SOCIETÀ E CONFLITTO
Rivista semestrale di storia, cultura e politica
n. 35/36, gennaio-dicembre 2007

Antonio Chiocchi

Cifra della vita, linguaggio ed etica
Wittgenstein tra di noi

Estratto

Redazione
Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostini Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione
Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail
societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web
www.cooperweb.it/societaeconflitto

Copyright by Società e conflitto 2007

CIFRA DELLA VITA, LINGUAGGIO ED ETICA
WITTGENSTEIN TRA DI NOI
di Antonio Chiocchi

1. Attraversando le trappole per l'anima

C'è un punto che contrassegna in maniera specifica la filosofia morale del XX secolo: volersi oggettivare nel sociale, coniugando una sorta di equivalenza funzionale tra moralità e socialità. Lungo questo snodo filosofico, la morale oggettivizza gli umani e i loro valori, pure all'origine estremamente soggettivi e soggettivizzati. Anziché "ricercare se stesso" (Eraclito), L'uomo cerca l'oggettivo della morale sociale, in un'opera di estrema e tormentata evacuazione soggettiva. Questo scaltrimento dell'operazione conoscitiva, come fa rilevare Piovani, indubbiamente dipende dalla presunzione che l'uomo del Novecento ha acquisito di essersi compiutamente conosciuto e trovato, al punto che tale ritrovamento autoconoscitivo egli ritiene di non poter più perdere. Al tempo stesso, però, la soluzione che si presenta nelle forme espressive della scaltrezza dei saperi e dei codici morali traduce uno sterilimento delle forme e dei percorsi della conoscenza e della riflessione intorno al proprio sé e intorno al mondo. Sterilimento che assume le sembianze della rimozione: l'uomo che sa e presume di sapere rimuove il suo non sapere. Qui è traumaticamente rescisso il socratico "so di non sapere".

L'oscuro dell'esistenza, dell'individuo e della società viene espulso e rigettato. L'oggettività delle regole e delle norme di verità diviene il punto/forza di pensiero, azione e legame sociale. I criteri veritativi oscurano le verità dell'anima e dell'esistenza e il potere di fascinazione e pietrificazione della moralità oggettiva attrae le persone e gli aggregati sociali nel mare calmo di un meccanismo etico di simmetrie e di princípi simmetrici. Una razionalità funzionalista pervade l'etica e l'impregna di sé, prosciugando le sue sorgenti più vive. Qui punto di avvio e punto di arrivo sono annodati: l'uomo non si cerca, perché non sa più come trovarsi e non si trova, perché ha progressivamente perduto se stesso; o, almeno, dimensioni vitali della sua esistenza e della sua interiorità. Per dirla diversamente: qui il soggetto smarrisce la confidenza con la propria intimità e su questo smarrimento costruisce geometrie interiori funzionali che lo compensino della perdita e che, nel contempo, lo facciano dimentico rispetto a essa.

Solo se questa perdita viene miniaturizzata, celata e dimenticata può darsi appagamento nella moralità sociale oggettiva. Anzi, l'uomo si sente pago e realizzato proprio in questa dimenticanza. A tal punto si sente smarrito e disorientato che fa di smarrimento e disorientamento la verità più piena della sua identità. Una condizione di tormento e di sofferenza viene, in questo modo, positivizzata e congelata in trame simboliche mutilanti. Nelle pieghe del dolore e del male, dell'oscuro e dell'ignoto cominciano a mancare i passi umani e il travaglio dell'esistenza si riverbera in paesaggi doloranti, perché mancanti del respiro della vita; del conflitto che vita e morte immettono nell'esistenza e nel tempo; dell'incertezza della felicità e degli aculei pungenti dell'infelicità.

Memoria e smemoramento, ricordare e dimenticare sono i nodi che tengono fortemente stretta la gola dell'esistenza, quasi fino a soffocarla. Ecco perché gli archivi della memoria non bastano più. In essi si deposita e si stratifica la dimenticanza attraverso cui ci allontaniamo dai centri propulsivi del tempo e dell'esistenza. Gli archivi della memoria, con i loro complessi procedimenti e le loro sofisticate classificazioni, costituiscono l'allenamento per il tramite del quale noi accediamo a una corsa a ostacoli che ha nell'abbattimento dell'ostacolo, non nel suo scavalcamento, il suo più profondo motivo ispiratore. E l'ostacolo viene abbattuto in modo simbolico, col ricorso a complicare e articolate decostruzioni culturali. La "concettualità pura" ha stabilmente piantato le sue sonde nelle viscere dell'interiorità e dell'inconscio individuale e collettivo. Un processo a catena ha fatto precipitare i concetti e le astrazioni nella psicosomatica dell'individuo e della società. Ormai, astrazioni e concetto costituiscono il bacino di carenaggio in cui le navi dell'esistenza riparano, per essere smontate e rimontate, rimesse a nuovo o demolite. Fasci di luce artificiale ammutoliscono l'esistenza, oscurandola. Artificialità è qui sinonimo non di creazione poietica segnatamente e irriducibilmente umana; bensì infeudamento delle facoltà e delle capacità del creare sotto le regole dei meccanismi e automatismi della moralità sociale quotidianizzata.

I confini dell'ignoto, dell'insondabile, dell'indicibile e dell'invisibile sono permanentemente presidiati, delimitando la zona *off limits* oltre cui la moralità, l'interiorità, l'individuo e la società

non possono e non debbono spingersi. La moralità è qui moralità dell'aldiquà intrascendibile e le persone sono mosche cocchiere che, sovente, finiscono fulminate nella rete inzuccherata di trappole per l'anima. La concettualità pura si contamina di elementi volgari, entrando in contatto con i risvolti secolari e infardellati dell'esistenza; i tormenti e le caverne dell'anima e dell'esistenza si concettualizzano, avvolgendosi in un alone spiritualizzato che dovrebbe testimoniare della loro cristallina purezza e della loro tremenda serietà. Pensare e pensante si distinguono a malapena; anzi tendono furiosamente all'identificazione. Il pensiero è qui direttamente l'"io che pensa". Ed è ora l'"io che pensa" che proverebbe inconfutabilmente l'esistenza del pensiero. Su questo piano inclinato non vi può essere spazio che per una conclusione di questo tipo: al di fuori di ciò che assume l'"io che pensa" non v'è e non vi può essere pensiero. Esito che degrada rovinosamente il cogito cartesiano. L'io che si relativizza come centro e confine del pensiero è, nel contempo, il tirannico demiurgo del pensiero. La tirannia sul pensiero è una sottoespressione della tirannia sull'esistenza e il tempo.

L'asservimento del pensiero al soggetto che pensa macula la regione chiave della conoscenza. Conoscenza è sempre conoscenza di un che *mancante* che, saputo, ci immette nella assenza. Noi attraversiamo il nostro presente, affondando nell'assenza, dandole un volto, una parola, una lingua e delle forme. L'attraversamento che ci conduce all'assenza e all'assente cambia il nostro presente, dalle sue più intime fibre. L'esistenza che più profondamente mi manca, che è assente, è la mia esistenza più autentica, quella cui sommamente anelo. Ma per arrivare a ciò che mi manca debbo partire attraversando quello che sono e quello che ho: aprirmi un varco, un'apertura nel presente della mia esistenza. Io che cerco il mio "cuore segreto", cerco parimenti un altro io per la mia esistenza: un io più ricco e diverso; ma giammai un io rinnegante le mie origini e le mie radici, per quanto maculate e sofferenti possano essere state. Io che cerco me stesso e un altro io per me stesso, sto cominciando a cercare l'altro, senza nemmeno accorgermene. Un attraversamento dentro di me mi proietta verso un altrettanto profondo e travagliato attraversamento fuori di me.

Io che mi attraverso sono anche io che comincio ad attraversare il mondo mio e quello dell'altro: i limiti del mio mondo e del mio linguaggio non mi interdicono più il mondo e il linguaggio dell'altro. L'incontro con me e il mio linguaggio è il primo passo che mi mette in cammino verso l'altro e il suo linguaggio. La carnalità dell'intimità con me stesso non sarà mai interamente compiuta nel suo tragitto vitale, sino a quando non incontro il respiro e la parola della carne viva dell'altro. Ciò che penso e ciò che faccio, ciò che scopro e che non so è soltanto una particella infinitesima di tutto il pensare e il vivere, del pensato e del vissuto, del saputo e dell'ignoto. Non solo l'altro mi manca; ma io stesso manco a me stesso. Debbo, perciò, costantemente ritrovarmi e rifondarmi. *Attraversamenti* sono i passi del camminare, dentro e fuori l'anima palpitante di tutti i confini. La morale quotidiana è la forza d'inerzia che incolla questi passi su una superficie gelatinosa, su cui il cammino e il movimento sono possibili solo come effetto e proiezione del calcolo. Il presente calcolato è ridotto a funzione morale entro una pianificazione di comando sull'esistenza e sull'interiorità: questo è il primo muro che resta da abbattere e attraversare. Ma attraversando presenze e assenze, lasciandosi guidare dalle loro movenze e districandosi nelle avventure e nelle disavventure della vita che ci toccano come destino. Attraversare è qui vivere e ricordare. Come dice Nietzsche: quanto meno vivo, tanto più dimentico. Dunque: quanto più attraverso, tanto più non dimentico, in un insopprimibile gioco di luci e ombre. E questo è precisamente il gioco della mia libertà e della mia responsabilità. Gli attraversamenti solcano sempre l'esistenza e il tempo, le cose e gli uomini dal lato della responsabilità e della libertà. Essi conducono a incontri fecondi e veri unicamente se da ambo le (o più) parti si sta attraversando sotto il segno della libertà e della responsabilità. Ogni incontro è, così, cura estrema di ogni cosa; rispetto acuto e sensibile delle vite che si cercano e che entrano in contatto; autonomia e arricchimento del proprio destino; parto di verità e di intese più vibranti ed esaltanti. Ognuno vive con questo desiderio dentro di sé e lo porta in giro: spesso, senza saperlo; talvolta, rimuovendolo o reprimendolo; altre volte, infine, trasformandolo in un'ossessione furiosa che, anziché cercare il colloquio intimo e la confluenza di sentieri liberamente incrociantisi, vuole a tutti i costi imporsi e sovraimporsi a tutto il resto. Un pensiero e un'azione che non attraversano, ma che si arrestano o saltano o aggirano, tentano di calamitare attorno alla loro fissità tutto ciò che si muove intorno. Con tutto, allora, fanno attrito e urto e tutto fragorosamente contro di loro si frange, lacera e interrompe, come contro un duro scoglio pietrificato e raggelato da incrudelite tempeste marine. Libertà e responsabilità riportano continuamente verso l'impenetrabilità del fondo dell'esistenza, del tempo e delle cose. Dia-

logano con questo fondo, di cui si mettono all'ascolto, cercando di vederne le forme e le immagini. Il fondo è impenetrabile con un atto ultimativo e univoco, poiché contrappunto labirintico di passaggi, di segrete, di enigmi che convivono e collidono e che, nondimeno, ci attendono per essere interrogati e interrogarci. Anziché penetrare l'esistenza e il tempo con un atto di imperio, si può attraversarli; anziché violentarli, si può accarezzarli là dove il sangue scorre più caldo. I luoghi del mistero e della paura possono, allora, mutarsi nei luoghi dei miracoli. Si può essere intimi all'impermeabilità dell'esistenza, rinunciando a domarla: le ansie e gli scontri più cupi diventano qui appuntamenti di amore e di amicizia. Ma possiamo rinunciare a domare l'esistenza soltanto se riusciamo a parlarle con l'impenetrabilità della nostra vita.

La nostra verticalità cessa di essere un punteruolo con cui offendere; si sviluppa e lenisce in una proiezione premurosa e sofferente. La verticalità di tutto il resto non vogliamo tranciare, per costruirle e ricostruirle intorno tranquille e inanimate alchimie di potere. L'impenetrabilità del fondo dell'esistenza è verticalità e cura del tempo e del destino. Fuori da questa verticalità, se la riduciamo in brandelli, tempo e destino si induriscono, atrofizzano e banalizzano. Fuori da questo fondo la vita più segreta e preziosa delle cose soffre e langue.

Noi possiamo portare alla luce questi fondali di plastica e terribile bellezza, di sorde e tremolanti paure solo se principiamo ad abitare il fondo dell'esistenza e del tempo col fondo della nostra vita. Da qui possiamo risalire alla luce. Una volta in superficie, nasciamo e rinasciamo. Un atto di nascita ha sempre bisogno di un grembo materno dentro cui essere custodito e da cui essere generato. Un ventre impenetrabile e inviolabile; materno proprio nella sua impenetrabilità e inviolabilità. È, questo, il ventre dell'inesprimibile, di cui occorre fare esperienza, più che tentarne la rappresentazione perfetta. L'espressione si va qui formando e cercando, a partire dal suo "disperato sforzo intorno all'inesprimibile"; così come Ingeborg Bachmann argomenta del linguaggio. Nell'esprimibile, aldiquà dei confini, il mondo e la vita sono disperatamente inspiegabili, incomprensibili e tiranni implacabili. Attraversando i confini, l'espressione fraternizza con l'inesprimibile. Direbbe Wittgenstein: lo mostra. Mostrato che è ai nostri occhi, ai nostri sensi e alla nostra anima, noi ne facciamo una radicale e inconfessabile esperienza. L'espe-ribilità dell'inesprimibile diventa l'oggetto immediato dell'elevamento dei nostri sensi e della nostra anima. Non alla ricerca del senso perduto dell'essere; bensì del senso più autentico dell'essere: quello che l'essere non ha mai avuto e che continuamente è stato sul punto di infrangere la pressione dispotica della storia e del tempo. Il senso perduto è perduto. È ritrovabile solo in un *altrove,* in un *mai prima* del tempo che recuperano nel loro sguardo e nel loro abbraccio il *sempre* che ha dolorato, sofferto e gioito e che soltanto una *svolta* può riafferrare e far ritornare. Una svolta di questo tipo è luogo privilegiato dell'elemento poetico e lungo i suoi sentieri scoscesi si consuma l'incontro solidale tra etica e poesia. Etica e poesia sono il terreno elettivo dell'inesprimibile, in cui l'indicibile si dice aldilà dei contrassegni linguistici in cui è compressa la parola. L'indicibile diventa un respiro, un'atmosfera, un silenzio che parla per immagini ed emozioni, sentimenti e passioni. La corazza della moralità quotidiana è finalmente mandata in frantumi. Da qui in avanti si può finalmente tentare di vivere eticamente e poeticamente. Da qui in avanti tutti i nomi diventano politicamente impronunciabili. Qui la politica deve fermarsi ed autolimitarsi: le sue maglie non possono sostituirsi alle maglie dell'esistenza; ma con loro possono comunicare. In questa distesa illibata, salvata alla politica e alla moralità quotidiana, le parole che la politica e la moralità quotidiana pronunciano sono le *parole di nessuno*, intermittenti e intercambiabili, proiezioni fungibili e ossificate. Equivalenze e solo equivalenze; fantasmi e solo fantasmi la politica può qui disseminare. La politica qui può solo tacere. Deve tacere: direbbe Wittgenstein. Dove comincia il silenzio della politica, lì inizia il rumore vero della vita vera. Di questo rumore la politica deve tener conto. Come la poesia e l'etica debbono tenere in gran conto quei passi della politica che hanno premurosamente condotto fino a queste terre vergini. Passare da un continente all'altro del senso, da un alfabeto all'altro delle passioni significa far parlare tutti i linguaggi del corpo e dell'anima, del tempo e dell'esistenza, per non essere degli stranieri, quando attraversiamo i loro mille e svariati domini. Non è semplicemente il pensiero che qui passa oltre; ma la vita intera con tutta la sua corteccia e la sua polpa, i suoi nervi e i suoi umori, le sue speranze e le sue tragiche cadute. Questo flusso non è più un' altalena; bensì un cammino che sa procedere, non più annichilito dall'ignoto, dal dolore e dalla felicità che aprono nuovi orizzonti. Dalle altalene si salta giù. Dal pensiero ci si ritrae. Dal cammino no; a meno che non si smetta di camminare. Ma, giunti a questo punto/limite, camminare è l'essenza quotidiana e, insieme, la prospettiva del vivere ed esperire, del pensare ed agire. Qui i suicidi, da quelli simbolici a quelli fisici, diventano altamente improbabili. Il pen-

siero non è più la pistola puntata alle nostre tempie, con noi pronti a premere il grilletto in ogni istante del tempo: un "colpo di testa" diviene un "colpo alla testa". Ancora più improbabili diventano qui gli omicidi, da quelli fisici a quelli simbolici. Chi non avverte più l'insopprimibile bisogno di uccidere se stesso, ancora meno sente sua la pulsione di uccidere l'altro. Chi non è più ossessionato dalla tentazione di uccidere l'altro, tanto più cura e alimenta la sua propria vita. Qui non solo tutte le prese si sfaldano, ma si generano e rigenerano tutti i punti di appoggio. L'appoggio da cui parte il ricominciamento. Da cui la vita si ritrova e ritesse la sua tela, tra gioire e patire, tra vivere e morire, tra libertà e servitù, tra infinito e povertà. Attraversati questi confini, vivere non è più una colpa e il dolore non è più la pena che ci viene irrogata. Colpa e dolore sono depurati dal loro moralismo punitivo e asservente, per divenire poli dell'esistenza che si possono traguardare e sanare. Non sono più duro scoglio; bensì travaglio della ripresa e del riscatto. Nutrimento per le nostre giornate e notti assonnate è quel cibo che giammai ci appaga, stancandoci e gettandoci nell'inerte e imbelle soddisfazione. Il nostro cibo più prezioso è quello che ci risveglia di continuo; che ci nutre e non ci fa mai sazi; che ci getta nelle braccia della notte, senza consegnarci agli incubi o alla dimenticanza; che ci fa innamorare senza farci tronfi nell'amore; che ci consegna al dolore senza farci disperare. È, questo, il cibo dell'incontro: dell'incontro con la linea più segreta della nostra vita; e tra la nostra vita e la vita altrui e di ogni altra cosa che ci circonda. Nostalgia del passalo, nostalgia del presente e nostalgia del futuro si addensano in un crocevia fitto di connessioni e diramazioni. Così come la vita di ognuno si intreccia e distingue dalla vita dell'altro. Nostalgia dell'altro è anche nostalgia di sé. Così come la ricerca dell'altro è ricerca di sé. Il luogo in cui avviene un incontro è sempre il luogo in cui si è determinata una svolta; dove si è prodotto un sommovimento interiore e un passaggio si apre verso l'esterno. Fuori da questa svolta, fuori da questo sommovimento noi cessiamo di essere noi stessi, ci degradiamo e ci rechiamo offesa l'un l'altro. Dunque: non possiamo incontrare nessuno, perché stiamo perdendo noi stessi. Senza uno "scossone morale", la realtà non si incontra mai con un "nuovo linguaggio", ammonisce Ingeborg Bachmann. E i nostri linguaggi si impoveriscono e incanutiscono. Si ossidano, se noi non siamo attraversati da svolte; se non attraversiamo sommovimenti; se, attraverso interstizi, non ci disponiamo a trame di esistenza più fertili e creatrici. Se questi attraversamenti tra i dilemmi dell'anima mancano o ripiegano, siamo presi dalla nausea e tutti i linguaggi ci danno alla nausea. Con i nostri linguaggi, allora, riversiamo tonnellate di nausea sulla realtà, fino a trasformarla in un'immane entità nauseabonda. Ma la nausea è soltanto l'altra faccia del moralismo quotidiano. Niente più della serialità moralistica induce alla noia nauseata e nauseante; niente più di essa, al tempo stesso, tenta freneticamente di occultare la nausea con l'attivismo moralistico. Il sì e il no del linguaggio si deprivano, finendo terribilmente col somigliarsi, l'uno il ricalco di gesso dell'altro. I problemi del linguaggio qui si incontrano, anche loro malgrado, con i problemi della vita.

2. Logica e mondo: linguaggio ed evocazione dell'indicibile

Sia l'etica che il 'politico' hanno il problema del linguaggio: linguaggio dell'etica e linguaggio del 'politico' sono il chiaro e l'oscuro del problema della libertà. Questo chiaroscuro non è stato tenuto debitamente in conto dalla filosofia del linguaggio del Novecento, troppo timorosa di portare ad estremo compimento ed estrema verifica la portata politica ed etica dei suoi postulati: da G. E. Moore a tutto Quine. Rimane indubbio, però, che la filosofia d'ambito neo-empirista, in senso lato, sia un ineludibile punto di riferimento critico.

Già Bertrand Russell delinea la struttura portante di un sistema comprendente verità non verificabili (LOGICA, MATEMATICA, CONOSCENZA), portando a coerente conclusione il nerbo delle considerazioni anti-idealistiche di G. E. Moore, il quale correttamente distingue tra realtà ed esperienza del reale, essendo la prima anteriore ed indipendente dalla seconda (CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO). Ciò conduce Russell a questo esito logico, apparentemente paradossale: "Via via che la logica progredisce, si può provare sempre meno ... il risultato dell'analisi logica è di aumentare il numero delle premesse indipendenti, che accettiamo nell'analisi della conoscenza" (*ibidem*). Provare, a dimensione in cui l'analisi logica si arricchisce, significa che al progresso scientifico consegue l'ampliarsi della verificazione della gamma dell'errore. La riflessione logico-scientifica restringe il campo della verità — anche in questo senso, Russell parla di "vocabolario minimo" —, discoprendo l'area di insistenza dell'errore. L'asserto logico-scientifico non consta tanto nella dimostrazione estensiva del vero, quanto nella dimostrazione restrittiva del

campo di verità così delimitato. La scienza si qualifica non per la circostanza di non contenere errori, quanto per l'evidenza comprovata di contenerne un numero inferiore a paragone del senso comune. È sorprendente rilevare in B. Russell queste considerazioni sostanzialmente vichiane: "La *maggior parte* delle nostre credenze basate sul senso comune deve essere esatta da un punto di vista pratico, ché, altrimenti, la scienza non sarebbe mai iniziata; ma alcune si rivelano errate. La scienza diminuisce il loro numero; in questo senso, essa corregge il senso comune, quantunque ne derivi. Il procedimento è esattamente simile a quello della rettifica di una testimonianza con altre testimonianze, dove si assume con sicurezza che la testimonianza è di *solito* degna di fede" (*ibidem*). Il che indica che il procedimento logico-scientifico ha valore di testimonianza e di rettifica testimoniale delle testimonianze: da qui la sua normatività e la sua legalità. Su questa base, è possibile diagrammare la proporzione vero/falso degli asserti e della stesse proposizioni linguistiche, dinamicizzando in concettualità storico-oggettive in movimento il carattere di verità e/o di falsità di nomi e predicati; istituendo/e dipartendo, così, da una grammatica logico-linguistica che fluttua intorno al vero e che non scade mai a sintassi della certezza. Il campo di vigenza dell'errore, anzi, attraverso la medesima messa in questione degli asserti in precedenza considerati veritieri, vede costantemente ampliarsi il suo raggio di azione. Una volta di più, verità ed esperienza del vero, verità e verificabilità non coincidono. La verità precede l'esperienza che noi possiamo fare di essa. Anzi: ogni cosa è vera, a prescindere dall'esperienza che possiamo farne; prescinde dal fatto che noi ne abbiamo fatto o ne possiamo fare esperienza empirico-sensitiva o verificazionale. La falsicabilità degli asserti e delle proposizioni linguistiche non mette in discussione il "vocabolario minimo" della logica e della grammatica; all'opposto, lo supporta e ulteriormente legittima.

È risaputo che per il Wittgenstein del "*Tractatus logico-philosophicus*", sulla scorta della riflessione di Russell, a cui è legato da assai amichevoli rapporti fino a tutti gli anni Venti, la filosofia ha un carattere antimetafisico per eccellenza e, grazie al suo potenziale linguistico, è specificamente riflessione che distingue e chiarisce i concetti. Nasce in questo solco una vera e propria tendenza filosofica, la quale farà scuola per tutto il Novecento e che, pur entro una molteplicità di approcci, assume il linguaggio come cifra del proprio essere.

Esplicitamente Wittgenstein, nel *Tractatus*:

> Lo scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri.
> La filosofia non è una teoria, ma un'attività.
> Un'opera filosofica consiste essenzialmente di elucidazioni.
> Risultato della filosofia non è un insieme di "proposizioni filosofiche", ma il chiarirsi di proposizioni.
> La filosofia deve rendere i pensieri, che altrimenti sarebbero nebulosi e confusi, chiari e nettamente delimitati (4.112).
>
> E ancora:
>
> Essa deve porre dei limiti al pensabile, e con ciò all'impensabile.
> Essa deve limitare l'impensabile dall'interno, attraverso il pensabile (4.114).
> Essa finirà col significare anche l'indicibile, mentre esplica ciò che si può dire (4.115).
> Qualunque cosa si possa mai pensare, si può pensare chiaramente. Tutto ciò che è esprimibile, è esprimibile chiaramente (4.116).
> La proposizione può rappresentare tutta la realtà, ma non può rappresentare ciò che essa deve avere in comune con la realtà per poterla rappresentare: la forma logica.
> Per poter rappresentare la forma logica, dovremmo essere in grado di porci, insieme con la proposizione, al di fuori della logica, ossia al di fuori del mondo (4.12).
> La proposizione non può rappresentare la forma logica, ma non rispecchiarla.
> Ciò che si rispecchia nel linguaggio, non può venire rappresentato da esso.
> Ciò che *si* esprime nel linguaggio, *noi* non possiamo esprimere mediante il linguaggio.
> La proposizione *mostra* la forma logica della realtà.
> La esibisce semplicemente (4.121).
> Ciò che *può* esser mostrato, *non* può esser detto (4.1212).

Chiarificare logicamente i pensieri è lo scopo precipuo dell'attività filosofica. La filosofia è, giustappunto, attività; non già teoria o scienza naturale, proprio in quanto chiarificazione logica. L'analisi logica del pensiero è la forma della filosofia: in quanto agisce sui concetti e sulle proposizioni, delimita l'attività filosofica. La filosofia è qui prassi elucidativa che, attraverso la logica, perviene a concetti e pensieri chiarificati. Detto in altri termini: la filosofia è pensiero

che chiarifica e agisce attraverso l'analisi logica. Le delucidazioni a cui si addiviene non costituiscono qui teorie filosofiche; bensì chiarimenti logici. Vale a dire: proposizioni logico-linguistiche delimitate e perspicue. La logica è quel limite invalicabile dalla filosofia che fa sì che essa mai si trasformi in pensiero teorico. Qui non è dato pensare oltre, al di fuori o senza la logica: essa è il limite interno che frena il pensabile e, dunque, regola l'impensabile. Tutto il pensabile è internamente pensabile — ed è pensato —, in quanto interiormente logico. Qui la verità della realtà è la logica; realtà della logica è la verità. L'isomorfismo tra la logica e la realtà fa del linguaggio (logico) il mezzo elettivo della rappresentazione, delimitazione e chiarificazione di concetti e pensieri. La logica rischiara il pensiero; cioè: lo rende reale. Altrimenti sarebbe nebuloso; cioè: irreale e non delimitato e delimitante. Se la logica fa crollare l'impalcatura della metafisica, il linguaggio è qui il mezzo attraverso cui il crollo è reso possibile e conservato.

Nel dire ciò che si può dire — cioè: il *logico* —, il linguaggio rinvia all'indicibile, proprio perché non sa e non può dirlo. Logicizzando, il linguaggio evoca il possibile dell'indicibile, ma non può intromettersi nei suoi territori. *Esplicando* il logico (cioè: il dicibile), *si significa* anche l'indicibile, in quanto esso è pensabile al di fuori e al di sopra della logica. Dire che una cosa è pensabile vuole dire: (i) che è esprimibile linguisticamente; cioè: in maniera filosoficamente e logicamente chiara; (ii) che è esprimibile, facendo ricorso a strumenti altri dalla chiarezza logico-linguistica. Dicibile e indicibile, per quanto entrambi pensabili, hanno campi e strumenti di espressione differenti. Per rimanere vicino al campo semantico della logica: si può dire che l'indicibile viene *significato* e il dicibile *detto*. Ma la semantica della logica non può sospingersi oltre il significarsi dell'indicibile. Questo vuol dire: il campo di significazione dell'indicibile è autonomo e indipendente dalla logica. Espressione dell'indicibile è *sua* significazione; ed è attraverso la sua significazione che l'indicibile *agisce* su di noi. L'indicibile non ha forma logica; tutt'al più, ha un'azione logica espressiva. Irrappresentabile, dice Wittgenstein, è soltanto la forma logica della realtà; non le sue azioni ed espressioni. Ma la realtà dell'indicibile è fuori dalla realtà della logica. Rappresentare la forma logica e la sua realtà vuole dire uscire da esse e guardarle da fuori. Ma uscire da esse, se si dà l'isomorfismo tra logica e mondo e il mondo è la logica, vorrebbe dire uscire dal mondo. Ma proprio perché, diversamente da quanto ritenuto dal Wittgenstein del *Tractatus*, mondo e logica non sono isomorfi, uscire fuori dal mondo che trova ospitalità nel linguaggio significa incontrare l'indicibile.

Nello stesso "*Tractatus*" il mondo non è rappresentabile dal linguaggio; è rispecchiato *nel* linguaggio. Esprimendo e rispecchiando il mondo, dice Wittgenstein, il linguaggio *mostra* la forma logica della realtà — cioè: il mondo. Più esatto ancora sarebbe dire: nel linguaggio il mondo si mostra e solo il linguaggio mostra il mondo. Nel linguaggio, il mondo (esprimendosi) si lascia guardare e il linguaggio (mostrandosi) ce lo offre. Appare sorprendente, oggi, che del "*Tractatus*" sia stata data una lettura unidirezionalmente neo-positivista, soffermandosi unicamente sulla riduzione logicistica della filosofia in esso contenuta. Indubbiamente, l'abbassamento della filosofia a logica e l'euforizzazione della logica sotto forma di realtà del mondo costituiscono un duplice e complementare schematismo critico; certamente, non appare condivisibile questo arretramento della filosofia a posizioni non solo pre e anti-platoniche, ma anche pre e anti-aristoteliche. La sovversione logicista della filosofia che il discorso wittgensteiniano si propone è chiaramente improponibile. Tuttavia, questo è soltanto un lato del "*Tractatus*"; e, con tutta probabilità, pure quello meno significativo. Ciò che nel "*Tractatus*" si pone come dettato più autentico è il posto occupato dalla significazione linguistica: la messa in valore della "potenza" e dei limiti del linguaggio. La riflessione del "*Tractatus*" *s*i pone, sul punto, in una posizione intermedia tra il veto linguistico platonico e la proliferazione significazionale aristotelica. Da questo lato, il "*Tractatus*" costituisce il primo, e forse inconsapevole, tentativo di strappare il linguaggio al conflitto che intorno ad esso si instaura tra Platone e Aristotele. Ed è questo lato del "primo Wittgenstein" che non è assolutamente in contrasto col Wittgenstein della "svolta" degli anni Trenta. Anzi: qui tra il "*Tractatus*" e le "*Ricerche filosofiche*" esiste una forte e sotterranea continuità; come era chiaro allo stesso Wittgenstein e come è stato puntualmente colto dalla critica più attenta e acuta.

3. Linguaggi del dimostrare e linguaggi del mostrare: i limiti del mondo e della vita

Se nel linguaggio il mondo si lascia guardare, poiché in esso si esprime, il linguaggio è donazione del mondo. Donandoci il mondo, il linguaggio ce lo mostra: cioè, ce lo lascia guardare.

Il nostro sguardo sul mondo passa per l'esposizione del mondo attraverso il linguaggio. Senza l'esposizione linguistica, il nostro sguardo sul mondo sarebbe sguardo sul vuoto o sul buio. L'esposizione linguistica, in quanto diradamento del buio e popolamento del vuoto, è sguardo sul mondo. Il mondo che, con Vico, abbiamo imparato ad ascoltare, apprendiamo, con Wittgenstein, a guardare. Il linguaggio è specchio mobile e vivo: nel senso che, per noi, cattura e fissa il mondo. Nello specchio del linguaggio non ci riflettiamo noi, non si riflette il linguaggio; bensì si rispecchia il mondo. Questo rispecchiamento, lungi dall'essere realistico riflesso, è intangibilità dell'indicibile che, proprio per questo, è continuamente alluso, senza che possa mai essere espunto o rimosso. Qui è possibile capovolgere semanticamente un asserto proposizionale del "*Tractatus*", senza metterne in mora il dettato. La proposizione: "Ciò che *può* essere mostrato, *non* può esser detto", può essere così riscritta: "Ciò che *non* può esser detto, *può* essere mostrato". Dicendo, il linguaggio esibisce lo stesso indicibile. E se si deve tacere su ciò che non si può dire (cfr. "*Tractatus*", 7), lo si deve tacere esattamente per non sospendere o cancellare *questo* mostrare. Il voler dire assolutamente l'indicibile sgretola le potenzialità linguistiche, pervertendone la natura espressiva. Ove ciò si intende perseguire, si consuma un'autodissoluzione linguistica. L'autoriferimento linguistico è precisamente una delle forme di tale dissoluzione.

L'autoreferenzialità linguistica mina il linguaggio dall'interno, in quanto ne cancella la valenza e le funzioni del mostrare. È nel mostrare che il linguaggio è donazione del mondo e si costruisce in forma viva come linguaggio. Il mostrare contiene in sé anche il rigore delle asserzioni logico-linguistiche, poiché apre loro gli occhi sul mondo e consente allo sguardo umano di spaziare sul mondo e oltre i loro orizzonti. Mai può essere data la possibilità che il mostrare sia contenuto del dire immediato della forma logica. L'asserto logico-formale e quello tecnico-scientifico rivestono le funzioni del *dimostrare*. La verità non si abbassa mai a mero postulato scientifico dimostrato. Essa è inestricabile congiunzione di *dimostrare* e *mostrare*. Contro l'anima neopositivista del "*Tractatus*" sopravvive e si moltiplica la necessità della filosofia e la stessa metafisica si pone come soglia problematica del pensare attorno ai nuclei profondi delle cause, delle origini e delle mete del destino del tempo, del cosmo e dell'esistenza umana. Nel *Tractatus* medesimo si cela nascosta una furente anima antipositivista. Per l'appunto, l'esistenza di questa doppia anima fa sì che i maestri più cari a Wittgenstein — Russell e Frege — letteralmente non comprendano il "*Tractatus*"; come, poco più tardi, non lo capirà Keynes. Purtroppo, per Wittgenstein, i limiti del mondo e del linguaggio del mondo *cozzano*, più che incontrarsi, con i limiti del suo proprio linguaggio e del suo proprio mondo; sul punto, egli inavvertitamente subisce alcune delle più rilevanti aperture del "*Tractatus*":

> *I limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo (5.6).
>
> ... che il mondo sia il *mio* mondo, questo si mostra nel fatto che i limiti del linguaggio (di quel linguaggio, che io solo capisco) significano i limiti del *mio* mondo (5.62).
>
> Il mondo e la vita sono tutt'uno (5.621).
>
> Io sono il mio mondo (Il microcosmo) (5.63).
>
> Il soggetto che pensa, che rappresenta: non esiste ... (5.631).
>
> Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo (5.632).
>
> A questo punto si vede che il solipsismo sviluppato rigorosamente coincide con il puro realismo. L'io del solipsismo svanisce in un punto privo di estensione, e rimane solo la realtà a esso coordinata (5.64).

L'essere che io sono è l'essere del mio mondo: io costruisco il mio mondo come microcosmo. La microcosmicità del mio essere e del mio mondo è l'antitesi della macrocosmicità del mondo e dell'essere del mondo. Il mio microcosmo che cresce, se cresce e quando cresce, è sempre sproporzione, dislivello a paragone della macrocosmicità del mondo. Anzi, l'essere macrocosmico del mondo urta contro la mia microcosmicità: il mio microcosmo limita il macrocosmo del mondo; è suo limite. Come microcosmo sono "fatto atomico"; e come "fatto atomico", non come soggetto, sono calato nel mondo. Nella mia confutazione del mondo, in realtà, sono limite del mondo: ciò che lo frena, anziché ciò che lo critica. O meglio: la critica del soggetto al mondo è azione che frena il mondo. Vale a dire: confinamento del mondo entro un limite. Il mio linguaggio è la forma svelata che dimostra e mostra tale limite. Esso è limitato, poiché limitato è il mio mondo. Il mio mondo è limitato, poiché limiti invalicabili ha il mio linguaggio. Il

mio linguaggio e il mio mondo: *ecco i miei limiti*. Il limite del mio linguaggio fa tutt'uno col limite del mio mondo: mondo e vita sono e fanno sempre tutt'uno. Qui io, più che rappresentare e pensare, sono l'unità circoscritta dei limiti che uniscono i miei linguaggi ai miei mondi. Io sono incarnazione di questa unità del limite; e al limite. La mia soggettività è questo limite ed, essendo limite, non rassicura il soggetto. In quanto tale, il soggetto è tensione situata aldilà del limite: la sua unità interna è di continuo spezzata dalla ricerca di un luogo unitario che trascende l'unità originaria, più che semplicemente confermarla. Per essere compiutamente questo, il soggetto dovrebbe appartenere al mondo, anziché limitarlo. Ecco perché, in Wittgenstein, l'io diviene punto privo di estensione, una realtà pura di "fatti atomici" ad esso coordinati.

4. Animazione del linguaggio e appartenenza

Tra le pieghe del discorso di Wittgenstein si adunano nuclei tematici che non si lasciano curvare al tentativo, pur wittgensteiniano, della logicizzazione della realtà per il tramite del linguaggio. Ritorniamo un attimo indietro. La critica alla filosofia come teoria, ricorrendo alla analisi logica del linguaggio, si pone l'esplicito obiettivo di giocare la logica contro la metafisica. Ma, come ben mostrato da Hegel, la logica rimane una sottoespressione della filosofia. Il passaggio dalla filosofia come teoria alla filosofia come azione, in realtà, eleva il linguaggio al rango della filosofia. Reperiamo qui un singolare punto di contatto col passaggio marxiano dalla filosofia come interpretazione alla filosofia come prassi della trasformazione: in Marx, l'unico mondo interpretato è quello trasformato e la filosofia è il *medium* tra interpretazione e trasformazione. In Wittgenstein, nel linguaggio permane e si consolida il filosofare, in una sorta di sovraidendità tra concetto e scrittura: l'agire filosofante pensa e fa teoria nel linguaggio; così come, in Marx, l'agire rivoluzionario pensa e agisce teoria nella prassi. La critica di Wittgenstein alla filosofia, diversamente da quanto da lui ritenuto, non sospende il filosofare tradizionale; più precisamente, lo schematizza e unilateralizza. La critica di Marx alla filosofia della tradizione, per parte sua, qualificata e assolutizzata quale filosofia dell'interpretazione, non ne sovverte lo statuto epistemologico; bensì ne rovescia le priorità nella scala gerarchica dei valori: al primato ermeneutico sulla prassi subentra il primato della prassi sull'ermeneutica. Cosicché la "filosofia della prassi" spezza il flusso dei rapporti e delle alterità tra interpretazione e *praxis*; esattamente come avviene a proposito del linguaggio nel Wittgenstein del "*Tractatus*". In tutti e due i casi, si concreta un arretramento a confronto della posizione aristotelica, la quale nel suo richiamo forte alla prassi non la unilateralizza come filosofia e, tantomeno, riduce la filosofia a linguaggio logico.

Ma seguiamo più da vicino il percorso di Wittgenstein. In lui, il linguaggio si fa luogo del filosofare. Ma il linguaggio non può che esprimersi attraverso un *significante*. Il linguaggio deve avere un corpo e questo corpo è il significante. Il mondo, esprimendosi nel linguaggio, più esattamente, si esprime e rispecchia nel *corpo* del linguaggio. È il corpo del linguaggio che ci *mostra* il mondo. Mostrandoci il mondo, il corpo del linguaggio si mostra ai nostri occhi: si mette in mostra davanti a noi. I limiti del mondo e i limiti del linguaggio esprimono, dunque, i limiti del corpo del mondo e del corpo del linguaggio. Se il significante è il corpo del linguaggio, il mio microcosmo è il mio corpo; esattamente come il macrocosmo è il corpo del mondo.

Mostrandomi i limiti del suo corpo, il linguaggio mi mostra i limiti del mio corpo e inavvertitamente mi richiama i limiti del corpo del mondo. Catturando la mia corporeità, il linguaggio si anima; mostrando e mettendo a nudo i limiti del mio Io, esso anima Io e Mondo. La presa logica del reale e la riflessione tendono a contrarre l'Io stesso in un "fatto atomico". Ma è proprio nella corporeità del linguaggio che il mio corpo si disvela e freme. Non come pura e semplice fattualità; bensì come atomicità. Il linguaggio stesso è corpo atomico, ricettacolo di differenze e significati esprimibili, quand'anche non dicibili. È in questo senso che mondo e vita sono tutt'uno. Non perché l'uno sia il duplicato, il corrispettivo analogico o il corrispondente omologo dell'altra; quanto per il fatto che la vita è nel mondo e il mondo nella vita. Vita e mondo sono nei limiti espressi dal linguaggio. Dimostrando e mostrando, il linguaggio dimostra e mostra lo scarto ineliminabile e il legame ferreo tra vita e mondo. Il capovolgimento che spesso percuote l'intrattenimento tra linguaggio e corpo trova il suo punto di applicazione nella corporeità del linguaggio. La mobilità del linguaggio nasce dal suo essere dotato di un corpo, il quale è corpo *dimostrativo* e *mostrativo*. A questo più denso livello può essere recuperata e riarticolata la dialettica tra significato e significante e, in genere, la lezione che è possibile raccogliere criti-

camente dalla linguistica strutturale.

5. Appartenenza e limitazioni: la messa in questione del mondo e della vita e l'apertura all'Altro

La più specifica e intima appartenenza dell'Io al mondo sta proprio nel limitarlo; la radice più autentica del mondo sta proprio nel mettere in parentesi la permanenza dell'Io. Il soggetto appartiene al mondo proprio nel limitarlo: è il soggetto che è, nel mondo che è quello che è. Aldilà del limite dell'individualità, v'è il mondo: riscoprendosi del mondo e nel mondo, il soggetto prende visione del suo limite e si ripensa e riprogetta: Ed è vero: c'è un fondo di realismo puro e radicale nel solipsismo. Solo riflettendo sulla/ed entro la propria limitatezza, l'uomo si sa e si vede nella sua strumentalità e nella sua corporeità atomiche. Il suo linguaggio gli parla dei limiti del suo mondo. Tale limitatezza è legame col mondo che lo circonda ed è ai limiti del mondo che lo riconduce. "Realisticamente" il soggetto vede il mondo e "realisticamente" vede il limite del mondo. Le sue identificazioni logico-linguistiche sono sempre identificazioni di un limite; perciò, costantemente rimandano a qualche cosa d'altro. Il richiamo al mondo è l'Io; il richiamo dell'Io è il mondo. Identificare non è mai render medesimo; è sempre flusso delle unità e distinzioni, rapporto della vita al mondo e del mondo alla vita. È ancora di più vero: "Il mondo e la vita sono tutt'uno". Non si dà vita, se non in un mondo; non si dà mondo, se non nella vita. Il soggetto solipsistico e realistico di Wittgenstein si trova aldilà del limite della brutale individualità, in quanto calato tra vita e mondo. Il linguaggio non è riduzione al medesimo. È sempre l'Altro che si specchia nel linguaggio, all'interno del cui corpo è alla ricerca del suo proprio nome. Il linguaggio non è soltanto il luogo delle asserzioni e definizioni formali, congrue e rigorose; è anche, se non soprattutto, la sorgente da cui ognuno riceve il suo nome. Esso è atto di nascita dell'unità e dell'identità altra, dimostra e mostra, identifica e rinvia all'Altro. Il linguaggio è scienza e utopia; non già *la* filosofia. Giusto perché non è semplice procedimento identificativo e assertivo, non è solo tecnica, ma anche arte. Nel linguaggio si dà progettazione di umanità e mondo oltre i limiti identificati, alla ricerca del nome dell'Altro. Dal nome dell'Io al nome dell'Altro che non nega l'Io: questa ricerca utopica di "nomi propri" è non solo cammino della speranza e della responsabilità; bensì traiettoria del possibile della storicità degli esseri umani. Qui tutto parte dall'Io che non nega l'Altro: da quella socievolezza erotica e decentrante che costituisce uno dei luoghi centrali della posizione di G. B. Vico.

6. L'irrappresentabilità logico-linguistica dell'etica

V'è una crucialissima assialità nel "*Tractatus*" di cui Wittgenstein è estremamente consapevole. Ecco come si esprime nel 1919, in una lettera all'editore L. von Ficker nel corso della contrattazione per la pubblicazione dell'opera:

> Forse Le sarà d'aiuto, se Le scrivo un paio di parole sul mio libro: dalla lettura di questo, infatti, Lei, e questa è la mia esatta opinione, non ne tirerà fuori un granché. Difatti, Lei non lo capirà; l'argomento le apparirà del tutto estraneo. In realtà, però, esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un *senso etico*. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto li non c'è, ma che io adesso scriverò per Lei, poiché essa costituirà forse una chiave alla comprensione del lavoro. In effetti, io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante.

Qui Wittgenstein confessa, fino all'estremo limite, l'irriducibilità dell'etica, del senso e dei valori dell' etica, alla proposizione linguistica logico-scientifica. Senso logico-scientifico e senso etico si escludono. Ed è esattamente il senso dell'etica ciò che il linguaggio logico-scientifico non può dire. All'altezza della soglia etica, il linguaggio logico-scientifico deve tacere. Il tacitamento e il tacitarsi del linguaggio qui, però, mostrano lo sconvolgente irrompere dell'etica. L'irriducibilità dell'etica al segno, al codice e alla scrittura della logica costituisce la donazione di senso più preziosa che Wittgenstein ci fa col "*Tractatus*". Tale senso, non riconducibile al *logos* scientifico e nemmeno a quello del linguaggio, è, per Wittgenstein, ciò che più conta per l'uomo. Qui si registra il massimo attrito tra il detto dicibile e il non detto e la sua indicibilità evocabile. Questo limite invalicabile dal linguaggio salva l'uomo dal dominio del *logos* e della tecnica. È il senso dell'etica qui la salvezza, la speranza e la possibilità dell'emancipazione. L'attrito

linguaggio/etica è un documento e, insieme, un monumento dell'epoca contemporanea, da cui gli dèi sono fuggiti e in cui gli uomini sono consegnati all'estremo sperare, in estreme condizioni di povertà e di soggiogamento.

All'estremo dello sperare e del soggiogamento, l'attrito linguaggio/etica non impedisce all'etica di avere dei "linguaggi". Anzi: sono, appunto, i linguaggi dell'etica che maggiormente stridono col linguaggio logico-scientifico. Porsi nella prospettiva di declinare i linguaggi dell'etica vuole dire, ci indica Wittgenstein, "avventarsi contro i limiti del linguaggio". Nella "*Conferenza sull'etica*", sul punto, Wittgenstein raggiunge un livello di estrema lucidità, configurando l'avventarsi dell'etica contro il linguaggio come

> un documento di una tendenza dell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei mai, a costo della vita, porre in ridicolo ... noi sentiamo che se anche tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati.

Ecco la cosa più importante, dunque: *i problemi della nostra vita*. Contro di essi si frangono i limiti del *logos* linguistico e della scienza e i dilemmi del 'politico'. Interrogarsi sui limiti del *logos* e del *'politico',* in senso lato, è, quindi, situazionarsi al piano dei problemi della nostra vita, fino al costo estremo: quello della vita. È la non rinuncia alla vita, l'irrinunciabilità ad essa che fanno avventare contro i limiti del linguaggio. Nello stridere contro il linguaggio la vita pone in gioco se stessa e il suo gioco consta nel non perdersi, nel ritrovarsi e nel non lasciarsi mettere in ridicolo. Il senso dell'etica: ecco l'anima e la prospettiva dell'interrogazione attorno all'autentico che il *logos* e il 'politico' a malapena riescono a sfiorare. A costo della vita, tale interrogazione non può essere sacrificata: è in questa interrogazione che la vita si conserva e sviluppa. La vita ha il costo di tale interrogazione e, per questo, non ha mai un costo che qualcuno o qualcosa possano ultimativamente pagare. Perciò, vivere costa così tanto: il senso etico è il suo spiraglio di luce, presenza non altrimenti dicibile.

Primo attributo dei linguaggi dell'etica è la decostruzione del linguaggio del *logos* e dei dilemmi del 'politico', per la messa in immagini, in simboli e in presenza umanizzata dei problemi della vita. Dell'etica qui non è possibile discettare; mediante l'etica si formulano interrogativi radicali intorno alla vita degli umani e ai suoi problemi. I linguaggi dell'etica costituiscono il corpo attivo e vitale dello sfondamento e disvelamento del carattere illusorio e limitato delle soluzioni dal *logos* e dal 'politico' approntate di fronte ai problemi veri della vita. Con l'etica — *questo* senso dell'etica — squarciamo il delirio di onnipotenza del *logos* e del 'politico'; ma non ne azzeriamo funzioni e contenuti, il cui spazio di azione e i cui limiti risultano meglio identificati. L'indicibile che nel linguaggio non può fare di più che tacere e mostrarsi (e tacendo mostrarsi), col senso dell'etica conquista la sua storicità. Il fervore dell'appello alle risorse etiche assicura il valicamento dei limiti del mio linguaggio e del mio mondo. Per questo, Wittgenstein ci fa notare che il linguaggio non è una "gabbia", un assoluto intrascorribile. Da queste secrezioni ben presenti nel "*Tractatus*" prendono più coerente e radicale forma i "giochi linguistici" e l"'uso" di ogni linguaggio come "forma di vita" che costituiscono il nerbo delle "*Ricerche filosofiche*". Qui, con Wittgenstein, siamo in grado di individuare i primi elementi di una fenomenologia immaginativa e costruttiva dell'etica; non approntabile attraverso il ricorso al *logos* e al 'politico', ma non in assoluto indeclinabile. Principiamo a pensare l'etica come radicale Altro dal *logos* e dal 'politico', di cui è *partner conflittuale*, ma necessariamente interconnesso. L'interconnessione diviene sommamente produttiva non soltanto laddove ognuno degli ambiti in rapporto mantiene ben distinta la sua sfera di azione, ma anche e soprattutto laddove ogni ambito massimamente sviluppa il proprio "vocabolario minimo" e la propria dotazione di senso. A questo tornante, l'avventarsi dell'etica contro il linguaggio si fa più dilacerante e, nel contempo, più liberatoria. Quanto più l'etica si dice e rappresenta *eticamente* — vale a dire: quanto più si costituisce e si rafforza come il non detto e non scritto del linguaggio e del 'politico' —, tanto più i problemi veri della vita conquistano la loro oggettiva storicità e il nevralgico posto che occupano nell'esistenza storica degli umani, della società e del mondo. Ma giustappunto qui l'etica, col suo campo vitale, reperisce ed esperisce i suoi limiti; ossia: non può avere uno statuto scientifico o politico.

7. Ascoltare e vedere il silenzio

La prescrizione e la norma di comando che emanano dall'etica sono qualche cosa di diverso e di non confondibile con la scienza (giuridica) e la politica (del diritto), proprio perché valgono

come incessante referente critico della scienza e della politica. Ciò sta ad indicare che scienza e politica non si coronano nell'etica, ma si frangono e spezzano, urtando il piano dell'etica. La critica proveniente dall'etica e l'urto più o meno violento che ne deriva costringe scienza e politica a interrogarsi sulla premesse e sulle finalità del loro statuto ontologico. L'urto contro l'etica porta in primo piano il discostamento falsificante che si dà tra le loro finalità e le loro premesse; come pure consente di porsi domande più o meno inquietanti sulla falsità e verità di alcune loro premesse. Ora, in relazione ai contenuti di verità e di falsità degli assiomi causali e finali di scienza e politica, l'etica non può niente. Sono scienza e politica, incalzate dalle domande dell'etica, a dover trovare i rimedi scientifici e politici ai propri errori e ai propri mali; dare soluzione ai problemi di verità attinenti al loro specifico modo d'essere e di fare. Come dev'essere l'etica, per parte sua, a individuare i nuovi confini e le nuove schiavitù importati dallo sviluppo della storicità del *logos* e del 'politico'. Scienza e politica debbono far da sole; ma da sole non possono far tutto. Altrettanto l'etica: deve far da sola, ma da sola non può tutto. Ognuna è potente nel proprio dominio; non già onnipotente. L'urto e lo scambio che avvengono tra di loro è trasmissione, comunicazione e messa in verifica della "potenza", nella consapevolezza crescente dell'impossibilità dell'onnipotenza. Qui il passaggio da un alfabeto, per dir così, monocausale ad un metalfabeto che seziona e ricombina *campi di sapere* (scienza e politica) con *campi di tensione* (etica). Insomma: un "vocabolario minimo" a più facce che vale come metacodice aperto a tutti i campi di sapere e a tutti i campi di tensione. È come ripensare e riscrivere la struttura genetica della conoscenza, i suoi ambiti di influenza e di intersezione, i suoi bersagli critici e i suoi punti di abbrivio. Qui si disegna il superamento dei tentativi finora espletati di unificazione del sapere e di "enciclopedizzazione" delle scienze umane, da cui pure si deve necessariamente ritransitare.

Il ruolo dell'etica in tale metacodice a frammenti autonomi, continuamente alla ricerca di una duttile riconnessione, è essenziale. Essenziale per infrangere la barriera del silenzio mistico, affinché esso possa essere messo in vista e trovare una vivificazione. *Vedere il silenzio*, non solo ascoltarlo, è mettersi in cammino alla ricerca delle parole vere, dei gesti e degli atti che lo abitano e che noi non siamo ancora riusciti a trovare e decidere. Strappare parole e decisioni al mutismo del silenzio è inventare linguaggi alteri al *logos* linguistico e al 'politico'. Qui sta la tipicità dell'etica e di tutti quei campi di tensione che, pur tra di loro differenti, si sottraggono all'atomismo logico, ai "tipi logici" del *logos* e al *telos* del 'politico'. In questa area attecchiscono etica ed estetica; in essa, etica ed estetica si costituiscono e differiscono. La tipicità dei linguaggi dell'etica è essa stessa enumerazione di ”espressioni caratteristiche”:

8. Ai margini del silenzio: la meravigllia

L'etica, osserva Wittgenstein nella "*Conferenza*", nasce ai margini del silenzio: come stupore per l'esistenza del mondo, al confine del detto (linguaggio) e dell'indicibile. Che il mondo possa esistere, nonostante quel silenzio, ci fornisce l'indicazione che la vita esiste proprio *sotto* e *oltre* quel silenzio. Tale scoperta è sempre motivo di meraviglia, poiché è sempre scoperta mirabile trovare e ritrovare il mondo e la vita. È scoperta sublime, nel senso delineato da Kant: sospesa tra la gioia pura e il terribile raccapriccio. Esprimendo questo “sotto” e questo “oltre” del silenzio, l'etica non è mai una "concezione del mondo". L'etica è il ritrovamento del mondo e della vita oltre e sotto il linguaggio, sotto e oltre il *logos* e il 'politico'. Nondimeno, in questo ritrovamento non si consuma l'elisione del *logos* e della politica, i quali, anzi, vengono riconosciuti come mondi pienamente umani. L'etica non è l'oltreumano, il mondo autentico opposto al non-mondo dell'umanità; bensì è riconoscimento dei problemi autentici che abitano la vita umana e che le conferiscono un senso che va aldilà del rigore del concetto e della forma logica dell'esistenza politica. Essa, più che essere negazione di *logos* e 'politico', è coabitazione critica con il *logos* e la politica. Proprio i limiti e la delimitazione del *logos* e della politica ci consentono di picchettare il percorso di senso dell'etica, oltre e sotto cui nasce lo stupore etico e l'etica ricerca ed esprime i suoi linguaggi caratteristici. È l'esistenza del confine che ci indica la strada del superamento critico. È la vigenza del silenzio che ci impone il reperimento e l'invenzione di una parola nuova. Confine e silenzio sono una preziosa traccia, senza cui il cammino sarebbe avvolto nel buio della cecità.

Il linguaggio è lo specchio del mondo; l'etica è lo specchio dell'animo umano. Essa non è conoscenza; ma espressione e messa in vita, proiezione e disvelamento delle tendenze profonde dell'animo umano. Le nostre nozioni cognitive non migliorano grazie all'etica: questo è

compito della filosofia e della scienza. Le nostre formulazioni logiche non si perfezionano mediante l'etica: questo è compito del linguaggio. Le nostre istituzioni non si civilizzano per il tramite dell'etica: questo è compito della politica. L'etica è una filosofia e, insieme, una fenomenologia dell'animo umano: il richiamo ineliminabile al problema del "giusto" e del "buono"; l'espressione storicizzata dei reperti del sottosuolo dell'animo umano. Così, l'etica non è solo urto coi limiti del linguaggio, ma emancipazione dal silenzio mistico: dalla posizione monastica del mistico, direbbe Vico. Eppure, il silenzio mistico stesso ha un valore liberatorio; o meglio: contiene un'indicazione di senso e, nel contempo, è espressione di senso. Potremmo dire: a differenza dell'etica, il silenzio mistico è cattiva trascendentalità, cifra imperfetta della trascendenza. È indicazione di una ribellione alle proposizioni, entro cui non si lascia rinchiudere, ma oltre cui non riesce a trapassare. Ora, per Wittgenstein:

> La logica riempie il mondo, i limiti del mondo sono anche i suoi limiti ... (TRACTATUS, 5.61).
> La logica non è una teoria, ma un rispecchiamento del mondo. La logica è trascendentale (*ibidem*, 6.13).
> In che cosa differisce la trascendentalità della logica dalla trascendentalità dell'etica, a questo punto?

Le proposizioni logiche trascendono il mondo, in quanto lo rispecchiano: trascendentalità è qui trascendenza operata dal rispecchiamento. Nella logica il mondo si trova rispecchiato tutto intero, assieme ai suoi limiti, dai quali non è più separato. Un solo colpo d'occhio cattura in un insieme logico-proposizionale mondo e limiti del mondo. Il mondo e i suoi limiti divengono possibilità effettivamente valicabile solo dal punto e dall'attimo preciso in cui si trovano raccolti uniti in un unico orizzonte. Il campo delle proposizioni logiche non varca il confine semantico che ad esse corrisponde. Campo delle proposizioni e orizzonte semantico costituiscono un tutt'unico. Fuori di quest'ultimo è possibile accedere, procedendo attraverso una espressione di senso, attivando un nuovo campo semantico e imperniando l'orizzonte dei valori etici, non intesi kantianamente. La logica è, per così dire, *trascendentalità interna* che aggruppa l'interiorità significazionale delle proposizioni e i loro confini; mentre, invece, l'etica è *trascendentalità esterna* che si dà tutta fuori della purezza delle proposizioni, includendo la vera e propria alterità del senso. Il silenzio mistico si situa in posizione mediana: non è più interno alla purezza delle proposizioni logiche, ma non è ancora fuori del loro ambito semantico. Non riuscendo a collocarsi compiutamente fuori dal mondo della forma logica, il mistico non può attingere il senso vero del mondo:

> Il senso del mondo deve sussistere fuori del mondo. Nel mondo tutto è come è e tutto accade come accade; in esso, non c'è alcun valore; e se anche vi fosse, non avrebbe alcun valore.
> Se c'è un valore, che abbia valore, esso deve stare al di fuori di ogni divenire e determinazione. Perché ogni divenire e ogni determinazione sono contingenti.
> Ciò che lo rende non contingente, non può essere *nel* mondo; ché, altrimenti diverrebbe a sua volta contingente.
> Esso deve sussistere fuori del mondo (TRACTATUS, 6.41).

Divenire e determinazione, nel mondo, sono contingenza. Meglio: sono contingenza del mondo. Valore, in Wittgenstein, è solo e sempre esternalità al mondo: fuori dalla contingenza della determinazione e del divenire si dà valore. Ma determinazione e divenire non costituiscono semplicemente la contingenza del mondo; ne rappresentano anche la totalità. In altri termini: la totalità del mondo è sempre e soltanto totalità contingente, fuori da cui si esprime la vita del valore. Nel mondo, costretto come è nel contingente, il valore non può essere valore. Nella trascendentalità etica il valore diviene tale, diventando effettuale orizzonte di senso e stella polare dell'uscita dai limiti del mondo e dalla sua totalità contingente. Che l'etica sia questa stella polare vuole, a fortiori, dire che è inesprimibile in forma logica:

> Per questo non possono darsi delle proposizioni di etica.
> Le proposizioni non possono esprimere niente di superiore (TRACTATUS, 6.42).
> È chiaro che l'etica non si può esprimere.
> L'etica è trascendentale (Etica ed estetica sono un tutt'uno) [*ibidem* , 5.424].

9. Al piano superiore del mondo: la vita; tra mondo e superamento del mondo

L'etica come altro dal linguaggio logico è superiorità del valore in confronto alla logica, al mondo categorizzabile e rigorizzabile in proposizioni. L'etica, pertanto, risulta essere il piano superiore del linguaggio logico, al cui livello (sottostante) essa è semplicemente inesprimibile. Per l'esperienza logico-linguistica, mondo e coscienza del mondo sono qualcosa di definito e delimitato, con un confine e un divenire articolati geometricamente. L'esperire vero, il lasciarsi afferrare dai problemi della vita, sul piano della logica è una impossibilità e, insieme, un'insensatezza. L'esperire vero è sempre esperienza dell'inesprimibile e, per questo, si colloca sempre al di sopra della logica, della contingenza e della limitatezza del mondo. Questo esperire etico dell'autentico è, in un certo senso, *morte del mondo:* presa d'atto coraggiosa e sofferta della sua insufficienza e dei suoi mali. *La vita del senso sta sempre fuori questo mondo che muore e questo mondo che rinasce*. Fuori di esso dobbiamo pervenire, per rinascere e vivere la vera vita, oltre la contingenza e innalzandoci da essa: elevandoci, direbbe Vico. Nel mondo che muore non c'è vita: la vita sta fuori, scorre via, si cerca e articola ad un altro piano. Eppure, è proprio nel mondo che muore che testardamente la vita pensa ed evoca la propria rinascita:

> La morte non è un evento della vita. Non esiste un'esperienza della morte.
> La nostra vita è illimitata, come è illimitato il nostro campo visivo (TRACTATUS, 6.4311).
> *Come* sia il mondo, questo è completamente indifferente per ciò che ne è al di sopra.
> Dio non si svela *nel* mondo (*ibidem,* 6.432).
> Non come sia il mondo è il mistico, ma il *fatto che* il mondo sia (*ibidem*, 6.44).
> Il sentimento del mondo come totalità limitata è il mistico (*ibidem*, 6.45).

L'illimite sta nei nostri valori, è in noi: nella nostra vita. Il limite è nel mondo che, senza la nostra vita, si ingrigisce. In questo senso: il mondo con noi dentro non muore mai e senza di noi si consuma e impoverisce. In Wittgenstein, il tempo della povertà non deriva dalla fuga degli dèi, dato che Dio non si palesa nel mondo; ma consegue all'impoverimento della vita, alla perdita del suo carattere illimitato. Ci si impoverisce e si muore, se ci si colloca fuori dalle sorgenti arcane e vitali della propria vita, quando ci lasciamo stritolare dall'abbraccio mortale del mondo; quando il piano dei non-valori ci essicca e volatilizza come in un forno crematorio. L'illimitatezza della nostra vita riposa nel nostro sguardo senza limiti, che sa posarsi intorno e illimitatamente guarda al di sopra del mondo. L'occhio è espressione di senso: in esso il cuore si concentra e infinitizza, divenendo il campo visivo dell'infinito dell'animo umano. Il valore non si svela nel mondo. Il mistico lo ricerca, ritraendosi dal mondo: essere fuori dal mondo è, per lui, ritrarsi dal mondo, per uscirne dal campo valorativo, senza forzarne i limiti. Il problema che sta alla base della formazione del mistico non è la conformazione del mondo; bensì la pura e semplice esistenza del proprio mondo personale entro l'esistenza del mondo. L'esistenza del mondo è il problema del mistico. Problema dei problemi, in lui, è il voler sottrarre alla morte del mondo l'esperienza della sua propria vita. Ma la vita vera, non appartenendo a quel mondo che muore, non può essere suo possesso e, pertanto, gli sfugge. È così che il mistico rimane vittima di una illusione ottica e precluso gli rimane l'accesso al piano superiore del mondo.

Nella vita, al piano superiore del mondo, la stessa esperienza della morte è vita, illimitatezza delle forme della vita. Perire e divenire si inscrivono qui in una totalità ritessuta che non è mai mera contingenza. Oltre il sentimento del mondo come totalità limitata sta la vita. Oltre il mistico è afferrabile il palpito della vita vera: non nel ritiro; ma nell'eccesso della trascendentalità principia il respiro. Il mistico si ritrae dal mondo e fa del suo ritiro la negazione del mondo. I valori dell'etica si desituazionano dal mondo, posizionando, invece, un piano ad esso altero e superiore. Essi creano uno scorrimento, un passaggio tra mondo e superamento del mondo. La distinzione qui introdotta tra mistico ed etica non è precipuamente wittgensteiniana. In Wittgenstein, le due dimensioni paiono spesso sciogliersi in un unico campo di significati. Tuttavia, una puntuale partizione tra mistico ed etica è meno infedele alla sostanza del discorso di Wittgenstein di quanto, a tutta prima, possa apparire.

Il mistico non è ancora superiorità, trascendentalità in confronto alla logica; l'etica, invece, sì. A ben guardare, il mistico si stacca dalla logica, senza riuscire a sfondarne il piano definitorio e descrittivo. Il suo è un passo del gambero: arretra, nel tentativo di fare chiarezza e di mostrarsi con chiarezza. L'etica, per contro, si pone la questione cruciale di sopravanzare la chiarezza logica del concetto. Soltanto se si perviene al senso dei valori etici, in Wittgenstein, i concetti logico-linguistici sono afferrabili nella loro insensatezza e destituizione di senso della

vita. Quello del "*Tractatus*" è un senso etico, poiché ci conduce proprio alle soglie di questo passaggio: ciò che ha valore non è il detto del *logos* e del 'politico', ma il non detto, in quanto dal *logos* e dal 'politico' indicibile.

È ben vero, però, che il medesimo mistico è individuazione delle crepe della logica formale che impone alla stessa logica una autoriflessione paradossale, ma non per questo carente di rigore. Il salto logico qui evocato è quello che conduce dalla logica formale della tradizione matematizzante alla logica pratico-comparativa di alcuni filoni della filosofia analitica. Questo salto è specificamente indagato da Stephen Toulmin, nel quale la logica è eminentemente una *pratica*. Ora, l'autoriflessività della logica è (anche) pratica logica. Il che riversa in un contesto unitario sia la configurazione della logica come *forma* (dell'analisi), sia il modello logico come *pratica* (del comparare) e *uso* (dell'argomentare). Non è detto, come indicato da Toulmin, che il primato spetti sempre ed in ogni caso alla logica pratico-comparativa, anziché a quella formale. La comparatività pratico-logica non è il canto funebre intonato alla logica formale. Anzi: in più punti, la convalida e, quando se ne distacca, non ne mette in questione la sovranità, ritagliandone (anzi) con maggiore precisione l'area della legittimità semantica. La logica come pratica è legittimazione delle *forme* della logica e, con ciò, della logica medesima come *forma*. È nel suo essere forma che la logica è già scienza. Non è il salto al pratico-comparativo che conquista la logica alla scienza. Questo stesso salto è, tra l'altro, reso possibile proprio dal contenuto di scienza che, fin dal principio, appartiene alla forma logica.

10. Il vivente della parola viva: la pluralizzazione degli usi linguistici

Il nesso tra formalità del linguaggio e le sue istanze pratico-comparative, già racchiuso in più parti del "*Tractatus*", è particolarmente evidente nelle "*Ricerche filosofiche*"; luogo nel quale possiamo meglio renderci conto della fertilità della soluzione data da Toulmin alla insensatezza del linguaggio logico-formale, come pure della precarietà epistemologica di molte premesse e conclusioni del suo discorso.

Facciamo parlare — e a lungo — direttamente le "*Ricerche*" di Wittgenstein:

> La nostra lingua si può considerare come una vecchia città: un labirinto di vicoli e piazzette, di case vecchie e nuove, di edifici parzialmente ricostruiti in tempi diversi; e tutto questo circondato da una quantità di nuovi sobborghi, con strade dritte e regolari nonché case tutte eguali (I, 18).
> Si creda che l'apprendimento di una lingua consista nell'imparare a denominare degli oggetti, oggetti come uomini, forme, colori, dolori, stati d'animo, numeri, ecc. L'atto del denominare è visto come qualcosa di simile all'imporre alle cose un'etichetta che la contraddistingua. Si può anche considerare ciò una preparazione all'uso delle parole. Ma, ecco il punto: *per che uso* tutto questo è una preparazione? (I, 26).
> Denominare e descrivere non corrispondono a una medesima mossa del gioco linguistico: la denominazione serve a preparare la descrizione. Ma la denominazione non è ancora una mossa del gioco linguistico, più di quanto il mettere un pezzo nella posizione iniziale non è una mossa nel gioco degli scacchi. Possiamo dire: col denominare una cosa non si è ancora fatto *nulla*. Né una cosa *ha* un nome, al di fuori di un gioco linguistico. Questo era ciò che Frege aveva in mente quando disse che una parola ha significato solo nella struttura proposizionale (I, 49).
> Invece di stabilire che cosa vi sia di comune in tutto ciò che noi chiamiamo linguaggio, io dico che in questi fenomeni non si dà affatto un carattere generale; bensì sostengo che essi sono fra loro connessi in modi diversi. Ed è in virtù di questa connessione, o, meglio, di queste connessioni che noi li chiamiamo "linguaggi" (I, 65).
> ... anziché pensare, occorre guardare ! (I, 66).
> Si dica quel che si vuole: purché ciò non impedisca di vedere come stanno le cose. (E se si riesce a vederle, allora certe cose non verranno più dette) [I, 79].
> Quanto più accuratamente consideriamo il linguaggio comune, tanto più forte diventa il contrasto tra questo e la nostra esigenza; (La purezza cristallina della logica, infatti, non costituisce il risultato di una mia indagine; bensì si tratta di un'esigenza). Tale contrasto diventa insostenibile; l'esigenza minaccia ora di sfociare in qualcosa di vuoto. Siamo capitati in un piano perfettamente levigato, dove manca ogni attrito, ossia in una situazione, le cui condizioni sono sotto un certo aspetto completamente ideali: ma proprio per questo siamo su un terreno sdrucciolevole, dove non si può procedere. Noi

vogliamo andare; ma allora abbiamo bisogno dell'*attrito*. Ritorniamo dunque al nudo terreno (I, 107).

Riconosciamo che ciò che chiamiamo "proposizione" e "linguaggio" non è quell'unità formale che io immaginavo, bensì una famiglia di strutture più o meno affini tra loro. E che ne facciamo, ora, della logica? Il suo rigore sembra qui venir meno. Ma con ciò la logica stessa non si dissolve nel nulla? Come può, infatti, la logica perdere il suo rigore? Naturalmente, non attraverso i nostri compromessi con esso. Il *pregiudizio* della purezza cristallina può venir eliminato solo capovolgendo completamente l'impostazione del problema. (Si potrebbe dire: bisogna bensì capovolgere l'impostazione, ma facendo perno sulla nostra effettiva esigenza) [I, 108].

Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere scientifiche. L'esperienza "che si possa supporre questo o quello, a dispetto dei nostri pregiudizi", qualunque cosa ciò voglia dire, se mai vuol dire qualcosa, non ci poteva interessare. (La concezione pneumatica del pensiero). Noi non possiamo stabilire alcuna teoria, di nessun genere. Nelle nostre considerazioni non vi è posto per nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* deve venire eliminata, per lasciar posto alla sola descrizione. E tale descrizione trae la sua luce, ossia il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi, naturalmente, non sono problemi empirici, ma vengono risolti comprendendo le maniere in cui opera il nostro linguaggio, così da riconoscerle *nonostante* un impulso che induce a fraintendere. I problemi vengono così risolti non con l'assicurazione di nuove informazioni, ma ordinando ciò che è sempre noto. La filosofia è una lotta contro gli incantesimi del nostro intelletto per mezzo del linguaggio (I, 109).

Quando i filosofi usano un termine — "sapere", "essere", "oggetto", "io", "proposizione", "nome" — e cercano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: questa parola, nella lingua in cui è di casa, viene mai usata effettivamente così?

Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, di nuovo al loro uso quotidiano (I, 116).

Quando parlo del linguaggio (parole, proposizioni, ecc.), debbo usare la lingua quotidiana. È, forse, questo linguaggio troppo grossolano, materiale, per quel che vogliamo dire? Ma *come fare allora*, per costruirne un *altro*? E che stranezza che con il nostro si possano prendere tante iniziative!

Il semplice fatto che nelle mie esplicazioni concernenti il linguaggio io debba fare sostanzialmente uso di questo (come linguaggio totale, e non in una forma preparatoria o provvisoria) mostra che sul linguaggio possiamo addurre solo osservazioni estrinseche.

Ma se è così, come ci potranno soddisfare simili esplicazioni? Bene: già le tue domande erano formulate in questo linguaggio; e dovevano esprimersi in esso, se mai vi era qualcosa da chiedere!

E i tuoi scrupoli sono fraintendimenti.

Le tue domande si riferiscono a delle parole; così io debbo parlare di parole (I, 120).

Appare sin troppo evidente il punto di svolta a cui (nelle "*Ricerche*", rispetto al "*Tractatus*"), Wittgenstein sottopone il suo pensiero; altrettanto chiaramente emergono i fili di continuità tra le due opere.

Ogni oggetto ha un nome. Noi, nascendo, troviamo belli e pronti oggetti e nomi; bell'e pronto troviamo il nostro stesso nome. La prima cosa che apprendiamo non è un linguaggio; bensì la nominazione degli oggetti: impariamo i nomi. Attraverso i nomi riconosciamo gli oggetti e, per il tramite degli oggetti, conferiamo un nome. Cioè: chiamiamo l'oggetto e lo situiamo dinanzi a noi, pronti a entrarvi in contatto e a dialogarvi. Come dice Wittgenstein: mediante la denominazione, disponiamo le pedine sulla scacchiera, pronti a dare inizio al gioco. L'allestimento preparatorio del gioco passa attraverso le identificazioni operate dalla denominazione, la quale non è altro che *prologo a*... : una pre-mossa del gioco all'uso delle parole. Nell'uso, da etichette, i nomi e le parole divengono azione espressiva, pedine in movimento. Le mosse che ne regolano gli spostamenti sulla scacchiera dell'espressione non costituiscono una grammatica. Sulla scacchiera, ogni pedina di senso non ha un moto preordinato, costretto entro un gioco coatto. Il moto delle parole, vale a dire il loro uso, avviene sempre dentro una

mappa semantica di scelte. Ciò indica non soltanto che varia l'interpretazione delle mosse che le parole, nel loro gioco, compiono; ma, soprattutto, che vario è l'impiego che delle parole possiamo fare e che effettivamente facciamo. La pluralizzazione degli usi linguistici è il vivente della parola viva. La pluralità dei codici linguistici ci mette al corrente dell'esistenza di questo vivente, transitando per il quale, facciamo accesso alla differenziazione dei piani segnico-semiotici.

I codici linguistici, nella loro struttura atomica, si riferiscono: (i) all'ordinarietà vivente del linguaggio comune; (ii) alla straordinarietà formale del linguaggio (specialistico-scientifico). Formulare domande, facendo uso di parole, è fare riferimento all'ordinarietà vivente del linguaggio comune: una domanda recante senso vivo non appare altrimenti formulabile. Dalla straordinarietà del piano scientifico ogni domanda deve essere ritradotta e scritta daccapo sul piano del linguaggio vivo comune, essendo questo il piano in cui si danno e si misurano i problemi veri della vita. Il piano linguistico ordinario, come espressione del vivente, ha in dotazione il senso etico e lo contiene come problema: le domande vere e le risposte vere dispiegano qui la loro possibilità. Allora, questo piano non è inferiore, come erroneamente presupponeva Russell nella sua critica al "secondo Wittgenstein", a quello logico-scientifico; all'opposto, lo supera. Esso reca in sé il senso etico, quello poetico e immaginativo del mondo degli umani e della loro vita che anela altri mondi. Ecco perché il senso comune, quale tradizione tramandata e resistenza dell'arcano delle origini, lo racchiude in proporzioni tanto significative quanto corrotte e involgarite. Il "pensiero selvaggio" resiste e sopravvive nel senso comune e ci restituisce il mistero e l'incanto delle denominazioni originarie, con tutto il loro fascino e i loro limiti enormi. Come ben sapeva Vico, il "pensiero selvaggio" denomina; ma non sa descrivere. Qui Wittgenstein è straordinariamente vicino a Vico. Nella mancanza di descrizione del "pensiero selvaggio" v'è, però, racchiusa *in fieri* e autocontraddittoriamente la dimensione dell'etica, circonfusa e confusa nell'epica della nominazione mitologica. Ecco un nuovo sorprendente intreccio tra Vico e Wittgenstein: non era già stato nelle sue opere antecedenti alla "*Ricerche*", segnatamente nelle "*Note al Ramo d'oro di Frazer*", che Wittgenstein aveva affermato che nel linguaggio è sedimentata una mitologia stratificata? E non si accingono Vico e Wittgenstein a far luce nella "gran selva" dei miti della loro epoca, penetrandone e disvelandone ombre e luci?

11. Il ritorno della filosofia: il pensiero e lo sguardo

Il nome stesso è oggetto, allorché l'oggetto si forma e si ferma alle soglie del nome. L'oggetto *ha* un nome, dice Wittgenstein, soltanto nell'uso. Che l'oggetto abbia un nome nell'uso vuole dire che nell'uso soltanto il nome cessa di essere oggetto: nella fattispecie, cessa di essere etichetta. Solamente nell'uso oggetto e nome cessano di confondersi e di sovrapporsi. Di tutto ciò la denominazione non sa nulla. Tutto questo avviene unicamente nel gioco linguistico, entro il quale nome e oggetto si colgono in tutta la loro reciproca autonomia e creatività. E che cosa è l'uso, che cosa è il gioco linguistico, se non estrema fluidificazione e autonomizzazione di oggetti e nomi? Quale estenuato "carattere generale" è qui reperibile o azionabile? La connessione di nomi e oggetti, nell'ordinarietà vivente, è la diversificazione estrema dei loro accoppiamenti e apparentamenti possibili, come delle loro scomposizioni e decostruzioni. Da qui nascono i linguaggi come *forme della vita*. Ecco perché qui, pervenuti a questo crinale, il pensiero non è più sufficiente; occorre il passaggio allo sguardo. Ed è precisamente qui che ritorna il tempo dei poeti. Connessioni, accoppiamenti e scomposizioni sono osservabili, se non ci si ferma alla trama nome/oggetto della denominazione; se si sprofonda l'occhio e l'immaginazione nella architettura infinita dei giochi linguistici. Guardare è vedere qualcosa in movimento; e guardare il linguaggio è mirarlo nel suo dispiegamento, attraverso l'uso che facciamo delle parole e che delle parole si fa nel linguaggio: le parole stesse "usano" il linguaggio. Guardare il linguaggio in azione è come fissare nella retina la cartografia mobile degli usi delle parole. Allora: il pensiero autentico, il vero filosofare sono tali nella misura in cui non si ergono come muro di contro allo sguardo. Pensare la vita nelle sue radicali verità e viverne aperturisticamente le prospettive e le possibilità vuole dire non sostituire il pensiero allo sguardo. Allo stesso modo, lo sguardo non surroga il pensiero: descrivere, senza vedere, non è dato; parimenti, non è data la descrizione, senza la denominazione. Il pensiero autentico è il pensare attraverso un *linguaggio che vede*. Il linguaggio nasce dal pensiero e sbocca nello sguardo. Si imprime qui una filosofia dell'*ascoltare* e del *vedere*. La levigatezza del pensiero formale è, per questo, il terreno massimamente sdrucciolevole. Essa ci ostruisce lo sguardo e ci nega il vedere. La "pu-

rezza cristallina" della logica rimane un'esigenza, non già un pregiudizio, se ci inoltriamo oltre il muro del puro pensare, oltre il muro del pensiero. Vale a dire: se vediamo per il tramite del linguaggio e grazie ai suoi impieghi. È lo sguardo l'attrito del pensiero; ed è lo sguardo che ci fa fare ritorno al "nudo terreno". Muovendo dallo sguardo sul nudo terreno e dal nudo terreno, ora siamo in grado, finalmente, di "capovolgere completamente l'impostazione del problema". La nuova impostazione non prevede più che il rigore della logica costituisca il terminale del pensiero e della nostra ricerca. La nostra ricerca e la nostra posizione non si esauriscono nel pensiero; bensì si prolungano e si eccedono fino alla forma immaginativo-comunicativa che presiede agli usi delle parole nei giochi linguistici.

La problematica filosofica cava dal "buco" dell'esistenza, come un provetto ragno, le questioni cruciali del tempo e della vita: le sottopone al pensiero e le consegna allo sguardo. Non costruisce metateorie su di esse; soltanto descrizioni viventi di un moto e di una sofferenza viventi. Capire gli impieghi che facciamo del linguaggio qui significa capire e avviare a soluzione i problemi della vita. Insistere sui giochi di lingua e i corrispondenti usi linguistici assume il senso di comprendere e cogliere la vita contro i fraintendimenti cagionati dalla riflessione intellettiva e dal linguaggio stesso. L'investigazione attorno agli impieghi linguistici ci riconduce al "sempre noto" della vita, a ciò che caratterizza *ab initio* la nostra posizione nel mondo, permettendoci di riordinarla in una nuova tessitura e in una nuova testura. Di nuovo, ritorna la filosofia: essa non è altro che riordino autentico dell'autenticità. Non soltanto o semplicemente scienza: cioè, incremento dell'informazione e attestazione della verità. Ed è magistrale — ricordiamola — la definizione che Wittgenstein dà della filosofia: "La filosofia è una lotta contro gli incantesimi del nostro intelletto per mezzo del linguaggio". Definizione sorprendentemente vichiana e che Vico stesso avrebbe sottoscritto senza esitazioni. Si tratta inoltre, come dice ancora, Wittgenstein nelle "*Ricerche*", di apprendere, conservare e sviluppare la difficile arte di mantenere i piedi per terra e la testa in alto.

Il ritorno alla filosofia è, dunque, ritorno della contraddizione. Tutto questo è solo premessa del passaggio ulteriore allo sguardo: filosofare deve essere pensiero che guarda e sguardo che pensa. Se con la filosofia ritorna lo sguardo, lo sguardo rende di nuovo possibile il filosofare; cioè: la delineazione di domande intorno ai problemi veri della vita, oltre ogni confine del *logos* e del 'politico'. Squarciare il mondo con una semplice interrogazione, rivoltarlo come un guanto, alla ricerca dei limiti e della vitalità che lo solcano: a questo approdo siamo condotti da un pensiero che si apre allo sguardo e che non si sottomette alle ferree regole del *logos*. Mettere tra parentesi il mondo, sospenderlo: ma non per farne un oggetto di investigazione; bensì per squarciarlo e demistificarlo come universo chiuso, irretito in prescrizioni e incantesimi. Ecco perché il filosofare autentico, da un certo punto in poi, sospende la filosofia. Gettato in faccia all'universo chiuso del mondo, alle gabbie con cui esso cinge la vita, il pensiero non può che tacere, interrompersi, franare e ripiegare. Il punto di arrivo del pensiero radicale è la pausa, la fuoriuscita dal circolo filosofico, l'apertura alla ribollente marea dei fatti della vita, in cui sentimenti, affetti e fatti sfuggono alla camicia di forza della supposizione e dell'irreggimentazione in regole asettiche e immutabili.

Ma un pensiero che guarda e uno sguardo che pensa ci gettano, con forza, sul bilico delle costellazioni dell'etica. L'etica che irrompe costituisce l'appiglio, aggrappandoci al quale possiamo sottrarci all'incantesimo della riflessione e immergerci nella vita. Più che un insieme di norme codificate, ispirate alla realizzazione del "bene", l'etica è la radicale messa in questione del *logos* che presiede al nostro linguaggio, ai nostri convincimenti e alle opzioni del 'politico'. Wittgenstein coglie questo sostrato profondo dell'etica, allorché, nella "*Conferenza sull'etica*", ha modo di osservare che "se un uomo potesse scrivere un libro di etica che fosse veramente un libro di etica, questo libro distruggerebbe, con un'esplosione, tutti gli altri libri del mondo". Nell'accezione wittgensteiniana, l'etica è qualcosa di *soprannaturale*, di contro alla *naturalità* e inferiorità del nostro linguaggio, col quale riusciamo ad esprimere soltanto "fatti".

Ma l'impossibilità di scrivere un vero libro di etica che parli veramente di etica, ben lungi dall'essere un limite, costituisce uno dei punti di forza dell'etica: il suo modo specifico di sottrarsi alla fascinazione pietrificante del linguaggio e del *logos*. L'irriducibilità dell'etica al linguaggio e al *logos* costituisce la modalità specifica con cui l'etica è presente nella nostra vita e si presenta.

12. I linguaggi della libertà e della differenza

Nelle "*Ricerche filosofiche*", Wittgenstein definisce plasticamente il "problema della filosofia" come: "Lo stato civile della contraddizione, o il suo stato nel mondo civile.." (I, 125). Ora, le contraddizioni non possono essere rimosse e risolte dalla filosofia, ma unicamente percorse, secondo "giochi" e "usi" infiniti. Per questo, ci insegna Wittgenstein: (i) la filosofia non *spiega*; bensì *descrive*; (ii) "lascia tutto com'è"; (iii) non *fonda* e non può fondare alcunché. Per vedere il mondo, dunque, dobbiamo toglierci gli "occhiali" della filosofia. Cioè, sostiene Wittgenstein: sottrarci al suo incantesimo, ricorrendo all'infinità dei giochi riposti nell'uso del nostro linguaggio. Possiamo *vedere* le cose e i fatti della vita, solo se rinunciamo ad affermare su di loro il nostro imperio a mezzo della (nostra) filosofia. Lasciare il mondo come è vuole dire: mettersi nella condizione di guardarlo, guardando le sue trasformazioni. Che è come dire: nelle trasformazioni del mondo stanno il superamento del mondo e le trasformazioni e il superamento dell'Io. Allora, urge togliere pensiero e idea dalla posizione di centri inamovibili della nostra riflessione e della nostra esperienza. Inamovibilità centralistica del pensiero è oggettivazione e disanimazione del pensiero. Il pensiero oggettivo disanimato oggettualizza e disanima l'esistenza e i fatti della vita. Pensieri e ideali debbono vedere le connessioni vive e stare dentro le metamorfosi della vita.

L'oggettivazione e la disanimazione dei pensieri e della vita oggettualizzano e disanimano il linguaggio medesimo. Nel linguaggio oggettuale non nascono mai parole nuove, moti d'amore e slanci sentimentali. Vedere connessioni è vedere differenze. Vedere differenze è lasciarsi prendere dall'amore e dalla forza dei sentimenti. Vedere i soggetti vuole dire proprio vedere le differenze. Solo lo sguardo gettato continuamente sulle differenze e che erompe dall'intimo delle differenze è sguardo della libertà. Il soggetto libero è soltanto il soggetto che, libero tra le sue differenze, è in grado di dialogare e comunicare con le differenze che gli sono prossime e altere. La soggettività che si libera è soltanto quell'inestricabile connessione di differenze che si lasciano prendere dall'amore e dalla forza dei sentimenti; che ragionano di libertà come in Dante e in Petrarca si ragiona amore; che comunicano libertà, senza mai appropriarsene in esclusiva o possessivamente.

Qui ci si sente al sicuro, esattamente perché non si dismette mai quel sentimento di meraviglia per l'esistenza della vita e del mondo. Nello stupore risiede la sicurezza estrema ed umile: soltanto nello stupore la libertà e la felicità sono responsabilmente giocate, curate e alimentate. Le prescrizioni rigide dell'idealità rimuovono questo stupore. Diventano: la libertà messa in piano. Ma la libertà non è *piano*. L'autonomia della prassi, della rivoluzione e della politica non è più del mondo che si meraviglia; bensì dell'assenza, nel mondo dell'umanità, di un mondo umano. Perciò, prassi, rivoluzione e politica diventano: irruzione imperiosa del mondo umano "libero". Ma la libertà non è *imperio*. Proprio in confronto allo stupore etico e poetico per la vita il linguaggio (della politica e della scienza) rivela la sua insensatezza. Nell'utopia, che colloca l'altrove tra mondo e superamento del mondo, il linguaggio (della politica e della scienza) trova il suo più crudo e rigoroso elemento di falsificazione. Così come ineliminabilmente la poiesi si installa tra teoria e prassi, ineliminabilmente l'utopia si situa tra etica e poesia. Risiedono qui le matrici delle *rivoluzioni* e la sorgente fluente e mai doma della libertà. Pensare, vivere ed esperire eticamente, utopicamente e poeticamente: ecco l'arcano svelato. Nel flusso di etica, utopia e poesia il linguaggio si anima. Si arresta dinanzi al silenzio e all'indicibile; li guarda e, guardandoli, ce li mostra. Il sentimento dell'ignoto e dell'inesprimibile diviene, così, esperienza che parte dalla nostra anima e dalla nostra esistenza: in uno spazio/tempo in cui ora possono quotidianamente accadere i mille miracoli delle metamorfosi della vita; in una dimensione situata tra orrendo e sublime, direbbe Rilke.

Il logos della scienza e della politica non ha occhi per questi miracoli. Non è con gli occhi che il logos getta il suo sguardo sui fatti della vita: li guarda solo e sempre con occhiali misuranti e calcolanti. Due sono le lenti degli occhiali del logos: il cristallo presbite della teoria e il cristallo miope della prassi. Portata a compimento la liquidazione della poiesi e dell'utopia, storia, eventi e problemi della vita vengono nientificati. Ridotti a puro niente, circolano come fantasmi e come ossessioni; incubi notturni o furie diurne; o l'uno e l'altro insieme. Il nulla medesimo diviene il prodotto volatile e sofisticato non già di raffinate ed erudite elaborazioni filosofiche, ma della vita quotidiana, su cui l'insensatezza del linguaggio scarica tutte le sue orrende mutilazioni. Da disperazione dell'Io che anela alla rinascita, il nulla diviene processo seriale col quale l'insensatezza del linguaggio normalizza la vita, svuotandola ed essiccandola. Perciò: andare

aldilà del mondo significa andare aldilà del linguaggio significante. Come dice Wittgenstein: avventarsi disperatamente contro i suoi limiti e miti.

L'etica fa attrito col linguaggio. L'utopia e la poesia, dal canto loro, ne pensano ed esperiscono l'origine ribollente e la cifra di paradossalità, nascosta e stroncata dal logos. Il carattere paradossale del linguaggio sta, per l'appunto, nel suo doversi arrestare davanti all'infinito e alla libertà e, proprio arrestandosi, nel mostrarceli. I giochi delle differenze e la pluralizzazione degli usi linguistici ci riconsegnano proprio a tale arcano dell'origine e a questo crocevia futurante del possibile, annientati senza compassione dal logos. Avventarsi contro i limiti e i miti del linguaggio (come limiti e miti del mondo) non vuole significare l'apertura di uno scontro furente col linguaggio (e col mondo). Al contrario, indica la traccia possibile di un movimento di recupero del linguaggio e del mondo alla straordinarietà del senso che si muove e anima nei fatti della vita. L'insensatezza del linguaggio, a questo livello, si sbrindella in suoi punti interni. Un linguaggio mandato in frantumi è un linguaggio che si *commuove:* reimpara a stupirsi e a deporre le sue bramosie di onnipotenza, ritornando umilmente a porsi all'ascolto delle più caldi e vibranti verità della vita. Solo qui, a questo livello, il linguaggio impara, poiché solo qui, a questo livello, può smettere di insegnare. Qui non ha più niente da insegnare; deve solo ascoltare e vedere. È di un linguaggio che impara che hanno sconfinato bisogno l'ascolto e lo sguardo. Qui tutto diviene sacro e caro: inestimabile come e più di un tesoro. Inestimabili diventano persino un lieve batter di ciglia, un leggero fremito dell'aria, uno sguardo soltanto o soltanto una parola o una carezza. Qui il pensiero si lascia vedere e il desiderio riapprende le strade che lo riportano al suo proprio cuore. Parole e immagini si sovrappongono e incastrano carnalmente. Figure e movimento non trovano argini, se non nella loro libertà e nella loro felicità; se non nella libertà e felicità del tutto. La mitologia compressa e sterminata che si è depositata in ogni singola parola — e in ogni singolo atto — si mostra e si lascia palpare dalla forza e dall'abbraccio dei sentimenti. Ci svela con pazienza l'infinità dei misteri e degli enigmi della vita. E li svela ad occhi che finalmente cominciano a saper vedere, a orecchi che principiano l'apprendimento all'ascolto.

Lungo il fluire di questi movimenti ci scopriamo separati dal terreno delle origini; ed è in questa separazione, indica Wittgenstein, che avviene e si dà la scelta. Esperendoci intensamente nel nostro "qui e ora", facciamo esperienza di uno spazio/tempo irripetibile ed irreversibile. Ma è proprio conficcandoci profondamente nel terreno del nostro "qui e ora" che più profondamente possiamo sentire la brezza e l'afflato delle nostre origini e dell'arcano delle origini del mondo e della vita. Reversibilità e irreversibilità del tempo; unicità e proteiformità dello spazio non costituiscono situazioni limite polarizzate e non comunicanti. Anzi: tipico della situazione limite è ricomprendere in sé la massa di tutte le opposizioni sentimentali, esistenziali, storiche e passionali. Una situazione limite è precisamente l'ordito puntiforme di tutti i contrasti e le coesioni storico-esistenziali. Ogni forma di vita, pur nella sua identità distinguibile e relativa, contiene in nuce, per richiamo simbolico o per possibilità di metamorfosi, le infinite forme di vita dell'universo. Essa si forma nell'infinito crogiuolo in cui si formano la vita, la morte, il dolore e la gioia.

Le rivoluzioni sono le metamorfosi meglio riuscite, laddove ricomprendono in sé e nel loro movimento: (i) lo slancio del ritorno all'abisso profondo delle origini; (ii) il trasporto verso l'altrove dello spazio/tempo del mondo e dell'umanità. Oltre questo confine le rivoluzioni discoprono l'imparentamento tra l'insensatezza del linguaggio e le semantiche filosofiche e politiche della rivoluzione. È vero: nel posizionarci, nello scoprirci e nel saperci diversi dalle origini, noi celebriamo la nostra scelta; la scelta di collocarci e di saperci collocati nel presente. Ma, nel contempo, noi operiamo la nostra scelta in un movimento verso il futuro, l'ignoto, l'altrove; e verso lo stesso passato. Nel nostro scoprirci come ultimogenitura di una primogenitura originaria noi portiamo altrove le origini, rielaborandole. La scelta dell'altrove che, in un primo tempo, pare separarsi dalle origini, è inestricabilmente moto che spinge la decisione verso l'opzione futurante della liberazione delle origini.

Libertà e rivoluzione si stringono qui in un nodo di tremenda forza interiore e di incomparabile bellezza. La libertà fonda le rivoluzioni: anche nel senso che da essa prende il via sia la liberazione *delle* origini che la liberazione *dalle* origini. Che è un modo per dire: dalla libertà e della libertà non possiamo mai liberarci.

13. Il magico: vivere in comunità di vita col mondo

Così concepite, libertà e rivoluzione hanno in sé qualcosa di magico, se non di miracoloso. Il fatto più sorprendente è che, fin dalle origini, magia e miracoli abitano il tempo e lo spazio, senza che gli esseri umani della modernità e della civilizzazione se ne avvedano più. Il progresso e la civilizzazione, con le loro culture e le loro figure mitopoietiche, anzi, hanno finito col perdere irrimediabilmente la magia e i miracoli della vita, di cui conservano in forma algida soltanto inquietudini e piatte certezze.

Che questi limiti siano caratteristici della filosofia e della scienza partorite con l'avvento dell'epoca moderna non appare stupefacente. Che essi condizionino fortemente gli studi etnologici e antropologici, per quanto stringente sul piano logico-culturale, è, certamente, motivo di meraviglia.

Una serie di proposizioni di Wittgenstein, ricordate da Rush Rhees nella sua "*Introduzione*" alle "*Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*", ci consente di chiarire preliminarmente l'atteggiamento di apertura che, al contrario di Frazer, Wittgenstein mantiene verso il "pensiero magico".

Per Wittgenstein, la magia non è una manifestazione inferiore dell'essere e dell'espressione. È vero che per essa non si deve parteggiare; ma nemmeno, all'opposto, si può irriderla. Della magia, anzi, si deve conservare la profondità. La magia, difatti, permette di catturare qualcosa che sta più in alto delle parole.

Già nell'approccio, è chiara la posizione critica verso la posizione scientista dell'etnologia tradizionale e dell'accademismo antropologico, per i quali la magia, in quanto non-scienza, non è una manifestazione esatta della verità e del certo. La concezione magica del reale viene, così, irrisa. Ricondotta ad una chiave di lettura estremamente riduttiva, essa è concepita:

a) o come manifestazione palese dell'errore e della superstizione;
b) oppure come epoca primitiva della civiltà.

Wittgenstein fa rilevare, con acume, come questo modo di classificare e interpretare la magia non sia altro che un'*opinione* che, proprio in quanto tale, non può risalire alle radici e all'essenza ultima della concezione magica. Egli ha buon gioco nell'osservare che nella magia non si dispiega una dialettica tra *opinioni* e *teorie*; bensì tra *desideri* e *azioni*. Ciò che nella magia viene alla luce non è la dimensione razionale o raziocinante della condizione umana; al contrario, è il sottosuolo della vita e dei motivi arcani dell'esistenza che esercitano, per suo tramite, una pressione, per scalfire le gabbie coercitive del logos. Nella concezione magica del reale, possiamo rinvenire il *risveglio* dell'intelletto e il *ribollire* degli elementi passionali e affettivi mortificati nella vita razionale. Seguendo queste tracce, riscopriamo i rapporti profondi che legano gli esseri umani alle infinite forme di vita che popolano la natura.

L'antropologia della magia ha, così, una cifra paradossale: essa scalza l'uomo dalla posizione di centro dell'universo, per gettarlo e ricollocarlo nell'infinità cosmica, in una relazione di fratellanza e colleganza con tutte le creature e le forme viventi. Questa *diversa soglia* antropologica disloca, in Wittgenstein, una *diversa razionalità*, non più antropocentrica e non più imperniata sul logos.

Le metodologie che fanno capo alla ricerca della verità e dell'errore, allora, debbono essere assoggettate ad un'opera di profonda revisione. Il *punto di partenza*, per Wittgenstein, è l'errore; la verità è, viceversa, un *convincimento* a cui si perviene alla fine, solo se si riesce a scoprire la *sorgente dell'errore*. Nella sua critica dell'antropologia di Frazer, ciò che Wittgenstein propone è l'autoriflessione dell'errore su se stesso e la riflessione dell'osservatore sull'errore: "Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la *via* dall'errore alla verità". Cioè, come egli stesso plasticamente afferma subito dopo: "Devo immergermi sempre di nuovo nelle acque del dubbio".

La *razionalità del dubbio* che Wittgenstein qui afferma apre una rotta di collisione con i paradigmi del logos della modernità, i quali ricavano la verità non già dall'errore, ma unicamente dall'esperimento scientifico, verificato o in laboratorio o naturalisticamente. L'antropologia e l'etnologia tradizionali, nonostante tutte le apparenze, sono culturalmente infeudate sotto i paradigmi della razionalità scientifica, a misura in cui dichiarano "selvaggio", "incivile" o "barbaro" tutto ciò che la scienza non riesce compiutamente a spiegare.

In questo modo, anziché *riflettere sull'errore*, così come acutamente suggerisce Wittgenstein, si *rimuove l'errore*, dandone un "giudizio di valore" negativo. Tutto ciò che non rientra nei codici interpretativi delle scienze viene espulso dall'orizzonte della riflessione e dell'esperienza, etichettandolo semplicisticamente come errore.

L'approccio di Frazer incarna esemplarmente questa maniera "scientista" di concepire l'antropologia e i fenomeni della vita in generale. Per Wittgenstein: "Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*". Prendiamo un esempio concreto, considerando, con Wittgenstein, l'usanza dei popoli antichi di uccidere il re-sacerdote: "Mi sembra già sbagliata l'idea di voler spiegare un'usanza, per esempio l' uccisione del re-sacerdote. Frazer non fa altro che *renderla plausibile a uomini che la pensano come lui*. È davvero strano che tutte queste usanze finiscano per essere presentate, per così dire, come *sciocchezze*" (corsivo nostro).

La questione non è "rendere plausibile" agli uomini civilizzati le usanze dei popoli antichi; al contrario, si tratta di approssimarne il significato originario, penetrandone l'humus e il senso. Occorre, perciò, farle parlare e mettersene all'ascolto, per recepirne i messaggi autentici. Non si tratta di *tradurre* da un linguaggio presuntivamente primitivo ad un altro presuntivamente colto e avanzato ciò che delle civiltà e delle culture arcaiche resta e arriva fino a noi; all'opposto, urge trovare *linguaggi nuovi* che riescano a trovare espressioni adeguate, affinché il passato più remoto torni a parlarci.

Le culture e le civiltà antiche, allora, non sono un che di morto che va reinterpretato, adattandolo alle convinzioni e alle credenze del presente. Vanno, piuttosto, considerate come un che di perennemente *vivo* che non smette mai di esprimere e trasmettere senso.

Il senso che si tratta qui di interrogare ininterrottamente e di far parlare liberamente offre un segno prezioso dei modi di vivere, di pensare, di agire e di comunicare che gli esseri umani hanno via via definito nel corso della loro esperienza storica. Modi che presso le popolazioni antiche si conservano in maniera condensata proprio nella magia e nei rituali magici.

Del resto, non diversamente accade nelle società contemporanee, nelle quali i rituali e gli apparati misterici della civiltà elettronico-digitale insediano nuove figure immaginifiche e nuove dimensioni mitiche (super eroi di ogni tipo, replicanti, mutanti, umanoidi artificiali, automi umanizzati, cyborg, iperspazio, realtà virtuale, ecc.), il cui "potere magico" e la cui presa sull'immaginario collettivo, sorprendentemente, appaiono ancora più pervasivi che non in passato.

Nella sua "Post-fazione" alle note critiche di Wittgenstein al lavoro di Frazer, coglie nel giusto J. Bouveresse, laddove individua i legami di comunanza tra i miti dei popoli antichi e quelli dei popoli moderni: "... si può dire che gli etnologi come Frazer non hanno il senso dell'analogia e dell'accostamento illuminante, che risolverebbe il nostro problema: siccome non hanno preso in sufficiente considerazione esempi differenti in campi differenti, sono stati incapaci di notare fino a che punto i loro "selvaggi" siano vicini a noi e quanto sia facile riscontrare nel *nostro* linguaggio e nella *nostra* esistenza quotidiana equivalenti assolutamente familiari dei processi ritenuti bizzarri ed arcaici che essi descrivono".

L'atteggiamento razionalistico nei confronti della concezione magica della realtà tanto più rivela la sua labilità quanto più procede per ipotesi falsificabili. Le ipotesi di falsificabilità sono espressione di una posizione fredda e disanimata verso la vita e i suoi significati più riposti. La magia, anche laddove non fornisce soluzioni soddisfacenti, ha il vantaggio di nutrire/e di nutrirsi di un *sentimento d'amore* verso i misteri della vita. Al contrario del logos, essa è un *pensiero caldo.* All'irrequietezza dei fenomeni della vita risponde con l'irrequietezza dei sentimenti e degli affetti. Di fronte al senso più profondo della vita e dei suoi ribollenti sottosuoli, il logos può descrivere e lumeggiare ben poco.

Occorre entrare in un rapporto di profonda empatia con la vita, per iniziare ad afferrarne i fluidi energetici. Ma, per far questo, occorre aggirare e "sfondare" la barriera corallina della fredda razionalità. La concezione magica della realtà getta un "ponte" tra la vita e suoi significati più riposti e arcani. Ecco perché non può essere derisa; ecco perché non può essere acriticamente esaltata.

La magia ci fornisce il senso di una *dismisura* e di una *insufficienza*. Dismisura, perché la complessità della vita non si lascia rinchiudere nel calcolo e nelle previsioni del logos. Insufficienza, perché la medesima posizione magica non può pretendere di dare conto dei misteri della vita e della natura.

Pur con tutti i suoi limiti, la concezione magica della realtà ha il pregio di sospingerci in una dimensione in cui parola, sentimenti e linguaggio aprono un dialogo con tutto ciò che vive, rinunciando ad ogni pretesa di dominio, traendo felicità dal contatto intimo con ogni cosa che ci circonda, con cui, per usare una plastica espressione di Wittgenstein, stabiliamo una *comunità di vita*.

Differentemente da Frazer, Wittgenstein della magia apprezza la sua capacità di "personificare" gli eventi e i fenomeni naturali, considerati sempre come *pieni di vita* e mai come morti dati oggettivi. Alcune sue affermazioni sono estremamente eloquenti:

> Bruciare in effigie. Baciare l'immagine dell'amato. Questo *naturalmente non* poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo poi soddisfatti. ... Si potrebbe baciare il nome dell'amata e allora sarebbe chiaro che il nome fa le veci della persona. ... L'idea di poter attrarre a sé un oggetto inanimato, proprio come si chiama un uomo. Qui il principio è quello della personificazione. ... E la magia poggia sempre sull'idea del simbolismo e del linguaggio. ... La rappresentazione di un desiderio è *eo ipso* rappresentazione del suo esaudirsi. Ma la magia giunge a rappresentare un desiderio, esprime un desiderio.

La magia mostra tutto il suo profondo senso creativo, proprio nella misura in cui ci consente di cogliere *in azione* la fenomenologia del *desiderio*. Attraverso questa fenditura disvelante, possiamo andare oltre il magico come mera concezione e semplice atteggiamento, colloquiando direttamente con i mille miracoli, le mille magie e i mille fatti inquietanti e terribili dell'esistenza degli esseri umani, della storia e della natura. Non a caso, "*Alice nel paese delle meraviglie*" di Lewis Carrol diventa un riferimento privilegiato di Wittgenstein.

La razionalità e i dogmi scientisti della civilizzazione, di cui rimane prigioniero Frazer, trovano letteralmente assurdi quei fenomeni e quegli atti che più degli altri recano impressi l'impronta dell'umano e il sigillo della storicità e della naturalità. Per Wittgenstein, costituiscono "l'ottusa superstizione della nostra epoca". Egli, al riguardo, è sferzante: "Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le *sue* spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse".

Il fatto è che, come non sfugge a Wittgenstein, gli esseri umani non sono tanto o solo *animali razionali*, ma anche o soprattutto *animali cerimoniali* e *rituali*. Le componenti di senso delle loro condotte e del loro stesso pensiero hanno una valenza altamente simbolica che costituisce una dimensione essenziale del loro esserci e del loro esprimersi e comunicare. Il linguaggio è la sonda che raccoglie e, insieme, seleziona e mostra i simboli mitici stratificati dall'esperienza umana della storia e del tempo. Sotto questo riguardo, quanto mai calzanti appaiono due celeberrime proposizioni di Wittgenstein, le quali colpiscono al cuore i presupposti culturali ed euristici della posizione di Frazer:

> Dobbiamo dissodare l'intero linguaggio. (...)
> Nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia.

Il punto di crisi maggiore dell'atteggiamento razionale e scientifico è la sua pretesa di *dare spiegazione a tutto*. Ciò fa sì che esso non si arresti dinanzi a niente. Ma non v'è superstizione peggiore di quel pensiero che ritiene che tutto sia spiegabile e dimostrabile. Il logos dovrebbe catturare il tutto, per trovare a tutte le domande risposte esaustive e fruibili. La vita, la storia e la natura vengono, così, ridotte a un movimento lineare, descrivibile fin nelle più intime pieghe e, in un certo senso, prevedibile.

L'*inesprimibile* e l'*indicibile* qui non trovano posto. O meglio: il linguaggio della logica e della scienza pretende assurdamente di esprimere persino l'inesprimibile e l'indicibile dei sentimenti, delle passioni, dei desideri e delle passioni. Tale posizione è ben più rozza della concezione magica del reale: mentre questa si ferma davanti all'indicibile e lo interroga, elaborando nuovi linguaggi e forme di espressione, quella riduce l'inesprimibile all'esprimibile, l'indicibile al dicibile. I pianeti più ribollenti di vita della condizione umana e della storicità vengono, in questo modo, cancellati dall'orizzonte dell' esperienza di vita e dell'aspettativa.

Il possibile dei sentimenti e delle passioni, dei desideri e della azioni libere non trova più posto in un mondo ridotto a espressione della pianificazione, interamente narrato e spiegato dai codici della razionalità. Nel linguaggio non vengono più ricercate le stratificazioni mitologiche da esso condensate: in un linguaggio ridotto a calcolo, gli squarci del desiderio e della libertà si trovano raggelati e smorti.

La perdita della componente mitologica celata dal linguaggio è ingenerata dall'ossessione, tipicamente moderna, di trovare a tutti i costi spiegazioni certe ai fenomeni del reale. La ne-

cessità delle spiegazioni, a sua volta, nasce dal sentimento di disagio con cui si vive il reale. La spiegazione, da questo lato, rimuove il disagio. Ma, così facendo, invece di condurre gli esseri umani al contatto con il reale e la vita, il logos certifica e stratifica il rifiuto umano dell'abbraccio col mondo.

La spiegazione filosofico-razionale, involontariamente, svela qui il suo portato mitologico. Ma, a differenza dei miti delle popolazioni antiche, anziché condurre ad un contatto più intimo con il mondo, *separa* dai mondi della vita e dalle vite del mondo. Tra spazi e tempi dell'umanità e spazi e tempi della storicità e della naturalità, diversamente da quanto accadeva per i popoli antichi, non c'è più alcuna *comunità di vita*.

Wittgenstein ci indica i transiti possibili, per ricominciare il cammino che conduce ad un riapprendimento del *vedere*, *immaginare*, *ascoltare* e *sentire* gli infiniti mondi della vita e le infinite vite del mondo. Per far questo, abbiamo bisogno di fare appello a tutta la nostra energia passionale e affettiva, a tutta la nostra fantasia e forza immaginativa. Come ha modo di osservare Wittgenstein:

> Se si ritiene ovvio che l'uomo si diletti della sua fantasia, si tenga presente che tale fantasia non è come un'immagine dipinta o un modello plastico, ma una figurazione complessa composta di parti eterogenee: parole e immagini. Allora non si contrapporrà più l'operare con segni grafici o acustici con "immagini rappresentative" degli eventi".

A questo incrocio, parole e immagini si trovano intimizzate, come parti eterogenee ma dialoganti, in un mosaico complesso che non esclude alcuna possibilità ed entità. Non vi sono più "immagini rappresentative" degli eventi. Gli eventi sono *irrappresentabili:* la rappresentazione li uccide, succhiando loro le energie vitali e le possibilità infinite della metamorfosi. Parole e immagini, linguaggio e realtà scorrono in un movimento inesausto di intrecci, di connessioni e di differenze. Se non vogliono condannarsi alla miseria della "volontà di potenza", l'interpretazione, l'osservazione e la rappresentazione debbono essere elemento perspicuo di questo movimento: *parte* delle metamorfosi delle forme, delle esperienze e degli eventi della vita; non già *spiegazione esterna* delle metamorfosi della vita.

Riferimenti bibliografici

AA. VV., *Il neoempirismo*, Torino, Utet, 1969.

G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, "Il Centauro", n. 13/ 14, 1985.

K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978.

Ingeborg Bachmann, *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, Milano, Adelphi, 1993.

J. Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*, in L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.

F. Cambi, *La recezione della filosofia del linguaggio di Ludwig Wittgenstein nell'opera di I. Bachmann*, Pisa, Giardini, 1974.

A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995.

A. Chiocchi, *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza nuova" di G. B. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

Cristina De Vecchi, *Valore, immagine, simbolo nella "Conferenza sull'etica" e nelle "Note al Ramo d'oro" di Wittgenstein*, "Fenomenologia e scienze dell'uomo", n. 1, 1985.

A. G. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1973.

A. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

A. G. Gargani, *Filosofia analitica e piscoanalisi*, in AA.VV., *Delle psicoanalisi possibili*, *Bion, Lacan, Matte Blanco,* Roma, Borla, 1985.

A. G. Gargani, *Il coraggio di essere:* Saggio introduttivo a L. Wittgenstein, *Diari segreti*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

A. G. Gargani, *Il pensiero raccontato*. *Saggio su Ingeborg Bachmann*, Bari, Laterza, 1995.

J. Hartnack, *Wittgenstein e la filosofia moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1967.

Valeria E. Russo, *Il limite e la parola: Ingeborg Bachmann*, in AA. VV., *Etica e linguaggi della*

complessità, Milano, Angeli, 1986.
F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968.
P. Piovani, *Princípi di una filosofia morale*, Napoli, Morano, 1972.
Wanda Tommasi, *Il problema del soggetto nel secondo Wittgenstein*, "Il Centauro", n. 1, 1982.
S. Toulmin, *Gli usi dell'argomentare*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964.
L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967.
L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.
L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.
L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980.