

Edgar Morin *

Computo, ergo sum **

Nella nostra epoca credo che assistiamo non solo al ritorno dell'“osservatore” nelle scienze fisiche, ma anche al ritorno del “concettualizzatore” e quindi dell'“osservatore-concettualizzatore”. E questo pone indirettamente il problema del soggetto, in particolare per le scienze cosiddette umaniste.

Nella concezione classica della scienza, l'idea di soggetto non può essere che rumore. *Noise*, nella teoria dell'informazione, è ciò che perturba, ciò che perturba la conoscenza. Per questo, se si vuole avere una visione

* Nato a Parigi il 8.07.1921, Edgar Morin è dottore in Storia, Sociologia, Economia, Filosofia e Diritto. È stato, tra l'altro, Ricercatore e Direttore della ricerca al CNRS, Direttore delle riviste *Arguments* e *Communications*, Co-direttore del Centre d'Etudes Transdisciplinaires della Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Presidente de l'Agence Européenne pour la culture (UNESCO). Presidente dell'Associazione pour la pensée complexe. Presidente d'onore del CERCO (Centro di Epistemologia e Antropologia Complessa) di Bergamo.

** Ringraziamo Edgar Morin per l'autorizzazione alla traduzione e pubblicazione della sua conferenza (1981) presente in lingua originale nel sito www.mcxapc.org

Traduzione di Romina Coin.

oggettiva delle cose, bisogna scacciare con forza il soggetto perchè perturbatore nel suo essere colto come umore, falsa impressione, affettività, cioè delirio. Un'espulsione inevitabile se si obbedisce al paradigma fondatore molto ben formulato da Cartesio: il mondo della scientificità è il mondo dell'oggetto, mentre il mondo della soggettività è il mondo della filosofia, della riflessione. Ecco dunque due universi, entrambi legittimi, ma che si escludono a vicenda: da una parte, un soggetto metafisico, assolutamente non integrabile nella concezione scientifica e dall'altra, chiaramente, il problema dell'oggettività scientifica non integrabile nella concezione metafisica del soggetto. Si tratta di una questione paradigmatica e un paradigma non può essere cambiato in un giorno. Sarebbe forse opportuno riprendere la questione del soggetto non in rapporto all'idea metafisica tradizionale e neppure in rapporto alla definizione che lo riconduce all'umore o all'affettività (o alla definizione nobile che ne fa un appannaggio della coscienza), ma andare verso una definizione più fondamentale, una definizione "biologica" del soggetto. Quando dico "biologica" preciso subito che in nessun testo di biologia o in nessun articolo di *La Recherche* o altrove troverete nel modo più assoluto una definizione "biologica" del soggetto. Ciò che invece potete trovare nella biologia contemporanea, e non solo in quella contemporanea, è la nozione di individuo. La biologia classica si fondava sulla coppia bizzarra, seppur inevitabile, "individuo-specie". La biologia contemporanea non nega l'individuo: lo tratta sotto l'aspetto del fenotipo (nel caso della biologia molecolare) in rapporto al genotipo. Tuttavia è evidente che lo pensa male, mentre pensa bene l'idea di singolarità: la specie non più vista come una cosa generale, ma come produttrice di singolarità, essa stessa singolare.

Questa nozione di individuo è allo stesso tempo totalmente certa e totalmente incerta. Niels Bohr - tra le due concezioni antagoniste della particella, quella dell'onda e quella del corpuscolo, che si imponevano entrambe perché la particella si comportava tanto come un'onda continua e immateriale, quanto come un corpuscolo, una entità discreta e materializzata - aveva concluso che era necessario accettare queste due visioni come complementari. Egli notava che questo genere di contraddizione si ritrova pure in altri campi, anche se non ce ne rendiamo conto, come per esempio nella specie-individuo. In effetti, quando alcuni biologi (o non biologi) osservano la vita, sotto un certo punto di vista, non esistono che degli individui; nessuno ha mai visto una specie in concreto, in natura. Ma se il biologo osserva la vita nel tempo, allora l'individuo si dissolve e

la specie diventa visibile. Lo stesso vale per le infinite polemiche sul problema della sociologia. Se osservate la società sotto un certo punto di vista, vedete una macchina sociale dove l'individuo assolutamente non esiste, ma se la osservate sotto un altro punto di vista, la sola cosa che esiste sono le interazioni tra individui che poi fanno emergere la società. Ritengo che questa aporia sia insuperabile, non riusciamo a trovare qualche cosa di superiore che permetta di integrarla, dobbiamo convivere con essa e questo vuol dire che l'individuo è contemporaneamente qualche cosa di certo e di incerto. È un concetto a ellisse; esso appare e scompare in funzione dello sguardo che si adotta e, ovviamente, uno sguardo complesso cerca di vedere questi due aspetti. Ritroviamo esattamente questo stesso problema per la categoria del soggetto: non c'è soggetto se non costituito da un individuo. Prima però di affrontare la categoria del soggetto dobbiamo ancora una volta cambiare un'abitudine mentale, quella per cui le idee di libertà e di autonomia sono classificate come metafisica e filosofia, mentre la scienza si occuperebbe solo di determinismi. Mi sembra che questa idea cominci a sgretolarsi grazie alle teorie dell'organizzazione e dell'auto-organizzazione che, secondo me, sono "auto-eco-organizzazione" (in effetti un'auto-organizzazione è un'organizzazione che lavora, che ha bisogno di nutrirsi, di prendere nell'ambiente esterno non solo dell'energia, ma anche dell'organizzazione: per esempio, ciò che noi mangiamo sono cose già ben organizzate a livello molecolare e tuttavia le trasformiamo perché possano entrare in un'altra organizzazione). L'idea di autonomia, che corrisponde a quella di auto-organizzazione, non può essere dissociata dall'idea di dipendenza, di dipendenza ecologica dall'ambiente, e qui ancora, abbiamo un'idea non facile da ammettere. La maggior parte dei teorici dell'auto-organizzazione, del resto, dimenticano l'aspetto "eco" del concetto o lo eliminano perché perturbante. E tuttavia von Foester, nel suo primo testo sui *self organizing systems*, iniziava dicendo che parlare di auto-organizzazione è un paradosso visto che si tratta di un'organizzazione dipendente dall'esterno. Ritroviamo questo stesso paradosso anche nell'idea di soggetto e in quella di individuo, dove abbiamo qualcosa di autonomo ma dipendente da qualcosa che non è né individuale né soggettivo: per comprendersi, il soggetto ha bisogno del non-soggetto e l'individuo del non-individuale.

Veniamo ora al concetto di soggetto. È totalmente ignorato in biologia, ma è emerso in filigrana, da una ventina d'anni, nel campo specifico e in pieno sviluppo dell'immunologia, da quando cioè si è colto che nel nostro organismo c'è un sistema immunitario costituito da un insieme di

cellule che hanno un ruolo di “polizia” o di esercito, con il compito di rigettare gli elementi estranei, i virus e i microbi aggressivi. Ma il tratto più importante è dato dal fatto che questo rigetto viene operato in modo discriminatorio: se per disgrazia un virus nel suo rilievo molecolare è conforme alla molecole specifiche del nostro organismo, il “poliziotto” o il “doganiere” - come succederebbe a un doganiere ingannato da una carta d’identità ben falsificata - lascia passare l’intruso o il contrabbandiere scambiandolo per una delle proprie molecole. L’immunologia è stata di conseguenza costretta a fondarsi sull’idea di opposizione *self/non-self*: questa distinzione “sé/non-sé” è dunque una distinzione di natura cognitiva in quanto mette in opera dei processi di riconoscimento. Chi riconosce? È difficile dirlo poiché evidentemente la singola molecola non è dotata del potere di riconoscimento. È l’insieme delle cellule dell’organismo che opera questa azione cognitiva e che metterà in moto i processi dell’eventuale rigetto. Il rigetto implica non solo la distinzione “sé/non-sé”, ma anche la valorizzazione della scelta, ossia un rapporto evidentemente ineguale e, in qualche modo, un’auto-trascondentalizzazione del sé rispetto al non-sé.

Questo carattere cognitivo è molto importante. Vediamo come. Abbandono il sistema immunitario degli organismi pluricellulari complessi per soffermarmi sull’organizzazione della cellula vivente, per esempio del batterio. Questo tipo di organizzazione – e questo è davvero notevole – è legato a qualcosa di “cognitivo”, ma in un modo assolutamente indifferenziato. Perché? Partendo da ciò che i biologi chiamano memoria, programma, cioè qualcosa in cui essi mettono un senso informazionale (in quanto affermano che i geni contengono dell’“informazione”, ma questo termine non va reificato), partendo da ciò che è un sapere accumulato di una data specie si producono tutta una serie di operazioni attraverso cui l’essere ricompona le molecole che si degradano, tratta l’universo esterno, riconosce il pericolo e fugge o, al contrario, riconosce il cibo e procede nella sua direzione. Siamo cioè in presenza di una serie di operazioni che possiamo chiamare “computanti” (attenzione però a questo termine: lo uso per evitare il termine “calcolo” che, essendo proprio dell’aritmetica, ci porterebbe subito a pensare in modo numerico). La computazione suppone un trattamento dei simboli, dei dati: è qualcosa che tratta, ma in modo cognitivo. Lo specifico di ogni organizzazione vivente (visto che ciò che è vero per la cellula lo sarà anche per il pluricellulare e ciò che è vero per il batterio sarà vero anche per l’elefante o l’uomo) è la sua dimensione cognitiva inseparabile dell’organizzazione.

Ora, il batterio vive, si organizza e questo, con evidenza, da sé e per sé. Qui ritroviamo una parola del vocabolario hegeliano, il *für sich*, il “per sé”, che è un’indicazione di soggettività. Ma questa “computazione per sé” può essere chiamata egocentrica, se si dà a questa parola un senso strettamente letterale: “Mi metto al centro del mio mondo per poterlo trattare”. Impiego il termine di “computazione” nonostante sappia quanto sia difficile accettarlo: rimanda alle macchine artificiali e dunque al linguaggio degli ingegneri e al linguaggio oggettivista. Dovrei dire computa: essa “computa” in prima persona, computa “per sé”. Ma impiegare il verbo “computo” è uno scandalo per i sostenitori del nobile “cogito”, che dicono: “Ma come! Sta utilizzando una parola ignobile, proveniente dalla macchina, per definire ciò che è così bello nel pensiero e nella coscienza umana!”. Non ci posso far niente. Computa per sé, si colloca in questo sito egocentrico. Ogni atto organizzatore, attore, del batterio suppone in modo automatico l’equivalente dell’operazione “io sono me”. “Io” vuol dire: “occupo il centro del mio mondo”. “Io” è l’occupazione di un sito (d’altronde, dal punto di vista linguistico, è evidente che l’“io” non può che indicare questo, visto che chiunque può dire “io”, ma, come vedremo, nessuno può dire “io” al mio posto). Da questo sito, posso produrre l’oggettivazione di questo “io” che è il “me”, essere materiale, vivente. Ora, questo “me” oggettivo è distinto, differenziato e, nello stesso tempo, riappropriato. Ma perché dovrei pretendere che il batterio dica “sono me”, anche se non lo dice? Perché se riflettiamo sul fatto che il batterio è capace di trattare oggettivamente le molecole che costituiscono il suo proprio essere, se è capace di trasformare le molecole estranee in molecole che gli appartengono, diventa evidente che bisogna continuamente essere capaci di oggettivare ciò che ci costituisce e, contemporaneamente, risoggettivarlo, iscrivendolo nel circuito valorizzato in rapporto al non-sé.

L’oggettivazione dell’“io” e la risoggettivazione del “me” è il circuito permanente “io sono me”, circuito automatico, che permette tutte le operazioni viventi e vitali. Questo circuito dell’“io sono me” si fonda sull’auto-referenza, nozione che, dopo Spencer-Browner e Varela, ha potuto emergere ed essere considerata in quanto tale. Come non possiamo parlare di auto-organizzazione senza parlare di auto-eco-organizzazione, così non possiamo parlare di auto-referenza senza parlare di “exo-organizzazione”. In altre parole, l’auto-referenza non è soltanto riferimento a sé, ma anche riferimento a sé rispetto a un mondo esterno al centro del quale si è posti. Dunque, l’“auto-exo-referenza” è un costituente

necessario per trattare questo mondo, per trattare se stessi in questo mondo. A questo punto, si può affermare che l'egocentrismo, il "per sé", è legato all'ego-finalità: il soggetto diventa la sua finalità e questo perché egli instaura la sua auto-trascendenza. Anche qui bisognerebbe sbarazzarsi dell'opposizione alternativa tra trascendenza e immanenza che caratterizza i grandi dibattiti filosofici su Dio. L'auto-trascendenza è il processo attraverso cui si diventa trascendenti rispetto all'universo esterno.

Un principio d'esclusione e un principio d'inclusione: ecco il duplice principio costitutivo del soggetto. Il principio d'esclusione l'ho appena enunciato: dico "io" ma nessuno può dirlo al posto mio. L'"io" diventa così la cosa contemporaneamente più banale e più personale: escludo dal mio sito chiunque altro non sia me. È significativo che due gemelli omozigoti, nati esattamente dallo stesso ovulo e dunque esattamente simili geneticamente e spesso anche somaticamente e psicologicamente, si riconoscano molto bene, ma non si confondano mai. Secondo gli studi riferiti da René Zazzo, i gemelli separati alla nascita, a seguito per esempio di una malattia o della morte della madre, si rassomigliano psicologicamente di più rispetto ai gemelli cresciuti assieme: la coabitazione dei gemelli spingerebbe ciascuno dei due ad una maggiore differenziazione psicologica rispetto all'altro, mentre, non avendo presente questa specie di *alter ego* o di specchio, i gemelli separati si assomigliano totalmente; e pur tuttavia non si confondono.

Ecco un altro esempio che mi ha molto colpito.

Allo zoo di San Diego si può osservare una mostruosità rara (anche se non proprio rarissima), un tipo di serpente del deserto che ha due teste pur avendo un solo corpo. Sono serpenti che non vivono molto a lungo perché le teste si contendono il cibo: quando una va da una parte, l'altra vuole andare nella direzione opposta... Abbiamo un solo organismo, ma un doppio soggetto. Questo dà un'idea di quanto il fondamento dell'idea di soggetto sia dato dal principio di esclusione.

Già a questo livello, se volessimo definire il soggetto, possiamo dire che esso è legato all'auto-exo-organizzazione propria dell'individuo, il quale individuo non è solitario perché dipende da un'organizzazione genetica, sociale, ecc.. Ma l'idea di soggetto corrisponde in primo luogo al carattere egocentrico - dal punto di vista dell'organizzazione, dell'azione e della cognizione - dell'individuo.

La definizione di soggetto che propongo non poggia né sull'affettività né sulla coscienza, ma su una "bio-logica", una logica organizzatrice della vita.

Al principio d'esclusione va subito aggiunto il principio d'inclusione che, in un certo senso, lo contraddice, ritrovando lo stesso tipo di intermittenza e di incertezza che constatiamo nel rapporto individuo-specie, individuo-società.

Vediamo le cellule del nostro organismo: abbiamo trenta/quaranta miliardi di cellule che sono estremamente differenziate ma che, evidentemente, fanno parte della totalità dell'organismo. Possiamo dire che ogni cellula ha la sua piccola micro-soggettività, la sua relativa autonomia, il suo computo, ma, chiaramente, tutte hanno il vantaggio di avere la stessa identità genetica. Pur essendo molto differenziate, sono tutte sorelle e sono parte di una macro-individualità e di una macro-soggettività, che sono le nostre. A sua volta, la nostra soggettività ha più livelli: la soggettività dell'organismo con l'immunologia, la soggettività cerebrale, spirituale, mentale di cui siamo evidentemente coscienti tramite la coscienza.

Riprendiamo questa idea di inclusione. Osserviamo che in natura gli animali vertebrati, i mammiferi o gli insetti hanno una cura gelosa della loro progenitura e sono capaci di sacrificarsi per questa: questo soggetto "egocentrico" è nello stesso tempo "genocentrico". Abbiamo allora il problema della relazione ego-altruista all'interno della quale si combinano la distinzione egoista e l'appartenenza altruista. Il dato significativo è che sono due forze antagoniste: se, da una parte, la natura ci mostra la dedizione meravigliosa delle madri o delle ovaiole, e a volte anche dei maschi, per la propria progenitura, dall'altra osserviamo, talvolta, delle leonesse che divorano i propri piccoli e altri casi, per noi aberranti, in cui l'egocentrismo prende il sopravvento.

Abbiamo quindi una specie di dualità nella quale, al centro di questo concetto apparentemente egocentrico di soggetto, esiste l'essere impossessati da qualcosa che trascende, che oltrepassa l'io. In questa relazione duplice si è capaci di dare tutte le attenzioni all'essere amato come pure, all'occorrenza, di mangiarlo. "*Ich liebe dich, ich tote dich*", "ti amo, ti uccido" è forse un adagio dell'amore.

Ogni essere vivente, ogni soggetto è portatore di un principio d'esclusione e di un principio d'inclusione. Per noi esistono molteplici inclusioni: la famiglia, le inclusioni comunitarie e l'inclusione nella società. Ma in tutto questo c'è un fenomeno molto strano: per esempio, possediamo dei geni che ci possiedono. È questa l'unica formula con cui posso esprimere la relazione dell'individuo con la specie. Siamo posseduti da ingiunzioni che ci precedono, che ci sono trasmesse attraverso la nostra memoria ereditaria e alle quali obbediamo, ma la presenza di questi

geni ci permette anche di avere l'autonomia, di avere l'esistenza di soggetto. In qualche modo il *fato* genetico può trasformarsi in destino individuale, sempre con uno straordinario margine di incertezza. In quanto soggetti, siamo doppiamente posseduti, anzitutto da qualche cosa che è prima di noi - i nostri genitori, i nostri antenati - ma pure dalla società. Jayne, nel suo bel libro *Les origines de la conscience*, parla della "bicausalità" del cervello: egli dice che, negli antichi imperi, una parte dello spirito era occupata dall'individuo, il soggetto, con la sua vita quotidiana, ma nell'altra parte regnavano le regole dell'impero teocratico, del re-dio.

Queste due camere esistono ancora oggi, comunicano tra loro, sono attraversate da correnti d'aria e una parte di noi è totalmente abitata e posseduta da cose di cui siamo incoscienti e che ci oltrepassano.

Prima ho dimenticato di dire che quando parliamo di auto-exo-riferimento o di auto-eco-riferimento installiamo evidentemente un principio di oggettività. Il soggetto non è condannato ad avere una vita fallace perché si mette al centro di questo mondo; al contrario, se vuole sopravvivere, è condannato ad avere una visione un po' oggettiva di ciò che esiste nel suo mondo esterno. Il soggetto è costretto alla strategia e all'oggettività. In altre parole, i concetti di soggetto e di oggetto, invece di contrapporsi in modo assoluto, diventano qui pienamente complementari.

Ho parlato di "computo". Credo che possiamo dare un senso generale alla formula "cogito ergo sum" che Cartesio ha copiato dal batterio: "Per continuare a vivere, ho bisogno di computare continuamente ciò che avviene nel mio organismo e ciò che succede all'interno di me, in funzione di me, del mio auto-eco-riferimento. Se fermo questa computazione, muoio, non esisto più". Si può allora dire "computo ergo sum", sono, in prima persona. "Esisto in quanto soggetto". Si potrebbe osservare che è strano che la nostra conoscenza si ignori. Sì, è molto strano: la nostra conoscenza ignora molto di se stessa, nasce da un fondo d'incoscienza e cresce attraverso dei processi inconsci. Sono totalmente incosciente dei processi cerebrali che si svolgono quando formulo un fonema e le mie parole (che è il fenomeno più banale), e in questi momenti la conoscenza è pienamente immersa nell'attività organizzazionale. Seconda cosa: possiamo cercare di capire un po' e quindi di interpretare il cogito cartesiano. Non voglio abbandonarmi a una delle innumerevoli esegesi del cogito cartesiano, ma è chiaro che non sarebbe mai stato possibile formularlo se non ci fosse stato, in modo sotterraneo e automatico, il computo ossia il "io sono me". In effetti, quando diciamo "io penso", questo implicitamente

vuol dire “io penso che io penso”, ed è evidente che “io penso” è un’operazione riflessiva che separa da sé il fatto che “io penso”. Io penso me pensante, mi oggettivo me pensante. Ed essendomi oggettivato me pensante, recupero questo me e dico questo me = io. Ho così il fondamento oggettivo della mia soggettività nella modalità del “sono” e non del puro essere. In questo modo il cogito diventa un’operazione coscientizzata resa possibile dal computo.

L’idea di soggetto può adesso essere definita in modo chiaro: “Il soggetto è la qualità biologica dell’individualità”, è la qualità specifica dell’individuo biologico. Chiaramente, questa lapidaria definizione ha bisogno della messa in moto dei concetti che è stato necessario riprendere qua e là... La proposta che faccio ripugna molto profondamente, è sconvolgente e lo capisco. Associao nozioni del vecchio arsenale della filosofia e della metafisica - che il mondo scientifico aveva gettato nel secchio della spazzatura - a nozioni della fisica cui assegno una dignità soggettiva: è sconvolgente, lo so. Ma come fare altrimenti? Questa visione permette di inserire nella definizione di soggetto al contempo la solitudine e la comunicazione, la chiusura egocentrica su di sé (la famosa incomunicabilità) e la comunicabilità, in particolare la comunicabilità con gli altri soggetti, gli *alter ego*, gli *ego alter*, quelli che appartengono alla comunità. E noi abbiamo la comunità umana e la comunità degli esseri viventi che condividiamo con i quasi venti miliardi di batteri che passeggiano nel nostro intestino e che, nonostante tutto, hanno questa qualità di soggetto.

Vorrei ora dire una parola sulla questione della triplice identità. Nel soggetto c’è un riferimento all’identità genetica, un riferimento all’identità particolare e un riferimento all’identità soggettiva. In altre parole, non possiamo confondere soggettività e singolarità. È vero che io sono esattamente simile al mio fratello gemello. Abbiamo la stessa singolarità, ma ciò che mi differenzia da lui è che io dico “io” per me. Questo dimostra che soggetto, particolarità, singolarità e individualità non si confondono assolutamente.

Anche il soggetto, per il fatto di essere legato alla vita, ha una dimensione esistenziale. La parola “esistenziale” designa l’incerto in un mondo aleatorio, compreso l’incerto di sé. Sembra evidente che l’essere vivente, dipendente dal suo ambiente, sia in una situazione esistenziale e, in questa situazione, il soggetto - la soggettività - è ciò che cerca di difendere questa specie di capitale che è il “sé”, il “per sé”, il “di sé”, contro tutte le avversità dell’esistenza.

E adesso una parola su ciò che chiamerei il principio d'incertezza del soggetto. Proprio come "individuo" è una nozione certa e incerta, anche "soggetto" è allo stesso tempo una nozione certa e incerta. Non è presente in modo permanente, scompare e non lo si può essenzializzare né chiudere come nozione. Questa incertezza oscilla paradossalmente tra il tutto e il niente. Se sono al centro del mio mondo, sono quanto di più prezioso esista al mondo, per me. Ma se prendo coscienza che non sono il solo a dire "io", che siamo miliardi di soggetti a dirlo e che, in più, siamo tutti degli esseri passeggeri, temporanei, che nascono e che moriranno, questo tesoro preziosissimo, è evidente, diventa assolutamente niente. Il soggetto è nato e morirà; un giorno emerge, non è presente dall'eternità, e morirà. Alla morte gli elementi fisico-chimici del corpo si separano, il corpo si decompone lentamente e i suoi elementi si spargono, ma ciò che, con la morte, è immediatamente disintegrato è il soggetto, è l'operazione del "io sono me": è questo che viene irrimediabilmente colpito. La morte, è prima di tutto la morte radicale, l'annientamento del soggetto. Prendere coscienza di questa situazione - cosa che succede alla coscienza umana - è prendere coscienza di una situazione assolutamente derisoria: siamo contemporaneamente tutto e niente. Dobbiamo vivere questa contraddizione che solo in parte possiamo attenuare, credo, con il principio di inclusione: "Non sono il solo, ci sono i miei, ci sono i nostri...". L'inclusione stempera l'orrore della contemplazione solitaria del "tutto-niente". Questa definizione biologica del soggetto si arricchisce se ci collochiamo su scala umana. Secondo la definizione che ho dato del soggetto, è chiaro che il soggetto non può che svilupparsi con lo sviluppo degli individui, con lo sviluppo cerebrale, con lo sviluppo dell'intelligenza.

Una tappa fondamentale nello sviluppo della soggettività è l'iper-sviluppo dell'affettività che si è manifestata nei mammiferi. Un'affettività che è legata al sorprendente rapporto tra i figli, la madre, il bisogno di allattamento, l'aspetto termico, i peli, la carne, i giochi fraterni dove ci si mordicchia... Ma se, effettivamente, la nozione di soggetto si arricchisce dall'affettività, questa affettività crescente non va di pari passo con una regressione dell'intelligenza. Gli stessi mammiferi sviluppano delle possibilità di computazione, di strategia, di trattamento cerebrale; e noi umani arriviamo con la coscienza.

L'errore, l'illusione metafisica, era di credere che vi fosse un'inscindibilità tra la nozione di soggetto e la nozione di coscienza, mentre la coscienza è un'efflorescenza, ad ora l'ultima, della soggettività.

Questo mi permette anche di affermare che non c'è maggiore soggettività se aumenta la dimensione. Per esempio, ci sono le piccole soggettività delle nostre cellule e c'è la nostra soggettività di individui: l'umano, che è duplice: organico, biologico e cerebrale, mentale.

C'è anche lo Stato, la società, che è una sorta di macro-soggettività con un certo numero di tratti, di per-sé, di auto-referenza, di egocentrismo (il proprio dello Stato-nazione è di mettersi al centro del mondo). Ma si può dire che la soggettività dell'individuo è superiore perché è la sola che possa riflettersi nella coscienza, mentre la soggettività dello Stato non è assolutamente riflessa. Non c'è una meta-coscienza e il giorno in cui ce ne fosse una, diventeremmo semplici cellule di un macro-organismo. In queste condizioni possiamo non solo reintegrare l'osservatore e il concettualizzatore nella conoscenza, come richiede lo sviluppo complesso e complessificante delle scienze oggi in movimento, ma anche tentare di dare un senso, un significato alla nozione di soggetto. In senso stretto, la soggettività è perturbazione, umore, affettività, volontà di potere, tutti elementi che chi vuole conoscere il mondo oggettivo mette ovviamente da parte (o ancora, per conoscere cerca di mettere da parte i suoi interessi).

Ma è certo che la soggettività non è solo questo.

Qual è la tragedia della scienza molto ben diagnosticata da Husserl in *La crisi delle scienze europee?* La scienza, che ha sviluppato degli strumenti raffinati per conoscere ogni sorta di oggetti e addirittura per inventarne alcuni, non ha nessun metodo per conoscere se stessa, nessun metodo fondato sul potere del riflessivo. I suoi processi di chiarificazione si sono impegnati in un'avventura totalmente cieca che ignora che questi stessi processi sono quindi accompagnati da processi di accecamento altrettanto potenti. La necessità del pensiero e del ri-pensiero del soggetto si impone, non solo in tutte le categorie citate da Felix Guattari, ma anche, e in modo radicale, al cuore stesso di tutte le nostre concezioni. Per avere queste concezioni, occorre che ci si possa svincolare dal paradigma della disgiunzione tra soggetto e oggetto per come è stato formulato all'alba della scienza classica e per come forse porta al disastro.

Dibattito

Alice Cherki: - *Lei ha detto che il principio d'incertezza del soggetto è di essere nel tutto e niente. Direbbe la stessa cosa del soggetto se gli conferisse la possibilità di essere anche un soggetto mentale? Situerrebbe*

anche il soggetto mentale nel tutto e niente o ritiene che in questo caso il principio d'incertezza dovrebbe essere rivisto, aggiustato?

Edgar Morin: - Il principio d'incertezza si colloca a livelli diversi. Non appena ci si situa sul concetto di individuo, c'è incertezza; non appena ci si sposta sul concetto di autonomia, c'è incertezza e lo stesso per il soggetto. Una delle forme ultime e supreme di questa incertezza, non riducibile alle altre, è quella del tutto e niente. Per comprendere il soggetto, bisogna contemplare il non-soggetto, abbinare delle nozioni antinomiche. A mio parere, il tutto e il niente appaiono a livello mentale quando si considera se-stessi: siamo allo stesso tempo come tutto e niente. Sono il mentale e la coscienza a dirci: "Siamo tutto e niente" e a portarci a proiettare questa idea su tutti gli altri soggetti, ovviamente.

Alice Cherki: - *Ed è anche la coscienza che prende coscienza della precarietà del soggetto...*

Edgar Morin: - Sì, ha ragione. Nel mondo vivente abbiamo a che fare con una conoscenza inconscia di se stessa, una conoscenza che non si conosce, ma che conosce e produce una strategia contro il pericolo della morte. C'è quindi implicitamente, nel mondo del vivente, una lotta contro questo annientamento del soggetto. Ma è la coscienza della morte che lo colpisce in quanto soggetto che separa l'*homo sapiens* dagli altri animali sotto forma di un orrore della morte, di credenze simboliche in un aldilà della morte. La mia tesi di un radicamento biologico del soggetto non è mai riduttiva.

Mony Elkaïm: - *Solo una parola per dire quanto ho apprezzato il suo concetto di auto-exo-riferimento che mi sembra molto importante e che introduce quanto diceva Felix Guattari: le disposizioni incorporee di vario genere. Si parla molto di auto-referenza senza accorgersi dell'impatto che lei coglie molto chiaramente: non è possibile pensare all'auto-referenza senza il termine exo. Le chiedo: qual è questa relazione, come possiamo pensarla in termini che non siano necessariamente quelli dell'inconscio individuato, ma nei termini che Felix chiamerebbe "incorporei" e che mettono in gioco queste disposizioni, questi collegamenti?*

Paul Virilio: - *Sono stato molto preso da quanto ha detto Edgar Morin. Si è collocato su un terreno che è il mio. Sono urbanista e ci tengo a*

sottolinearlo perché è importante per capire quanto sto per dire. Possiamo pensare l'esistenza di un soggetto o di un oggetto senza un tragitto? Possiamo dire che a fianco dell'oggettivo e del soggettivo c'è posto per il tragitto? Nella carriera dell'"io" c'è questo suo essere passeggero, di cui ci ha parlato Edgar Morin, iscritto nel tempo, ma anche nello spazio. Sono rimasto colpito dall'idea di un soggetto che non esiste se non come auto-exo-riferimento a un mondo esteriore, ossia al mondo del territorio, dell'ambiente e della città. Ora questo mondo, questo exo-riferimento si sta restringendo sempre di più a un mondo esterno. Grazie alle tecnologie del tempo reale che superano le tecnologie dello spazio reale, le tecnologie del trasporto, dello spostamento, del tragitto da un punto ad un altro, stiamo andando verso un auto-endo-riferimento. Il soggetto diventerebbe allora, secondo la definizione di Edgar Morin, la sua propria fine. È una eventualità che le tecniche ci propongono e forse ci impongono. Ecco la mia domanda: questo paradosso di un essere che ha un fine, di un "io" che sarebbe la sua stessa finalità, non incuriosisce Edgar Morin?

Edgar Morin: - Vorrei riprendere ciò che ha detto Mony Elkaïm a proposito dell'auto-exo che trova il suo corrispettivo nel problema dell'apertura e della chiusura. Nella tradizione sistemica di Bertalanffy si parla di sistemi aperti: i sistemi viventi sono aperti sul loro ambiente. Mentre nella tradizione di Maturana e poi di Varela, si è parlato di sistemi chiusi, ossia della necessità della chiusura organizzazionale perché si possa sopravvivere. Si è voluto risolvere in modo elegante questo paradosso apertura/chiusura dicendo che l'apertura è termodinamica e la chiusura organizzazionale. Non è così semplice. Per esempio, abbiamo in noi il ritmo dell'alternanza del giorno e della notte, del sonno/veglia, che rimane regolare anche al di là dello stimolo esterno di quando ci alziamo. È evidente che dipende dall'interiorizzazione dell'organizzazione cosmica, che deriva dalla rotazione della terra attorno al sole e quindi, in qualche modo, l'esterno è anche interno. Secondo me, bisogna mantenere il paradosso apertura/chiusura. L'organizzazione vivente, come pure l'identità vivente e l'identità culturale, sono, per loro natura, paradossalmente aperte e chiuse.

Veniamo alla questione del tragitto: la prima idea che mi viene è quella di vedere il tragitto nel modo seguente: se consideriamo il problema dell'identità del "me-io", tutti sanno che questa identità resta la stessa nonostante l'individuo passi dall'infanzia all'adolescenza, all'età adulta,

alla vecchiaia; nonostante, cioè, cambi totalmente di morfologia. Non c'è tuttavia solo questa traiettoria della vita, c'è anche il tragitto ininterrotto delle molecole che si degradano e che si ricompongono, delle cellule che muoiono e ritornano. Noi non solo non siamo morfologicamente gli stessi, ma non siamo neanche materialmente gli stessi, e tuttavia siamo sempre gli stessi. In altre parole, la nozione di soggetto si auto-ricostruisce continuamente, non è statica, essa non può che essere circuitaria in questo movimento di ricomposizione. Ciò che sul piano del principio logico si tradurrebbe in "io sono me, io sono me, io sono me...", sul piano termodinamico diventa "l'energia arriva, si agita in me e riparte, l'aria arriva nei polmoni, disintossica il sangue che ricomincia il suo circuito". Così tutto è in movimento rotativo, in agitazione e senza questi plurimovimenti permanenti, non ci sarebbe soggetto. Comprendere questa specie di stabilità tra nascita e morte, nel tragitto, è il paradosso della situazione.

Felix Guattari: - *Sono pienamente d'accordo sulla multi-centratura della soggettività che proponi. Ma ho qualche perplessità sul fatto che ritieni a priori che non esistano dei livelli di coscienza sui livelli, diciamo, sub-umani, degli animali, dei batteri. Certamente non c'è coscienza verbalizzata, articolata in una semiologia di comunicazione che invia dei messaggi referenziali di sé. Tuttavia anche nella coscienza umana mi sembrano importanti i livelli di coscienza animale, di divenire vegetale e cosmico perché è attraverso questa molteplicità, questa ricchezza di livelli di coscienza che si instaurano dei collegamenti tra i diversi livelli, in particolare tra i livelli sociali, di rapporto con la macchina - diciamo, il carattere estensivo di questi livelli di coscienza. Temo che, se si prende alla lettera ciò che tu dici, si finisca col reificare il livello della coscienza verbale e col trascurare i livelli di coscienza non verbali che coesistono con la prima, e che quindi si tolga loro quello statuto di nobiltà e di priorità assoluta.*

Edgar Morin: - Forse è solo una questione di definizione, di vocabolario: non tengo particolarmente ai confini tra le parole. Mi è comodo chiamare coscienza qualche cosa che è inseparabile dal linguaggio, linguaggio che permette l'oggettivazione del pensiero, l'oggettivazione di sé. Certamente questo trascina con sé un problema di confini che può sconvolgere. Per esempio, l'immagine allo specchio: il mio doppio mi porta a prendere coscienza di me, anche se in modo apparentemente reificato.

Ricordo lo studio su uno scimpanzé femmina cui si è insegnato il linguaggio dei sordomuti: quando le si è mostrato il proprio viso nello specchio e le si è chiesto: “Chi è?”, lei ha risposto: “Sono io, Uzashoe”. Con questo ha fatto capire che si riconosceva, che esisteva un fenomeno analogo alla coscienza di sé e che ha potuto essere effettivamente testato solo attraverso la possibilità di darle un linguaggio, visto che aveva la capacità cerebrale di acquisirlo. Molti altri animali invece non fanno attenzione alla loro immagine nello specchio... Credo che una certa sfera di cose rilevi un'oggettivazione del pensiero da questa coscienza con linguaggio, senza che tuttavia si possa tracciare un confine da cui inizia. Questo non vuol dire che al di sotto esista una zona grezza e massiccia d'incoscienza. I nostri fenomeni di coscienza che, in un certo senso, possono essere nobilitati come forma raffinata della conoscenza, soffrono della possibilità di una falsa coscienza (credere di essere coscienti, mentre si è incoscienti poiché si è vittima della menzogna e dell'illusione).

Ciò che chiamiamo “coscienza” non è la lucidità, ma solo una possibilità di delucidazione. Penso che esistano livelli molto raffinati del cognitivo, non solo nel mondo animale, ma anche, direi, nel mondo vegetale, per il quale chiaramente ci mancano le parole, ma in questo caso io non parlerei di coscienza. È stata fatto un esperimento in una foresta americana dove alcuni ricercatori hanno strappato tutte le foglie di un albero. Che cosa ha fatto quel malcapitato albero? Ha pensato che si trattasse di un parassita e quindi non si è solo messo ad aumentare la linfa, ma contemporaneamente ha iniziato a elaborare una sostanza antiparassitaria. Il secondo fenomeno interessante è che gli alberi vicini e della stessa specie hanno cominciato a secernere la stessa sostanza.

Esistono quindi dei fenomeni di comunicazione, dei fenomeni cognitivi. Se l'uso ristretto della parola “coscienza” dà fastidio - cosa che capisco molto bene - compenso questa restrizione amplificando e generalizzando il cognitivo. Dico che esiste del cognitivo nei batteri e nel monocellulare, delle strategie estremamente raffinate nelle piante, per esempio, nelle radici che sono delle spudorate egocentriche perché rilasciano sostanze tossiche che impediscono ad altre piante di crescere lì vicino. Mi pare del tutto realistico considerare l'importanza dei fenomeni cognitivi molto raffinati delle strategie di percezione, di conoscenza, di scenario, di azione, ecc. propri del mondo animale e utilizzare il termine di coscienza solo a partire dal momento in cui si verbalizza, si concettualizza.

Un uditore: - *Anch'io sono di formazione psicoanalitica e sono sorpreso dai salti epistemologici emersi nel discorso di Edgar Morin. Mi ci ritrovo però, almeno un po', quando ha parlato del tragitto del soggetto verso l'oggetto: mi sono posto la domanda, peraltro già sollevata, del fuori e del dentro, la soggettività del dentro. Ma sono meravigliato del fatto che solo alla fine sia stata sollevata la questione del linguaggio, ossia la questione del "sì o no, mi appartiene, non mi appartiene". Rispetto a questa difficoltà epistemologica, perché il linguaggio non è considerato nella sua relazione, signor Morin?*

Edgar Morin: - Perché non viene considerato il linguaggio? In effetti, è una mancanza, ma nella mia esposizione ce ne sono altre. Vorrei dire che, nella visione che propongo, appena abbiamo soggetto, abbiamo contemporaneamente comunicazione, presenza dell'altro e chiusura. Colpisce un fenomeno nei batteri, che in un primo momento si è creduto di poter interpretare come la presenza di una sessualità poiché si vedeva un batterio avvicinarsi ad un altro e bruscamente emettere una specie di peduncolo e iniettare qualcosa di molto caldo. Per questo si è pensato ad un accoppiamento. In realtà era un batterio che regalava un'informazione ad un altro, era un modo di comunicazione: trasmetteva un messaggio che l'altro interiorizzava. Il problema della comunicazione attraverso vie codificate è molto importante: è sufficiente che la femmina di una farfalla emetta un feromone perché anche a due chilometri di distanza, il maschio frema e si precipiti. Le società animate hanno tutte un linguaggio a doppia articolazione, con tutte le possibilità di sintassi, di neologismi, di pensiero, ecc.. Per questo penso che a ogni livello della soggettività esistano linguaggi più raffinati che permettono espressioni molto più ricche, variegata e complesse.

Veniamo poi al problema di un vuoto epistemico. A partire dal momento in cui viene ad esistere una disgiunzione tra ciò che tradizionalmente chiamiamo filosofia e la scienza classica, si crea una sorta di buco tra le due, dove tutti gli scarti finiscono nella pattumiera del pensiero.

In effetti, le mie affermazioni sono "sconcertanti" o stravaganti per molti. Mi dite: "Lei fa dei salti epistemologici". Non sono dei salti, ma dei lanci su dei precipizi. Sono convinto che a volte è necessario unire parole che provengono da sorgenti differenti e naturalizzare, se possibile, i concetti filosofici e, viceversa, rendere filosofici dei concetti naturali. È sempre lo stesso problema: si afferma che non si possono far retroagire nel mondo vivente dei concetti specificamente umani, che così facciamo

dell'analogia. Ma se pensate che il vostro gatto provi dei sentimenti, questa proiezione non è forse il frutto dell'evoluzione dell'affettività che si è manifestata nei mammiferi e che si è esasperata nell'animale domestico, addirittura umanizzato? Non siamo forse in un circolo che permette simili movimenti? Occorre fare dei salti o il *surplace*? Quando si percorrono delle traiettorie, forse bisogna fare anche dei salti.

La formula "autorizzarsi da sé", impiegata nel corso del dibattito, mi ha fatto pensare a qualcosa che non so però se era ciò che avrei dovuto pensare: alla polemica sempre attuale sull'innato e l'acquisito. Tradizionalmente l'innato era la fatalità ereditaria, il determinismo, mentre l'acquisito era ciò che permette la libertà, lo sviluppo, ecc.. Ci si è però resi conto che, sotto un certo punto di vista, le cose potevano essere rovesciate, in particolare con l'idea di Chomsky di una sorta di capitale innato, organizzazionale, capace di inventare il linguaggio. Un innato che diventa un capitale a disposizione dell'autonomia della persona, mentre l'idea di acquisizione, per come è stata formulata da Lyssenko e Staline, significa che "dell'individuo si può fare quello che si vuole", è il modellamento da parte dell'ambiente esterno. Per me "autorizzarsi a" è riferirsi alle nostre capacità intellettuali autonome per pensare, è non avere bisogno di chiedere l'autorizzazione al capo, al maestro, al direttore della ricerca, ecc.; è essere capaci di autorizzarsi. Certo, a volte ci si crede "autorizzati a" e può capitare di dire solo delle stupidaggini, ma questo è il rischio dell'autonomia di pensiero. Nel senso in cui ho colto la frase, è molto bella. Bisogna autorizzarsi a.

Alice Cherki: - *Intende la stessa cosa di Lacan?*

Edgar Morin: - La stessa cosa di Lacan. Trascuravo questo riferimento, ma secondo me questo non la inquina.

Alice Cherki: - *Solo un'ultima domanda a questo proposito: definisce questo "della soggettività" o "della singolarità"?*

Edgar Morin: - "L'autorizzarsi a"? Direi che si tratta di soggettività che si fonda sul carattere pienamente singolare delle capacità del cervello umano e che questa singolarità permette una soggettività particolare.

SOMMARIO

L'Autore propone un'idea di soggetto come "qualità biologica dell'individualità", qualità specifica dell'individuo biologico. Un'idea di soggetto che permette di inserire nella definizione, in contemporanea, la solitudine e la comunicazione, la chiusura egocentrica e l'apertura agli *alter ego*.

Due i principi costitutivi del soggetto. Il principio d'esclusione che permette di dire "io", là dove nessuno può dirlo al posto mio, facendo diventare l'"io" la cosa contemporaneamente più banale e più personale perché esclude dal mio sito chiunque altro non sia me. Mentre il principio d'inclusione rende ragione delle ingiunzioni che ci precedono: la famiglia, la comunità, gli stessi geni. In quanto soggetti siamo doppiamente posseduti da qualche cosa che è prima di noi - i nostri genitori, i nostri antenati - e anche dalla società.

Ma per continuare a vivere il soggetto ha bisogno di "computare" continuamente ciò che avviene nel suo organismo e ciò che succede all'interno di sé, in funzione di sé, del suo auto-eco-riferimento. "Se questa computazione cessa, il soggetto muore, non esiste più". Per questo risulta evidente il "*computo ergo sum*", computo quindi sono, in prima persona.

SUMMARY

Computo ergo sum

The Author proposes the idea of the subject as "biological quality of individuality", a specific quality of the biological individual. This idea makes it possible to insert in the definition both loneliness and communication, egocentric closeness and openness to alter egos. Two constitutional principles of the subject: the principle of exclusion, where I can say "I" and no one else can at my place, so that "I" becomes the most simple and the most personal thing because it excludes from my site any one who is not me. While the principle of inclusion explains the reasons of injunctions that precede us: the family, the community, and the genes too. As subjects, we are possessed by something that is before us - our parents, our ancestors - and the society.

To live on, the subject always needs to "compute" what is happening in his organism and inside himself, for himself, that is for his self-eco-reference. If this computing stops, the subject dies, he doesn't exist anymore. That's why "*computo ergo sum*" sounds evident: I compute and thus I am, in the first person.

BIBLIOGRAFIA

Edgar Morin

Il metodo

- (1977) *Il metodo 1. Ordine, disordine, organizzazione* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1983.
- (1980) *Il metodo 2. La vita della vita* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1987.
- (1986) *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1989.
- (1991) *Il metodo 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1993.
- (2001) *Il metodo 5. L'identità umana* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- (2004) *Il metodo 6. Etica* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 2005.

Complexus

- (1982) *Scienza con coscienza* trad. it., Franco Angeli, Milano, 1984.
- (1984) *Sociologia della sociologia* trad. it., Edizioni Lavoro, Roma, 1985.
- (1990) *Arguments pour une Méthode, Colloque de Cerisy autour d'Edgar Morin*, Seuil, Paris.
- (1990) *Introduzione al pensiero complesso* trad. it., Sperling & Kupfer, Milano, 1993.
- (1999) (con J.-L. Le Moigne) *L'intelligence de la complexité* L'Harmattan, Paris.

Antropo-sociologia

- (1951) *L'uomo e la morte* trad. it., Meltemi, Roma, 2002.
- (1956) *Il cinema o l'uomo immaginario* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1982.
- (1973) *Il paradigma perduto* trad. it., Bompiani, Milano, 1974.
- (1974) (con M. Piatelli-Palmarini) *L'Unité de l'homme*, Seuil, Paris.

XX secolo

- (1946) *L'An zéro de l'Allemagne*, La Cité universelle, Paris.
- (1957) *I divi* trad. it., Garzanti, Milano, 1977.
- (1962) *L'industria culturale (1962)* trad. it., Il Mulino, Bologna, 1974.
- (1975) (con Irène Nahoum) *L'Esprit du temps* (t.2), *Nécrose*, Nouvelle édition, coll. Biblio « Essais », 1983.
- (1967) *Commune en France: La Métamorphose de Plodemet*, Fayard, Nouvelle édition, coll. Biblio « Essais », 1984.
- (1968) con C. Castoriadis e C. Lefort *La comune di Parigi del maggio 1968* trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1968.
- (1969) *La Rumeur d'Orléans*, Seuil. Edition complétée avec *La Rumeur d'Amiens*, 1973. Nouvelle édition, coll. « Points », 1982.

- (1989) *Per uscire dal XX secolo* trad. it., Lubrica Editore, Bergamo, 1990.
(1983) *La natura dell'URSS. Complesso totalitario dell'ultimo impero* trad. it., Armando, Roma, 1989.
(1987) *Pensare l'Europa* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1988.
(1992) (con M. Ceruti - G. Bocchi) *L'Europa nell'era planetaria* trad. it., Sperling & Kupfer, Milano, 1991.
(1993) *Terra-Patria* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 1994.

Politica

- (1969) *Introduzione a una politica dell'uomo* trad. it., Meltemi, Roma, 2000.
(1997) (con Nair S.) *Una politica di civiltà* trad. it., Asterios, Trieste, 1997.
(2005) *Cultura e barbarie europee. Oltre la barbarie dello scontro di civiltà* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 2006.

Insegnamento

- (1999) *La testa ben fatta* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 2000.
(1999) *Relier les connaissances*, Le Seuil, Paris.
(2000) *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 2001.

Tappe

- (1959) *Autocritica* trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 1991.
(1969) *Il vivo del soggetto* trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 1998.
(1970) *Diario di California* trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 1993.
(1981) *Journal d'un livre* Inter éditions, Paris.
(1989) *Vidal mio padre* trad. it., Sperling & Kupfer Editori, Milano, 1995.
(1994) *I miei demoni* trad. it., Meltemi, Roma, 1999.
(1995) *L'année-Sisyphé* (journal de 1994), Seuil, Paris.
(1996) *Pleurer, rire, aimer, comprendre*, Arlea, Paris.
(1997) *Amore, poesia, saggezza* trad. it., Armando, Roma, 1999.

Edgar Morin
7 rue Saint Claude
75003 Paris
edgar.morin@wanadoo.fr