo è breve. Occorreva però un logico più sottile di quanto non fosse Mill. *The validity of an inductive argument*, dice Peirce, *consists in the fact that it pursues a method which, if duly persisted in, must, in the very nature of things, lead to a result indefinitely approximating to the truth in the long run.* Sotto questo rispetto l'induzione garantita dalla matematica non è certo meno illusoria di quella garantita dal sillogismo. In un caso e nell'altro la garanzia dell'induzione consiste nel fatto che la nostra mente è sempre in grado di creare dal nulla la certezza, col semplice espediente di far coincidere l'atteggiamento con il proprio stato di credenza. L'uniformità della natura è un'illusione proiettiva prodotta dalla capacità tautologizzatrice della nostra mente. *If nature seems highly uniform to us, it is only because our powers are adapted to our desires. Anche i principia mathematica della scienza galileiana sono tauologici*» [MELANDRI, 674].

Teoria e metodo indicano due direzioni operative all'interno della dimensione meta. Quanto al primo termine se ne può così ricavare la funzione: «L'uso scientifico del linguaggio richiede innanzi tutto che le inferenze si possano trattare a parte come un calcolo. E solo a questo titolo l'applicazione della matematica di-

SULL'ALIENAZIONE COME FORMA DEL MODERNO

venta rilevante in sede scientifica. Le variabili del calcolo vanno poi interpretate, cioè dotate di un riferimento empirico, mediante una speciale semantica...» [MELANDRI, 668].

Il momento sintetico interviene a questo proposito per suggerire le regole del calcolo: «A tale scopo risultano indispensabili i c.d. “costrutti teorici”. Non si può infatti pensare di collegare direttamente le parole con le cose. E i costrutti teorici sono detti “variabili intermedie” proprio per il fatto che servono a mediare le variabili del calcolo con i dati empirici (le “misurazioni”). Perciò nella scienza, a differenza del linguaggio ordinario, non ha senso il significato di un termine preso isolatamente: la sua “significatività” in assoluto. A rigore non lo ha neppure nel linguaggio ordinario; ma la pluralità e la plurivalenza dei calcoli che questo sottintende rende possibile, sia pur solo in prima approssimazione, una concezione del genere. Per quel che riguarda la scienza, è chiaro che il significato dei termini si ricava inserendo questi negli enunciati (le “formule”) e gli enunciati alla loro volta nel calcolo. Il senso di un costrutto teorico è dato non tanto dal riferimento, quanto dalle sue implicazioni» [MELANDRI, 669].

La circolarità interna viene così riproposta. L'elaborazione teorica ne è insieme una sede ed un vettore, come dire che l'induzione è già contenuta nella necessità dell'implicazione teorica.

Nel calcolo il numero ricopre una funzione oggettuale. Fornisce, per così dire, la materia dell'operazione, e si situa dunque al versante opposto rispetto al principium mathematicum. Ancora, considerato dal punto di vista del numero, il calcolo risulta ridotto a mera tecnica. Si tratta di un problema connesso all'origine stessa del metodo. In Cartesio, la sua esasperata volontà di “cadere” nella verità autorizza il sospetto che la sua aspirazione al metodo sia rivolta verso qualcosa di molto simile a quanto oggi noi intendiamo per tecnica. Il suo ideale di verità lo si direbbe la tautologia, una tautologia che ad ogni ritorno su se stessa rafforza la consapevolezza nel soggetto.

Che poi tale consapevolezza non sia altro che la reiterata conferma dell'alienazione d'origine, come si è detto ormai a sufficienza, è ormai, a questo punto, altra questione. Ciò che conta è che,

PAOLO PULLEGA

così ridotto a metodo e dunque a tecnica, il pensiero vive una tensione interna, quella di trasfondere la scienza nella tecnica. La tendenza vale per ogni forma di sapere elaborata dalla classificazione galileiana e quindi illuministica della scienza.

Come dire, che dietro ogni teoria elaborata in questi due secoli si nasconde una tecnica, dietro ogni estetica una critica d'arte.

(Maggio 1986)

NOTA BIBLIOGRAFICA

- T. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1979.
F. BACONE, *Novum Organum*, Bari 1968.
CARTESIO, ed. cit. Milano 1946 (trad. A. Bosisio).
E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze 1979.
E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo Latino*, Firenze 1992.
L. GOLMANN, *Il dio nascosto*, Bari 1974.
HOUEY, *Trattato sull'origine dei romanzi*, Torino 1977.
E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, Bologna 1968.
B. SPINOZA, *Etica*, Torino 1978.
J. WATT, *Le origini del romanzo borghese*, Milano 1976.