

Iris M. Zavala

METAFORE EPISTEMICHE DEL TEMPO E DELLO SPAZIO:  
M. BACHTIN, K. MANNHEIM E I MODERNISTI

*Ogni sensazione è spaziale*  
(Merleau-Ponty)

Ezra Pound scrisse una volta che un'immagine «è ciò che presenta un complesso intellettuale ed emotivo in un momento temporale». È, aggiunse, «la presentazione di un complesso istantaneamente»<sup>1</sup>. Tale possibilità di apprendere la realtà in un momento del tempo, piuttosto che in sequenze, ha rappresentato uno dei maggiori problemi per il modernismo britannico ed anglo-americano, così come per altre correnti intellettuali del periodo intorno alla prima guerra mondiale. Se è vero che ciò che l'antropologo E.T. Hall definisce prossemica — concetti spaziali che rivelano la conoscenza sociale e personale della dimensione culturale quale vasto complesso di comunicazione — non rappresenta un nuovo problema, essa va pertanto meglio riferita alla modernità, oppure all'espansione imperialista iniziata all'incirca nel 1870. Come immaginazione culturale, essa riconduce alla coscienza del tempo di Baudelaire, e all'idea di simultaneità di Flaubert.

L'ipotesi da esaminare è tale percezione cognitiva, come consapevole desiderio della distanza, che ha lasciato tracce evidenti in molte opere letterarie e teoriche del periodo attorno al 1920. Intendo, infatti, puntualizzare che le tecnologie dell'imperialismo, o ciò che ho definito l'immaginazione tecnologica, sono incise nelle forme e nell'immaginario sociale del linguaggio. L'incarnazione di nuove forme del soggetto e la sua percezione dello spazio è ottenuta tramite una serie di metafore spaziali, che sono state usate anche da Bachtin e da Mannheim. Tutte queste metafore offrono una cornice ragionevole per rappresentare la simultaneità, la coesistenza di mondi diversi, di visioni del mon-

<sup>1</sup> cfr. W. Pratt, *The Imagist Poem*, E.P. Dutton, New York 1963.

do diverse, come anche di enunciazioni e di voci. Esse condensano a loro modo i discorsi moderni sull'epistemologia, la conoscenza scientifica e la sua iscrizione in teorie letterarie e culturali. In quanto metafore epistemiche, esse riflettono il modo di comprendere la realtà da parte della scienza e della cultura di un'epoca.

Tale percezione spazio-temporale si associa alla durezza del capitalismo intorno alla prima guerra mondiale, a mano a mano che la nuova conoscenza scientifica si sviluppava gradualmente nell'ambito delle teorie di Einstein sulla relatività e la questione delle dimensioni. Molti testi culturali rispondevano spazializzando il linguaggio, il tempo e la memoria, dislocando la sua temporalità e affiancando aspetti del passato e del presente, in modo che entrambi fossero visti fugacemente in un'unica visione pregnante. In alcuni, questo ricorrere di esperienze accumulate e punti di vista, il ciclo dei ricorsi, «l'universo pluralistico»<sup>2</sup>, è parte del processo culturale che unifica e neutralizza il plurilinguismo socio-politico e la diversità dei gruppi di relazioni sociali, mentre imperversa l'imperialismo e l'eurocentrismo centralizzante e totalizzante. Per altri, al contrario, è una fantasia politica che sfida l'imperialismo dei testi e l'autorità della politica, l'ontologia idealistica delle forme, le totalità concettuali e i fatti atomici, mentre sono rievocate insieme esperienze accumulate e vi è contenuta l'alterità radicale della vita sociale. Si potrebbe concludere che per alcuni, il distanziare è una prospettiva oggettiva piuttosto che una particolare posizione nel tempo e nello spazio che impone un'autorità esterna, mentre per altri (Bachtin), questa è una prospettiva per ragionare, non per distanziare. Una posizione da cui pensare tramite un concreto, immediato problema sociale. Essa permette di acquisire un'immediata comprensione della situazione del parlante che ispirerà la pratica. È un momento di *ensemble* pratico-cognitivo. Proprio una tale critica e concettualizzazione della dipendenza spazio-temporale delle forme fu avanzata da Marx nelle *Tesi su Feuerbach*.

La nuova catena di metafore epistemiche, sebbene provenienti da ideologie differenti, si concentrò intorno alle semantiche della *simultaneità*, della *durata* e del *prospettivismo*. Questo complesso di immagini culturali si potrebbe collegare, in un certo modo, a quell'insieme eterogeneo di uguaglianza nella differenza tramite cui Marx descriveva lo scambio dei prodotti. Queste percezioni del tempo e dello spazio furono riunite nella nuova visione della natura della coscienza, che il critico J. Franck<sup>3</sup> definì «il cerchio in espansione». Come tale, la percezione della realtà e la coscienza culturale dopo il 1930 ricorrevano in una catena di metafore epistemologiche: l'*euforia* e il *flusso della coscienza* di William James, il *correlato oggettivo* di Eliot, il *raccordo cronologico* di Ford Madox Ford, l'*epifania* di Joyce, il *contrappunto* di Aldous Huxley, la *quarta dimensione* di Lawrence, la *memoria* di Proust, l'*oggettività immaginaria*

<sup>2</sup> cfr. D.H. Lawrence, *Reflection on the Death of a Porcupine*, Indiana Univ. Press, 1963.

<sup>3</sup> cfr. *The Widening Gyre. Crisis and Masters in Modern Literature*, Rutgers Univ. Press, 1963.

di Gide, i *miti* di Valery, la *finzione suprema* di Wallace Stevens, il *labirinto* di Borges. Le nozioni critiche di poetica si riunirono in metafore *ideogrammatiche* (la nozione di Pound), nei simboli poetici collettivi dell'immaginario. Lo spagnolo José Ortega y Gasset chiamò il clima d'opinione *prospettivismo*, e definì ogni vita come «punto di vista dell'universo», e Valle Inclán parlò di *cerchi concentrici* e di *giustapposizione dei secondi*. Tutte queste espressioni contengono un senso di distanza, come uno spingersi in avanti che va incontro all'ambiguità, paragonabile all'*estranamento* dei formalisti. Queste metafore epistemiche suggeriscono allegorie di percezione, problemi di significato e di interpretazione. Esse forniscono, dalle loro differenti posizioni soggettive, una problematica della sintesi tra il fisico e il mentale e una continuità tra la percezione e la cognizione.

È possibile ampliare l'elenco delle metafore epistemiche raggruppate intorno alla distanza e allo spazio. In ogni caso sembra evidente che siano collegate ai moderni testi culturali e all'impatto delle nuove tecnologie (e al loro effetto) nei confronti della coscienza moderna e contemporanea. Ciò che sto cercando di suggerire è che l'approccio con la distanza e lo spazio è connesso alle determinanti sociali dell'alterità, e al dislocamento delle relazioni sociali soggette alle totalità e alle totalizzazioni. Così si presenta per molti, e più specificamente per Pound, Eliot e Wyndham Lewis, l'effetto di spazialità e di de-temporalità, o un elemento mediatore della *coincidenza* che Johnsen<sup>4</sup> definiva una terza alternativa rispetto alle opposizioni binarie tra ordine e caos, che caratterizzano la mente totalitaria. L'incubo della storia, che Stephen Dedalus conosceva fin troppo bene, ne rifiuta alcuni per privilegiare la metafisica e il concetto di auto-realizzazione. Altri pensatori contemporanei speravano di alleggerire la repressione in modo che ci fosse comprensione e potessero coesistere differenza e identità.

Questa è la speranza sia di Bachtin che di Mannheim, che si occuparono di metafore che definivano «la terza dimensione»: *dialogo, cronotopo, polifonia, carnevalizzazione*, ed anche *conoscenza connettiva, funzione, stile*. Tutte queste espressioni guardano alle teorie della comunicazione e insistono sulla «comprensione interpretativa» (il *verstehen* di Mannheim). Come metafore della conoscenza, il dialogismo e la polifonia di Bachtin (sviluppata intorno al 1929), esprimono la molteplicità pluristratificata, epistemologica ed estetica delle coscienze e i loro mondi; le 'voci' interattive e il loro coesistere, la diversità della vita sociale. Il loro distanziarsi non dovrebbe essere inteso come qualcosa che crea un vuoto, uno spazio, tra il soggetto dell'io e l'oggetto dell'altro. È possibile stabilire specificamente analogie tra il dialogismo e il *verstehen*. Sia per Bachtin che per Mannheim (ed anche per Gramsci), l'oggettività è ridefinita in termini di una universale intersoggettività, come consenso cognitivo<sup>5</sup>. La conoscenza

<sup>4</sup> cfr. *Toward a Definition of Modernism*, «Boundary» 2, 2:3, 1974, pp. 539-556.

<sup>5</sup> Per Gramsci e per Bachtin vedi M. van Schedel, *L'idéologue est un quasi-argument*, *Théories du texte*, fasc. speciale di «Texte», 5/6, 1986-87, pp. 21-132.

dipende dall'idea dell'alterità del suo oggetto. Mi riferirò a quattro aree di confluente: metafore epistemiche, livelli di conoscenza, problemi di linguaggio e discorso vivo.

Il punto di collegamento fra loro e lo stato di conoscenza è degno di considerazione. Mannheim (1893-1947) è addirittura un contemporaneo di Bachtin (1895-1975) e indubbiamente condivide una costellazione di letture e modelli intellettuali, ed anche una concezione collettiva dinamica della storia, e la convinzione che i vecchi contenuti culturali siano diventati obsoleti, sicché la storia e la cultura sono divenuti luoghi di rinnovamento. Per entrambi (come per Lucàks, Benjamin ed altri di quella generazione), il destino della cultura era legato alla coscienza sociale e politica. Il problema a cui entrambi dettero luogo nell'ambito della cultura è quello di trovare una congruenza tra ciò che Mannheim chiamò «stile» (che corrisponde approssimativamente al cronotopo di Bachtin), o principio sottostante alle produzioni culturali, e le visioni del mondo, senza incorrere nel mero riduzionismo o negando i rapporti di necessità causale. Entrambi situavano gli oggetti culturali nel loro tempo e luogo, in contrasto con le spiegazioni positiviste e con il concetto hegeliano di progresso qualitativo verso qualche fine della storia — metodi universali per verificare un valore a-temporale. In questo tentativo, entrambi gli autori sostenevano la necessità di fondare una concezione di verità senza validità universale e senza contenuti essenzialisti, definiti per l'eternità. Piuttosto, la verità è basata sulla comprensione rispondente dell'«Altro». Per tracciare i legami congiunturali, mi riferirò all'opera di Bachtin, fin dal 1927, e mi limiterò a una serie di testi postumi scritti da Mannheim dal 1922 al 1945-46, sulla questione generale della teoria sociologica della cultura<sup>6</sup>, per accennare ad alcuni parallelismi dialogici.

La questione della coincidenza riguarda diversi punti di intersezione. Il mio interesse nell'articolare le argomentazioni di Bachtin e Mannheim sul soggetto e l'oggetto, l'alterità e la cultura consiste nel verificare un momento o una strategia nella cultura europea d'opposizione che riformulò le classiche definizioni di verità, totalità (totalizzazione) e dialettica in ciò che M. Merleau-Ponty<sup>7</sup> chiamò «la crisi della conoscenza». Mannheim promuove lo sviluppo del concetto di «coscienza contemporanea» ed esplora la struttura della conoscenza e della ragione mentre propone una critica della dialettica e della totalizzazione della storia e della cultura. La società determinò non solo il modo di presentarsi della creatività umana, ma anche il suo contenuto; la conoscenza, per Mannheim (e per Bachtin), non può essere separata dalla vita sociale, ed egli ribadì le sue idee dell'alterità. La sua sociologia della conoscenza può essere meglio descritta come la revisione di un marxismo che associa direttamente coscienza ed interessi economici, ed inoltre essa favorisce una correlazione tra «stile» di pensiero ed atteggiamento di opinioni riguardanti questioni

<sup>6</sup> cfr. K. Mannheim, *Structures of Thinking*, a cura di D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, Routledge & Kegan Paul, London/New York 1982.

<sup>7</sup> cfr. *Les aventures de la dialectique*, Pléyade, Paris 1955.

economiche ed anche la questione che il pensiero sociale sia relativo e non una verità scientifica<sup>8</sup>.

Sebbene la sociologia della conoscenza di Mannheim e la teoria della cultura di Bachtin non siano in relazione come totalità, la loro opera è un impegno congiunto verso problemi concernenti l'epistemologia e l'alterità. Mannheim esamina criticamente la soggettività, il linguaggio, la società e il significato, stabilendo una distinzione tra ciò che chiama significato «inteso» e significato «oggettivo». Egli vuole sottolineare le interrelazioni tra il soggetto, le strutture esperienziali ed i punti di vista. Se cominciamo col considerare la struttura della conoscenza, notiamo che l'argomentazione di Mannheim è dello stesso genere del dialogismo di Bachtin. La conoscenza è connettiva, un condiviso spazio esperienziale. Il punto di partenza di Mannheim, è Victore Von Weizsäcker, che coniò il termine 'conoscenza connettiva'<sup>9</sup>, a cui Mannheim aggiunge una metafora derivata dal campo della percezione ottica: «prospettiva». Cosicché l'esistenza sociale è la condizione necessaria della conoscenza, ottenuta in uno spazio esperienziale che possiede validità connettiva. Ogni atto della conoscenza «instaura una comunione specifica con l'Altro», ma un altro essere umano, «perché l'altro essere umano è un 'oggetto' reattivo nel senso più largo della parola»<sup>10</sup>. Comunque, Mannheim aggiunge, il concetto di spazio esperienziale connettivo ha la «funzione» (una metafora derivata dalla matematica) di un progresso vitale; nelle sue parole: «questo significa non solo un apprendimento della realtà ma anche la sua trasformazione»<sup>11</sup>.

Questa teoria dell'interpretazione legata all'esperienza<sup>12</sup> è orientata verso «la comprensione interpretativa» con l'Altro, e ha, a sua volta, una struttura specifica a tre livelli: primo, la relazione come il contagio nei confronti di un'altra mente che noi abbiamo in comune con una comunità; secondo, una risposta orientativa a quell'incontro (il linguaggio con risorse comuni); infine, la conoscenza diretta del secondo livello, che costituisce le formazioni culturali e i sistemi stilistici. La comprensione si produce nel secondo livello, la comprensione interiore che orienta la partecipazione nelle rappresentazioni collettive della cultura. È un contagio sia esistenziale sia psichico; è una risposta da parte dell'Altro ed è orientata semanticamente<sup>13</sup>.

Direttamente associata con l'alterità e la risposta è la dialogica di Bachtin che viene esposta in *Metodologia delle scienze umane* del 1975. Bachtin quindi enumera tre tappe del movimento dialogico: il testo come punto di partenza; il movimento a ritroso, contesti passati; i movimenti in avanti, l'anticipazione

<sup>8</sup> cfr. anche K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, O.U.P., New York 1952; Id., *Essays on Sociology and Social Psychology*, O.U.P., New York 1953; Id., *Essays on the Sociology of Culture*, O.U.P. New York 1956.

<sup>9</sup> cfr. K. Mannheim, *Structures of Thinking*, cit., p. 190-191.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 190.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 199.

<sup>12</sup> *Idem*, pp. 180-181.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

e l'inizio di un contesto futuro<sup>14</sup>. Se l'interpretazione di significati contestuali non può essere scientifica, egli scrive, è però profondamente cognitiva. Tale cognizione è sociale e comunitaria, se interpretata da un'angolatura epistemologica e non intesa esclusivamente come pratica testuale. Ciò che sembra emergere da questa analogia tra gli stadi del *verstehen* e la comprensione dialogica è che sia Bachtin, sia Mannheim orientano le problematiche della conoscenza, della totalità e della verità, comprendendole nella prospettiva della comunità. Tali problemi hanno dato una svolta all'epistemologia (marxista e marxista critica), e si riferiscono al concetto di totalità come centro organizzativo del metodo dialettico e criterio di verità<sup>15</sup>.

Vale la pena notare che Mannheim con grande intuito analizza il ruolo del linguaggio e della specificazione concettuale. Per lui è di particolare importanza il ruolo del discorso diretto nella comunità esperienziale connettiva; come un egli/ella diventi un 'tu' partecipando a una esperienza del «noi»<sup>16</sup>; e come sia possibile estendere la «sfera del noi» e la proprietà specifica delle parole per designare una cosa specifica in una funzione specifica nella sua relazione individuale e unica. Le osservazioni seguenti non dovrebbero suonare come estranee a un lettore bachtiniano: «Il miracolo del discorso vivo (è) che pone sempre ogni parola in un contesto unico e che può attribuire un significato individuale ad ogni parola». Tale significato deriverebbe anche dalla «forza comunicativa sotterranea che scorre dal suo ritmo e dalla corrente di associazione»<sup>17</sup>. Il discorso utopico, quindi, sarebbe un ritrarsi di tutto il significato intrinseco dalla totalità di un contesto di significato, le cui basi sono note, nel nesso dell'esperienza. Lo spazio esperienziale connettivo rende le referenze specificamente funzionali dei complessi verbali; al di fuori di tale esperienza, la funzione del discorso può apparire banale e insignificante.

Mannheim, sebbene usi come esempio i discorsi nella loro versione a stampa, e così privi dello «spazio» esperienziale concreto, considera i ruoli e gli effetti dei discorsi, a cui pure Vološinov/Bachtin si riferisce (in uno scritto del 1926) parlando di «intonazione»<sup>18</sup>. Per esaminare con maggiore attenzione questo argomento, si dovrebbe notare che il testo bachtiniano afferma con forza che l'intonazione è la connessione tra l'espressione e l'ambiente sociale circostante. Essa rivela la componente sociale del dialogo; essa è «in contatto con

<sup>14</sup> cfr. M. Bachtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, tr. di V.W. McGee, cura di C. Emerson, M. Holquist, Univ. of Texas Press, 1986, pp. 161-162.

<sup>15</sup> Per il materiale dialettico vedi F. Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton Univ. Press, 1971. Vedi pure l'analisi relativa di Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, New Left, London 1976; Id., *In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, London 1983, e Roy Bhaskar, *Dialectic. Materialism and Human Emancipation*, New Left, London 1983.

<sup>16</sup> cfr. K. Mannheim, *Structures of Thinking*, cit., pp. 195-196.

<sup>17</sup> *Idem*, pp. 197-198.

<sup>18</sup> Ora in *Bakhtin School Papers*, a cura di A. Shukman, *Russian Poetics in Translation*, vol. 10, 1983.

la vita, e tramite l'intonazione il parlante viene in contatto con i suoi ascoltatori», e, cosa più importante, essa dipende, in maniera notevole, dalla comunanza implicita di valutazioni dell'ambiente sociale<sup>19</sup>. In una situazione specifica, l'intonazione può essere creativamente produttiva, ma quando il «coro di sostegno» viene a mancare, la voce s'interrompe e l'intonazione si riduce, proprio come nel caso di un buffone che si accorge di essere lui solo a ridere<sup>20</sup>. Proprio questa conclusione e le connessioni stabilite da Vološinov/Bachtin tra l'enunciazione (discorso vivo) e l'ambiente sociale, rende possibile stabilire analogie tra l'«intonazione» e lo «spazio» esperienziale connettivo dell'enunciazione. Ciò che Mannheim orientò in senso sociologico è la base del dialogico in Bachtin, da lui associato intorno al 1926 a ciò che egli chiamò l'*entimema sociale*. Ciò si riferisce a valutazioni implicite, che sono atti socialmente determinati, e pone l'attenzione sulla «comunanza di valutazioni» o su un referente dei parlanti di una famiglia, o di una professione, o di una classe, o di qualsiasi altro gruppo sociale, e durante un periodo dato<sup>21</sup>. In un simile «evento», l'«io» realizza se stesso nel discorso, solo quando è dipendente da un «noi»; l'«entimema sociale», essi concludono, è una specie di parola d'ordine nota solo a quelli che appartengono a quello stesso campo d'osservazione sociale o contesto di vita reale. Ciò che è implicito può riguardare una famiglia, un gruppo familiare, una nazione, una classe, un periodo di giorni, anni o epoche intere, poiché i campi d'osservazione sono ristretti o ampi. Questa nozione sembra più comprensiva della contemporanea «comunità interpretativa» resa famosa da Fish<sup>22</sup> e usata in molte delle critiche femministe contemporanee.

L'esperienza comune, che per Mannheim rappresenta «lo spazio esperienziale connesso», per Vološinov/Bachtin costituisce l'«entimema sociale», o l'intonazione che è un presupposto per il dialogismo. Negli scritti degli anni '20, sia gli Ungheresi che i Russi richiamano l'attenzione sulla struttura storica e sociale del linguaggio in ambito produttivo nella loro appartenenza alla cultura. In questa area di informazione, essi articolano esplicitamente la loro interpretazione in metafore epistemiche, inserendo il lettore nella sfera che è concepita in senso storico-sociale. Tale è la forza della nozione di Mannheim di «stile» e i concetti di Bachtin di «genere» e «cronotopo». Entrambi sono metafore spazio-temporali che comprendono il «dato» e il «creato»: per Mannheim lo «stile» è una categoria estetica e contemporaneamente sociologica<sup>23</sup>, e un tale fenomeno «indica che certi livelli di significato si possono riportare all'interno delle opere d'arte»<sup>24</sup>. Il «cronotopo» sviluppato da Bachtin nel 1930 è una

<sup>19</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>20</sup> *Idem*, pp. 14-15.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>22</sup> cfr. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Harvard Univ. Press, 1980.

<sup>23</sup> cfr. K. Mannheim, *Structure of Thinking*, cit., p. 86.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 88.

metafora ripresa da Einstein, il quale esprime «l'inseparabilità del tempo e dello spazio», la cognizione artistica concreta di una visualizzazione artistica. Essi organizzano centri, concretizzano rappresentazioni, mentre il «genere» è un rappresentante della memoria creativa nel processo dello sviluppo letterario. Entrambi portano avanti livelli di significato mentre il «genere» è il discorso di un linguaggio, e non il suo uso individuale in un particolare contesto irripetibile. L'uso dello «stile» di Mannheim esprime un rifiuto determinato di qualsiasi associazione tra la coscienza e gli interessi economici, in favore di uno stile di pensiero generazionale, mentre in Bachtin sia il «cronotopo» che il «genere» contano per la presenza, le «voci» del passato, che presentano livelli di significato (e forma), e si ricreano continuamente. Il genere non è separato dalle condizioni sociali di epoche specifiche, ed è portato avanti nelle relazioni dialogiche.

Per stabilire precisamente l'ipotetica ricostruzione del punto di vista di Bachtin e di Mannheim, proverò a stabilire una certa linea di demarcazione. Quando evocavo il concetto di dialettica, era semplicemente per sottolineare l'impressionante convergenza dei due. Comunque, se ritorniamo alla dialettica hegeliana, il concetto di totalità è sia il centro organizzativo sia il criterio di verità. Si dovrebbe tenere presente che la critica di Marx ad Hegel si concentrava sulle inversioni soggetto-predicato, la riduzione dell'essere a una «fallacia epistemica» e la separazione della filosofia dalla vita sociale. Il problema ha impegnato soprattutto la teoria della conoscenza per la questione se la totalità sia strutturata aprioristicamente, o sia l'espressione di un soggetto piuttosto che la conoscenza di un oggetto (cioè l'idea dell'alterità del suo oggetto). La dialettica è stata attaccata in quanto azione reciproca, solidarietà dei contrari e superamento di questi ultimi. Bachtin propose il termine 'dialogico' fin dal 1929, sia nella prima edizione del libro su Dostoevskij, sia nel libro di Vološinov/Bachtin sul marxismo. Ma mentre i primi problematizzano il dialogico in modo teoretico, *Dostoevskij* fornisce una analisi dialogica della cultura del capitalismo, e *Rabelais* ne fornisce un'altra del dialogo polemico e dell'eteroglossia sociale, cioè del carnevale degli oppressi che si oppone alla cultura ufficiale. Una poetica storica del genere e dello stile (cronotopo) è elaborata negli articoli riguardanti la teoria dei generi del romanzo.

A tale proposito, l'articolo di Vološinov/Bachtin «La costruzione dell'enunciazione» (1926)<sup>25</sup>, è una delle migliori analisi del dialogico, o di qualsiasi enunciazione concepita per un ascoltatore, enunciazione che deve essere compresa e alla quale si deve rispondere<sup>26</sup>. Qualche tempo dopo, Bachtin si dedica alle differenze tra il *dialogo* e la *dialogicità* in «La parola nel Romanzo», e infine esprime il suo rifiuto immediato della *dialettica* particolarmente nelle note, spesso citate, ma non pubblicate, del 1970-71. Per parafrasare, la dialettica è un dialogo senza voci (consiste nel determinare le posizioni delle voci).

<sup>25</sup> Ora in *Bakhtin School Papers*, cit., p. 86.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 118.

Se si tolgono le intonazioni individualizzanti e i concetti astratti e i giudizi sono tirati fuori dai discorsi vivi e dalle reazioni, e tutto viene trasposto in una coscienza astratta, il risultato è la dialettica. Sia nella retorica che nel dialogo, c'è una vittoria e una distruzione completa di ciò che è opposto: essi distruggono l'evento dialogico in cui la parola vive. Nel mondo dell'evento, la dialettica di Hegel è un monologismo, e nella sua sinottica «Metodologia» (1974), Bachtin focalizza la problematica della ragione e la ragione dialogico-attiva. La teoria di Bachtin in questo modo ci colloca in una sfera che è concepita esplicitamente come una totalità strutturata a priori e contro il concetto epistemologico kantiano del soggetto, basato, secondo Mannheim, su una conoscenza naturale e scientifica<sup>27</sup>. Il soggetto kantiano non deve essere inteso come realtà concreta, fa notare Mannheim, poiché non è «nient'altro che un soggetto costruito in relazione a un certo tipo di risultato cognitivo, ed è subordinato a una validità al di là del tempo, delle persone o delle relazioni — che è cioè il risultato della fisica teorica e della matematica»<sup>28</sup>.

La critica alla dialettica di Mannheim ci orienta verso il testo bachtiniano e fornisce una concezione ricca del background sul quale il dialogico potrebbe essere interpretato. Mannheim cautamente fa equivalere la dialettica e il razionalismo, poiché tenta di forzare tutti gli sviluppi in una formula logica per presentare la realtà storica come soggetta alla deduzione razionale<sup>29</sup>. Egli conclude che la dialettica hegeliana è un prodotto e una soluzione all'elemento chilistico irrazionale, ed anche l'elemento mistico contemplativo a cui si allinea la coscienza romantica. Ciò che è importante sottolineare è che Mannheim distingue tra diverse «funzioni» della dialettica: la prima è la comprensione razionale dell'individuo storico, sicché «la dialettica è disegnata al fine di produrre un tipo di razionalizzazione in cui il razionalismo, per così dire, trascenderà se stesso»<sup>30</sup>. La seconda consiste nel desiderio di tracciare la linea di sviluppo interna di un campo culturale, una specie di «razionalizzazione di un elemento irrazionale la cui comprensione è lontana dal pensiero naturalistico». Infine, la terza funzione è quella di estrapolare il significato da un processo, ed è razionalizzante nel senso di una filosofia della storia. Mannheim quindi sottolinea l'insieme dei problemi derivanti da queste funzioni (lo storicismo, le affinità con l'irrazionale represso nella coscienza borghese, che sono comuni al pensare proletario e conservatore), e propone una sintesi. In altri termini si tratta di mettere insieme una dottrina del *prospettivismo*, «la presenza di diversi punti di vista per osservare la storia e successivamente per pensare tramite la storia»<sup>31</sup>. E, aggiunge: «le soluzioni per via di sintesi possono riuscire solo dopo un radicale acuirsi delle antinomie». Se si comincia con un monismo, scrive

<sup>27</sup> cfr. K. Mannheim, *Structures of Thinking*, cit., p. 214.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 214.

<sup>29</sup> *Idem*, pp. 175-176.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 176.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 178.

Mannheim, secondo cui ci può essere una sola verità, una simile teoria della conoscenza storica deve trascurare il fatto più essenziale circa la storia del pensiero: «che ci sono semplicemente diverse tendenze e punti di vista». Le sintesi sono relative (perfino quella di Hegel), e si possono superare se contrapposte al «pensare connesso all'esperienza»<sup>32</sup>, questa è la teoria della comprensione interpretativa. L'analisi di Mannheim dell'elemento razionale della dialettica, potrebbe far luce considerevolmente sul rifiuto da parte di Bachtin della dialettica: ciò è degno di considerazione.

Ciò che Bachtin e Mannheim condividono è il tentativo di fondare l'epistemologia su norme basate sull'esercizio della comunicazione. Inoltre condividono la consapevolezza che la «realtà», la «verità», e la «conoscenza» sono convergenze di una molteplicità di punti di vista e di linguaggi diversi; una rete di pratiche di discorsi che una determinata comunità condivide fatta eccezione per alcune sezioni che vivono differentemente. Entrambi concepiscono il prospettivismo in contrasto con una visione o angolatura particolare, e la loro epistemologia si basa sull'assunzione che noi, in quanto conoscitori, dobbiamo inserire noi stessi e la nostra prospettiva nel campo di studio, e divenire, auto-riflessivamente, parte del sociale. Entrambi concepiscono la loro pratica teoretica integrando diverse regioni di significato, in particolare le metafore epistemiche moderniste del tempo e dello spazio, di simultaneità e confluenza, come un modo di illustrare la cognizione artistica concreta o la visualizzazione artistica. Col tempo, alcune di queste metafore epistemiche moderniste fungono da contrassegni di combinazioni paradossali di auto-costruzione e auto-cancellazione, in modo che l'ultimo significato del testo sembra essere il riflesso della sua specularità, l'aporia o *mise en abîme* dell'abisso autoreferenziale che avviene quando due specchi sono posti faccia a faccia in modo da creare un susseguirsi di rispecchiamenti reciproci. Il *labirinto* e l'*aleph* di Borges rivelano questa panoptica di feticizzazione dei testi: Sheherazade narra una storia su Sheherazade che racconta una storia....<sup>33</sup>.

Nella situazione particolare fra la prima guerra mondiale e la ristrutturazione dell'imperialismo in seguito alla seconda guerra mondiale, gli scrittori modernisti e i filosofi (politici) si impegnarono in una serie di temi concernenti l'insoddisfazione per una dialettica storica ed un'epistemologia basata sul riduzionismo economico, che fu riconvertito ad un recupero del soggetto — l'intersoggettività universale e il consenso cognitivo di Gramsci, la pluralità dei soggetti di Sartre, ed anche la più recente opera di Althusser ed altri marxisti, la cui analisi prosegue ben oltre lo scopo attuale. L'apporto di Mannheim consisteva nella sua insistenza sull'indagine di una sociologia della conoscenza che deve concentrarsi sul linguaggio e su una concettualizzazione della «cultura»

<sup>32</sup> *Idem*, p. 180.

<sup>33</sup> Analizzerò la panoptica di Borges nel mio prossimo libro su *Unamuno e il pensiero dialogico*, Anthropos, Barcelona (in stampa).

che deve basarsi su una teoria della comprensione interpretativa orientata socialmente e collettivamente.

L'originalità di Bachtin sta nell'aver collegato le scienze naturali e la cultura in un modo significativo, tramite le sue metafore epistemologiche, insistendo particolarmente sulla forza sociale e anche ironica della dialogica. Con gli anti-dialettici, egli conveniva che la totalità hegeliana non poteva essere una semplice costruzione unitaria; che la dialogica contiene anche discorsi polemici, e che nessuna espressione individuale è strutturata dal punto di vista di un altro esterno, non-partecipe e «terzo»<sup>34</sup>. La fondazione della dialogica è un'unificazione del sincronico e del diacronico: essa è sia l'esperienza immediata del parlante, che la costruzione intellettuale, a partire da una «esteriorità» della prospettiva spazio-temporale.

Bachtin stimola il lettore a pensare, ad opporsi al monologismo, a imparare dal passato ed anche a non ripetere il passato, in modo che ogni nuovo tentativo per comprendere, crei un nuovo «dato» e una risposta in ciò che è «creato». È un progetto politico e culturale interessato alla comprensione rispondente nei confronti della nostra cultura, nel tentativo di trovare ciò che potrebbe indebolirla o rafforzarla. Questa spazialità tridimensionale è una posizione dinamica volta ad abbracciare, in una visione globale, «gli oggetti compresi e comprendenti del creato e della mente, e i cronotopi rinnovati creativamente»<sup>35</sup>. Essi puntano a ciò che non è stato detto, quello spazio della coscienza creativa dai confini mutevoli.

(Traduzione dall'inglese di Loreta De Stasio)

<sup>34</sup> Mi riferisco al «terzo» nel mio *Bakhtin and the 'Third': Communication as Response*, *Critical Studies*, fascicolo speciale su Bachtin, Atti della Conferenza di Dubrovnik, Jugoslavia 1989. In questa sede faccio notare la differenza tra l'*alterità* di Bachtin e l'*alterità* post-strutturalista. Vedi anche il mio «Bachtin and Otherness: Social Heterogeneity», Atti del Conv. Int. *Bachtin e l'epistemologia*, Urbino (Italia) 1989 (in stampa).

<sup>35</sup> M. Bachtin, *Speech Genres ecc.*, cit., p. 168.