

# Hermes sorvolatore e complicatore della vita comunicativa, ovvero Michel Serres sublimato

Michel Serres, *Hermes 1. La comunicazione*, Meltemi, Milano, 2022, cura e traduzione di Alessio Ceccherelli, pp. 426.

## Parole chiave

Strutturalismo, comunicazione, ermetismo

Stefano Cristante è ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università del Salento ([stefano.cristante@unisalento.it](mailto:stefano.cristante@unisalento.it))

Come si fa a prendere di petto la comunicazione parlando d'altro? Michel Serres, filosofo strano – viene in mente l'etimo e l'omologia con straniero – capace di avere accesso a tutti i campi che gli andava di attraversare, intellettuale in grado di scaraventare addosso al lettore bordate di pensieri avvolte in un nastro di specialismi di diversa provenienza, Serres – dicevamo – ci ha mostrato la via. Intanto: offrire a un dio un sacrificio, in questo caso prendere le mosse dal suo nome, Hermes. Senza necessariamente nominarlo dopo averlo issato al comando della copertina: facendolo presupporre dal lettore. Il dio che intreccia tutti i linguaggi. Il dio che gioca con le scienze e con la musica. Il dio che inganna. Che marca i crocicchi, insieme limiti e via

libera. Hermes, che ancora rilascia combinazioni nella mente, a volte talmente segrete da costringere al rito per rievocarle (esoterismo).

Poi – seconda prassi – pensare in lungo. Concepire una raccolta, più volumi, più scritti. La seconda prassi è l'atto riordinativo. Rimettere a posto il pensato e il pubblicato. Sfnare cinque volumi, quasi un'enciclopedia. Serres lo fece tra il 1969 e il 1980. Sotto l'auspicio del dio con i talari e il caduceo, dedicò il primo libro alla comunicazione, il secondo all'interferenza (1972), il terzo alla traduzione (1974), il quarto alla distribuzione (1977) e il quinto al "passaggio a nord-ovest" (1980), parole tutte a loro modo ambigue e poli-semantiche. Sufficientemente ermetiche, dunque.

Infine, il metodo. Ripescare scritti costruiti sull'evidenza che si stia indagando altro, ma facendo allusione – complessivamente – alla comunicazione, o almeno alle configurazioni che si affollano a riguardo nella mente del lettore. Obbligare il lettore a chiedersi di continuo: ma quando entra in gioco la comunicazione?

Noi disponiamo, in italiano, del primo volume della serie Hermes di Serres. Avendo deciso un riordino diacronico, il filosofo apre con uno scritto dei primi anni '60. Sulla matematica. Chi, come chi scrive, non ha grande dimestichezza con questa disciplina, si trova in completa balia di Serres. Il filosofo sbuccia il frutto della matematica (la successione dei modelli e delle teorie) creando una striscia sottile con quanto ritagliato. La polpa resta intonsa. È una forma e un'aspirazione: forma pura e aspirazione alla trasparenza. Dopo decine e decine di pagine, non possiamo che essere persuasi da Serres: quando si afferma un nuovo paradigma le origini della matematica vengono riscritte, ma senza alcuna cancellazione. I nuovi paradigmi riscrivono i vecchi, reinterpretandoli. In altri termini, è come se tutte le matematiche coesistessero, come se Talete fosse riscritto, ri-significato di continuo. Ri-comunicato.

L'espressione 'comunicazione' si presenta in pompa magna nel primissimo saggio della serie (per poi inabissarsi e silenziarsi per molte decine di pagine), ossia "Il dialogo platonico e la genesi intersoggettiva dell'astrazione" (pp. 49-59), uno scritto dell'ottobre 1966 posizionato

all'esordio nonostante lo scritto successivo ("La disputa degli Antichi e dei Moderni") sia antecedente (novembre 1963) e decisamente più corposo (pp. 60-110). Nel primo, brevissimo testo, Serres rimarca la natura di codice della forma comunicativa "scrittura" (se l'altro la ignora, non ci può essere comunicazione), ma sottolinea anche la necessità di ridurre gli errori nella formulazione della scrittura (forme imprecise, errori ortografici, eccetera: Serres li chiama "cacografie"), che nel dispiegamento relazionale svolgono il ruolo di creatori di "rumore", ovvero di agenti anti-comunicativi. Il dialogo platonico sorge dall'opposizione al rumore, che può assumere anche la forma di un legame tra due soci impegnati a chiarire le zone d'ombra di un problema: lungi dal combattersi, i due dialoganti sono associati dal fatto che "*tertium non datur*", perché un terzo interlocutore non potrebbe che aumentare il rumore. "Per il momento – scrive Serres – bisogna attenerci ai testi platonici: il metodo maieutico associa infatti il richiedente e il rispondente nel compito del parto. La dialettica fa giocare i due interlocutori nello stesso campo, essi lottano insieme per far emergere una verità il cui scopo è di essere d'accordo, cioè per una comunicazione riuscita" (p. 53). Anche la formalizzazione, cioè la conclusione di un processo che parte dai fatti empirici per giungere alle forme astratte, rappresenta una lotta al rumore. Per questo la matematica astratta è l'apice della comunicazione purificata dal rumore: perché il suo soggetto è il "noi di una repubblica ideale", un luogo dove il chiarimento e la comprensione sono stabili. Per Serres, così si celebra il "miracolo greco" (la sua matematica): ammettendo la sua contemporaneità con la "filosofia del dialogo e per mezzo del dialogo" (p. 58).

Nei due saggi successivi (il già citato "La disputa degli Antichi e dei Moderni" e "Le anamnesi matematiche", pp. 111-166, aprile-maggio 1966), Serres preferisce affrontare rispettivamente la matematica moderna nei suoi intrecci con l'epistemologia e la logica e, nel secondo saggio, nelle sue metamorfosi storiche, facendosi guidare dalla filosofia di Leibniz, "indistintamente una filosofia sistematica, un'enciclopedia scientifica e un accumulo dossografico di un erudito" (p. 114). Arriva qui a destinazione il primo obiettivo di lunga durata di Serres, vale a

dire l'impossibilità di una classificazione storica definitiva per i concetti matematici. "Come datare, per esempio, un concetto matematico di Leibniz? O di Bourbaki? Esso ha almeno tre età: *l'età della sua apparizione* nella tradizione matematica, *l'età della sua riattivazione* nel sistema che gli dà nuovo significato, *l'età ricorrente* del suo potere di fecondità di cui possiamo essere giudici ora" (p. 120). D'altronde, la messa in discussione storica della matematica ritorna a due costanti: la necessità di epurare il rumore e quella di connettere i diversi concetti riunificandoli per mezzo di un sistema, "che non è altro che un dizionario forgiato per una nuova comunicazione perfetta" (p. 142).

Il senso della riunificazione sistemica è uno dei *leit motiv* della riflessione febbrile di Serres, e ciò spiega anche l'attrazione per il pensiero interconnesso di Leibniz, nonché la distanza percepita con il dualismo di Descartes. Proprio a un confronto tra i due giganti del XVII secolo è dedicata una lunga recensione – pp. 190-233 – del massiccio testo di Yvon Belaval *Leibniz, critique de Descartes* (poco meno di 600 pagine), a dimostrazione di quanto Serres giudicasse strategica l'indagine simultanea sui due pensatori, concepibile come un'opposizione feconda per ricominciare a porre i grandi problemi, e per dare ad essi forma nuova (come era successo a Platone e Aristotele, ad Apollonio e Archimede, e poi succederà a Kant e Hegel).

Un saggio assai più breve (pp. 234-250) gioca con una dimostrazione matematica della comunicazione delle sostanze (cioè delle monadi) di Leibniz: qui, visto che l'espressione "Comunicazione sostanziale" occhieggia già dal titolo, il lettore si aspetta una qualche forma di soluzione del mistero del comunicare. Anche in questo caso, Serres opera in realtà un respingimento. Nonostante ciascuna monade sia "sola al mondo, chiusa e isolata", l'immersione in un'armonia prestabilita consente loro "una comunicazione". L'armonia prestabilita è frutto della presenza di un contatto permanente tra ogni monade e Dio: si tratta però di un rapporto esclusivo, che ciascuna "sostanza" non condivide con le altre. La "comunicazione" che ne risulta non è dunque un'interazione, ma un piano operativo voluto da Dio che porta, attraverso la prestabilita armonia, a una sincronizzazione tra le monadi leibneziane,

simile a quella di altrettanti orologi. Anche il settore filosofico del libro di Serres, dopo quello matematico, ci lascia senza aver sciolto enigmi né aver aperto nuove vie ermeneutiche sul significato della comunicazione.

Un momento però, perché poi arrivano due scritti su Michel Foucault che sembrano poterci provvidenzialmente reindirizzare. I due testi sono altrettante recensioni (naturalmente l'espressione è riduttiva) delle più sorprendenti tra le prime pubblicazioni di Foucault, ovvero *Storia della follia nell'età classica* (1961) e *Le parole e le cose* (1966). Sul primo testo Serres ha parole di elogio e di ammirazione, ed emozioni autentiche sembrano sgorgare dalla sua penna nell'affrontare il primo monumentale lavoro di Foucault, definito un "miracolo". L'espressione non è però (solo) una metafora: Serres sottintende che la Storia della follia riesce a sciogliere due necessità intimamente opposte, e quindi a realizzare un fatto sorprendente e inusitato (un miracolo), vale a dire offrendo la parola "a chi non è mai stato ascoltato" (i folli), riuscendo a catturarne il linguaggio senza la tracimazione del delirio e del non-senso, assecondando e limitando nello stesso tempo, "per esprimere la verità della non-ragione secondo strutture che le siano proprie e tuttavia espressive e comunicabili" (p. 260). L'ammirazione è anche per una forma di calore che Foucault dimostra verso gli esclusi: l'azione che compie – farli parlare attraverso lo scavo dei documenti – è piena di amore per questo "popolo oscuro in cui si riconosce l'infinitamente vicino, l'altro sé stesso" (p. 270). L'irragionevole della porta accanto ha lasciato posto al recluso e all'internato, e questo aspetto della questione ritorna nelle pagine di Serres, lungo commento a un citato passaggio fulminante di Foucault: "la storia della follia è la controparte della storia della ragione" (p. 277). Anche Serres ha nello scritto i suoi strali fulminanti, anche se lontani dal linguaggio della "geometria allo stato nascente" (p. 260) di Foucault, in cui si mescolano "una forma d'espressione ancora concreta, ma già altamente rigorosa, quando la sua densità si presenta in un quasi-vuoto concettuale" (*Ibidem*). Ecco una saetta di Serres: "Chiudete la follia con un'inferriata, ma siate consapevoli che così facendo state limitando la ragione. È allora che comincia quella

che si potrebbe chiamare la rivoluzione copernicana dell'irragionevolezza: nel mare infinito dell'irrazionale, dell'indecifrabile e del silenzioso si delinea lentamente l'insularità chiusa della ragione. E questo contorno, questa prossimità tenebrosa, nutre la ragione" (p. 284).

Su *Le parole e le cose* Serres ci porta una quantità di suggestioni interpretative dell'operazione-Foucault, ma possiamo qui considerare l'approdo senza tappe intermedie. "L'astuzia è svelata – scrive Serres –: il progetto di universalità è una proiezione della situazione violenta di Padrone e Colono nel razionale" (p. 304). Ma non basta, perché occorre capacitarsi che l'*homo rationalis* può essere analizzato "come un oggetto di etnologia", facendo "della ragione classica un pensiero selvaggio", svelando che il bianco razionalista è "il selvaggio demente del selvaggio demente" (*Ibidem*). Non basta ancora: la posizione dell'archeologo, in cui si è posizionato Foucault indagando le scienze umane, è simile a quella del pittore (o dello spettatore) del quadro di Velazquez cui lo studioso dedica il suo saggio più noto. *Las Meninas* è l'ambiente cui Foucault ha avuto accesso "grazie a un interstizio paradossale" (p. 310). Può quindi intercettare situazioni e contesti, essere lo Stesso e l'Altro, ricreando – con l'uso dei suoi strumenti di indagine – un'esplorazione delle strutture, utilizzando l'applicazione delle griglie di Lévi-Strauss nell'analisi della prima modernità (l'Età Classica) e poi del XIX secolo e infine della cultura occidentale recente. Si ritorna allo strutturalismo, che era stato brillantemente esaminato già nell'introduzione di Serres. Non per approvare, ma per spiegare che Ulisse, se vuole sfuggire all'antro sbarrato dove è vincente un Polifemo retore e affabulatore, deve collocarsi in un non-luogo, anche dopo aver capito la struttura del male, che è il male occidentale. Deve dichiararsi Nessuno, sapersi senza un Dio protettore all'altezza della situazione, e quindi optare per il "gioco indefinito del linguaggio universale vuoto" (p. 317). Il passaggio attraverso Foucault consente a Serres di mettere da parte, con garbo, il patrimonio sapienziale ereditato nella sofferenza della demarcazione tra razionalità e irragionevolezza. Gli ultimi saggi sono allora dei congegni semi-spontanei o più semplicemente dei giochi. Il primo racconta i romanzi di Jules Verne con una chiave di accesso mitologica ("i

*Viaggi straordinari* sono la nostra Odissea – o la nostra Bibbia”, p. 328), il secondo si sofferma sulle terminologie e sulle espressioni che attraversano la fiaba *Una Gatta cenerentola* di Giambattista Basile (scritta in napoletano nel 1634-1636) e la *Cenerentola* di Charles Perrault (scritta in francese nella seconda metà del XVII secolo). Qui Serres si diverte con la rete di significati e di assonanze che riesce a estrarre dai nomi dei personaggi e delle cose che entrano in risonanza con la giovanissima protagonista della favola. È poi la volta di una sorta di recensione del lavoro di Jules Michelet *La strega* (1862), che Serres legge come un’esplorazione sulla storia della scienza “trattata simultaneamente su tre livelli, quasi freudiano, quasi marxista, quasi nietzschiano” (p. 344), vale a dire verso i fondamenti psicoanalitici, le infrastrutture socio-economiche e i temi genealogici della valutazione nietzschiana: percorsi sconosciuti alle interpretazioni romantiche della stregoneria femminile e invece attivi e intrecciati nello strutturalismo (siamo nel 1968).

A conclusione di *Hermes 1* Serres colloca una reinterpretazione del Don Giovanni di Molière: il seduttore è visto e raccontato proprio come “apparizione di Hermes” (titolo del saggio). Perché? Perché Don Giovanni applica alla propria biografia una gran parte dei super-poteri del dio: l’eloquenza, la lusinga, l’adulazione, la burla, la menzogna, il doppio senso, ma anche la *pietas*, lo scambio, il commercio e ancora il disvelamento e la rassegnata ultima impresa della morte (non è forse Hermes anche il dio psicopompo, che accompagna le anime dei morti presso l’Ade?).

I super-poteri non rappresentano una sommatoria di caratteristiche idealmente positive, ma si attagliano bene a percorrere la modernità, convergendo verso l’abbattimento delle illusioni e delle messinscene che mascherano la dura materialità degli scambi capitalistici. Don Giovanni è il mascalzone che mette a nudo le ipocrisie sociali e i suoi riti. Modernamente, un eroe.

Serres ci ha lasciati nel 2019. Tra tutti i grandi del ‘900, è stato tra quelli che hanno intercettato le rivoluzioni epistemologiche del suo secolo con più ardore. Serres non ha praticato la transdisciplinarietà: è stato la transdisciplinarietà. O forse, potremmo dire con espressione

che fa gioco alla nostra testata, Serres è stato un grande indisciplinato. Nel suo caso, l'attributo funziona nello stile e nei contenuti: Alessio Ceccherelli, che ha curato e tradotto *Hermes 1*, scrive in una bella e sofferta postfazione che tradurre Serres è una prova ardua, perché lo studioso inventa parole e linguaggio in una continua ramificazione di contenuti. Ognuno dei saggi di cui si è parlato in questo articolo, pur occupando un numero ampio di pagine, mantiene infatti un margine caratteristico di inspiegabilità. Le frasi di Serres si susseguono affabulatorie e diagonali dopo alcune sentenze brucianti (a volte, sono i titoli stessi a "scottare", come in "Descartes: la catena senza anelli", oppure "Geometria dell'incomunicabile: la Follia"), ma non si risolvono. Piuttosto, sorvolano e complicano. Sorvolano i campi dello scibile e complicano le novità di sostanza, come nel caso dei diagrammi di rete, avvistati come il *turning point* che officia il passaggio dalla linearità alla "tabularità" nello scritto introduttivo (che rispetta la dimensione mitologica delle connessioni fin dal titolo: "La rete di comunicazione: Penelope"). Sorvolano e complicano le cose a chi cerca una risposta comprensibile alle difficoltà di definire e di intendere la comunicazione, pur sapendola campo di massima complessità. Ceccherelli parla giustamente di un'eccedenza della scrittura di Serres: per parlarci di comunicazione, si gira da tante altre parti e ci invia messaggi in una lingua spesso cifrata, per quanto piacevole nel suo diabolico scorrere (una specie di significante puro). Queste caratteristiche sono inscritte in una complessità teorica funambolica, di cui Giovanni Boccia Artieri, nel suo scritto introduttivo, vede con fervore la *pars construens*, ovvero la capacità di Serres di connettere e di suggerire piste osservate nei viaggi presso altri saperi (da cui le acute disamine sul "rumore" nella comunicazione, che vengono dai pendolarismi di quel periodo nelle scienze dure, e nel lavoro di Shannon e Weaver sulla teoria matematica delle comunicazioni). C'è anche, io credo, un po' di spirito del tempo nella scrittura di Serres. Lo strutturalismo, poi riferimento tra i molti, nel periodo del primo *Hermes* è ancora egemone, e si porta dietro scritture eleganti ma spesso "troppo incise", come se ciascuno dei protagonisti di quella stagione volesse riservarsi un marchio personale, pur correndo il

rischio di una certa nebulosità, che talvolta il lettore percepisce come eccesso di lavoro ermeneutico a lui affibbiato.

Ma Serres è talmente affiliato al dio che si è scelto per quest'opera inusitata che vale l'evidenza scoperta prima: pagina dopo pagina, sorvolando e complicando, quel filosofo diviene Hermes, il dio i cui attributi non hanno fine. Non perché siano tutti positivi, ma perché sono gli sguardi aumentati del Sapiens libero di pensare.