
Passi

Antonio Chiocchi

I DINTORNI DI WITTGENSTEIN
MONDO, LOGICA E VERITÀ



COPYRIGHT © BY ZIGZAGANDO

BIELLA

1ª edizione febbraio 2019

Antonio Chiocchi

I DINTORNI DI WITTGENSTEIN

MONDO, LOGICA E VERITÀ

 **creative
commons**



ZIGZAGANDO

BIELLA

2019

www.cooperweb.it/zigzagando

www.zigzagando.altervista.org

INDICE

NOTA DELL'AUTORE

CAP. I

CIFRA DELLA VITA, LINGUAGGIO ED ETICA.

WITTGENSTEIN TRA DI NOI

1. Logica e mondo: linguaggio ed evocazione dell'indicibile	pag. 7
2. Linguaggi del dimostrare e linguaggi del mostrare: i limiti del mondo e della vita	12
3. Animazione del linguaggio e appartenenza	15
4. Appartenenza e limitazioni e limitazioni: la messa in questione del mondo e della vita e l'apertura all'Altro	17
5. L'irrappresentabilità logico-linguistica dell'etica	18
6. Ascoltare e vedere il silenzio	22
7. Ai margini del silenzio: la meraviglia	23
8. Al piano superiore del mondo: la vita; tra mondo e superamento del mondo	26
9. Il vivente della parola viva: la pluralizzazione degli usi linguistici	30
10. Il ritorno della filosofia: il pensiero e lo sguardo	35
11. I linguaggi della libertà e della differenza	38
12. Il magico: vivere in comunità di vita col mondo	43
Riferimenti bibliografici	52

CAP. II

PER UNA PO-ETICA DEL LINGUAGGIO.

TRA POESIA, ETICA E LINGUAGGIO

1. Critica dell'ontologia poetica	54
2. Po-etica, linguaggio e logos: intorno e oltre il paradosso platonico	61
3. L'innocenza, lo stare, l'amare e le perversioni delle virtù	69
4. Soggetto morale, desiderio del mancante e potere delle parole	77
5. Estrovisione, bontà e permanenza dell'amore	83
6. Per uscire dai paradossi: avventarsi contro il linguaggio	92
7. L'acqua che scorre nei fiumi dell'anima	103

CAP. III

TRA INGEBORG BACHMANN E LUDWIG WITTGENSTEIN

1. Lo specchio della maiuetica	112
2. Le porte del paradosso: i passi di Wittgenstein e Ingeborg Bachmann	115
3. Lo smascheramento delle strategie di potenza	120
4. La questione dell'etica della verità	124
5. Contro la metafisica del "ciò che avviene"	131

NOTA DELL'AUTORE

Si raccolgono lavori in cui si erano esplorati alcuni dei luoghi della "filosofia di Wittgenstein" e i loro dintorni.

Il capitolo primo riproduce il saggio *Cifra della vita, linguaggio ed etica. Wittgenstein tra di noi*, comparso in "Società e conflitto", n. 35/36, gennaio-dicembre 2007; il testo risale a studi del 1988, condotti lateralmente ad una ricerca sulla *Scienza Nuova* di G. Vico.

Il secondo riproduce *Per una po-etica del linguaggio. Tra poesia, etica e linguaggio*, Biella, Zigzagando, 2017.

Il terzo riproduce il § 3 del quarto capitolo di *Per Ingeborg Bachmann. Terra elettiva e verità*, Biella Zigzagando, 2019. Il paragrafo, scritto tra dicembre 2018 e gennaio 2019, è interamente incentrato sul saggio radiofonico di Ingeborg Bachmann, *Il dicibile e l'indicibile. La filosofia di Ludwig Wittgenstein* ed è qui, a sua volta, stato paragrafato.

(Biella, febbraio 2019)

CAP. I
CIFRA DELLA VITA, ETICA E LINGUAGGIO
WITTGENSTEIN TRA DI NOI

1. 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 chiaro-scuro 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 neoempirista, 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" (*op. cit.*). Provare, a dimensione in cui l'analisi logica si arricchisce, significa che al progresso scientifico consegue l'ampliarsi della verifica della gamma dell'errore. La riflessione logico-scientifica restringe il campo della verità — anche in questo senso, Russell parla di "vocabolario minimo" —, scoprendo 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, ch , 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, qualunque ne derivi. Il procedimento   esattamente simile a quello della rettifica di una testimonianza con altre testimonianze, dove si assume con sicurezza che la testimonianza   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 normativit  e la sua legalit . Su questa base,   possibile diagrammare la proporzione vero/falso degli asserti e della stesse proposizioni linguistiche, dinamicizzando in concettualit  storico-oggettive in movimento il carattere di verit  e/o di falsit  di nomi e predicati. Cos  istituendo e dipartendo 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 pi , verit  ed esperienza del vero, verit  e verificabilit  non coincidono. La verit  precede l'esperienza che noi possiamo fare di essa. Anzi: ogni cosa   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 falsificabilit  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.

  risaputo che per il Wittgenstein del "*Tractatus logico-philosophicus*", sulla scorta della riflessione di Russell, a cui   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,   specificamen-

te 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 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 addivene 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 rischiarifica il pensiero; cioè: lo rende reale. Altrimenti sarebbe nebuloso; cioè: irreali 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. *Esplendo* 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, 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 neopositivista, 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-aristoteliche, ma anche pre e anti-platoniche. 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 il lato 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*" si 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.

2. 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 ri-

specchia 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 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 di-

mostra 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.

3. 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 sovraindifferenza 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 unilaterizza. 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 *prassi*; 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 unilaterizza 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 criticamente dalla linguistica strutturale.

4. 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 Giambattista Vico.

5. 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 *sensu etico*. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto lì 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 ultimamente 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 loro 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 ai problemi veri della vi-

ta. 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.

6. Ascoltare e vedere il silenzio

La prescrizione e la norma di comando che originano 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 e 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":

7. Ai margini del silenzio: la meraviglia

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 contro i 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 an-

che 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 diventano 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'uno. 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 raggruppa 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 di-

venire e ogni determinazione sono contingenti.

Ciò che lo rende non contingente, non può essere *nel* mondo; ch , 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,   solo e sempre esternalit  al mondo: fuori dalla contingenza della determinazione e del divenire si d  valore. Ma determinazione e divenire non costituiscono semplicemente la contingenza del mondo; ne rappresentano anche la totalit . In altri termini: la totalit  del mondo   sempre e soltanto totalit  contingente, fuori da cui si esprime la vita del valore. Nel mondo, costretto come   nel contingente, il valore non pu  essere valore. Nella trascendentalit  etica il valore diviene tale, diventando effettuale orizzonte di senso e stella polare dell'uscita dai limiti del mondo e dalla sua totalit  contingente. Che l'etica sia questa stella polare vuole, a foriori, dire che   inesprimibile in forma logica:

Per questo non possono darsi delle proposizioni di etica.

Le proposizioni non possono esprimere niente di superiore ("*Tractatus*", 6.42).

  chiaro che l'etica non si pu  esprimere.

L'etica   trascendentale

(Etica ed estetica sono un tutt'uno) [*Ibidem*, 6.424].

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

L'etica come altro dal linguaggio logico   superiorit  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   semplicemente inesprimibile. Per l'esperienza logico-linguistica, mondo e coscienza del mondo sono qual-

cosa 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. L'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*. Dobbiamo sospingerci fuori di esso, 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'illimitato 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 dall'impoverimento della vita, dalla perdita del suo carattere illimitato. Ci si impoverisce e si muore, se ci si colloca fuori dalle sor-

genti 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, diventando 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 resta 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 si principia a respirare. 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 destituzione del 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 è 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.

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

Il nesso tra la 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 crede 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 le 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 sdruciolevole, 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 frain-tendimenti.

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; bello 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 diventano 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 seman-

tica 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 in-

treccio tra Vico e Wittgenstein: non era già stato nelle sue opere antecedenti alle "*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 ?

10. 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. Soltanto 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 cartogra-

fia mobile degli usi delle parole. Allora: il pensiero autentico e il vero filosofare sono tali nella misura in cui non si erigono 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 sdruciolevole. Essa ci ostruisce lo sguardo e ci nega il vedere. La "purezza 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 ed eccedono fino alla forma immaginativo-comunicativa che presiede agli usi delle parole nei giochi linguistici.

La problematica filosofica cava dal "buco" dell'esistenza le questioni cruciali del tempo e della vita: le sottopone al pensiero e le consegna allo sguardo. Non costruisce metatatorie 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 intellettuale e dal linguaggio stesso. L'investigazione attorno agli impieghi linguistici ci riconduce al "sempre noto" della

vita, a ciò che caratterizza fin dall'inizio 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 delimitazione 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 squarciarne 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.

11. 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 im-

perio a mezzo della (nostra) filosofia. Lasciare il mondo come è vuole dire: mettersi nella condizione di guardarlo, guardandone le 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'assen-

za, 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 signi-

ficante. 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 arrendendosi, nel mostrarceli. I giochi delle differenze e la pluralizzazione degli usi linguistici ci riconsegnano proprio a tale arcano dell'origine e a questi crocevia futuri 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 nei fatti della vita, animandoli. 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 calde 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 l'ascolto e lo sguardo hanno sconfinato bisogno. 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 sterminata compressa 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 incommunicanti tra di loro. 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 inestrica-

bilmente 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.

12. 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 irridarla. 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 scienista dell'etnologia tradizionale e dell'acc-

demismo 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. Ri-condotta 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'er-

rore 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 "scienziata" 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 reinterpreto, 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* esi-

stenza 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 e-

stremamente 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 scienziati 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'oriz-

zonte 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 necessità 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 diletta 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 Giambattista 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 psicoanalisi*, 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 Ba-*

chmann, 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, *Principi di una filosofia morale*, Napoli, Morano, 1972.

Wanda Tommasi, *Il problema del soggetto nel secondo Wittgenstein*, "Il Centauro", n. 1, 1981.

S. Toulmin, *Gli usi dell'argomentare*, Torino, Rosenberg & Sel-lier, 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.

CAP. II PER UN PO-ETICA DEL LINGUAGGIO TRA POESIA, ETICA E LINGUAGGIO

1. Critica dell'ontologia poetica

Possiamo condividere, sul punto, la critica sferrata da A. Machado alla "poesia pura", per il suo carattere *desoggettivizzante, stemporalizzante e disumanizzante* che, mentre marginalizza la vita, esalta la glacialità del concetto¹. Le idee e le immagini della filosofia segnano qui la morte della poesia². All'inverso, il pensiero poetante invade il campo di

¹ A. Machado; "Questa lirica disoggettivizzata, disumanizzata, per usare una felice espressione del nostro Ortega y Gasset, è il prodotto di un'attività più logica che estetica e solo una critica superficiale non riuscirà a scoprirci la matassa di concetti che racchiude il suo labirinto di immagini. Perché oggi come ieri le immagini indicano intuizioni o rivestono concetti, *tertium non datur*; ma ogni intuizione è impossibile al margine dell'esperienza vitale di ogni uomo" (*Prose*, Roma, Lerici, 1968, p. 61; cit. da Pina De Luca, *Introduzione a María Zambrano, Filosofia e poesia*, Bologna, Pendragon, 2005, p. 17). Interessanti sono le considerazioni che la De Luca, sul punto, articola, individuando un profondo legame tra Machado e la Zambrano: «Purezza che è ottenuta proprio nell'astrazione dalla cosa, nel revocarne la presenza nella perfezione cristallina della costruzione. In ciò la poesia giunge ad essere *come* il pensiero e Valery è poeta compiendo il medesimo gesto del filosofo, cioè decidendo, *come* questo, di essere "colui che lascia tutto". Ma per Valery lasciare è ricerca di nuove vie lungo le quali qualsiasi fedeltà è inessenziale, anzi se fedeltà vi può essere, la sua realizzazione passa per una pratica infedele. La poesia di Valery sarà il paradosso di una purezza che, ottenuta attraverso un lavoro di prosciugamento e rarefazione, restituisce per intero le impurità e le eccedenze da cui si è separata» (*op. cit.*, pp. 17-18). L'espressione "colui che lascia tutto" e il suo senso è dalla De Luca mutuata da María Zambrano, *I beati*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 54.

² Così anche E. Canetti: "Molti filosofi sono la morte del Poeta" (*La tortura delle mosche*, Milano, Adelphi, 1993, p. 34).

azione della riflessione filosofica, correndo il rischio di staccarsi del tutto sia dalla poesia che dalla filosofia, producendo un insolito ibrido che dissecca entrambe. Osserva con acume la De Luca che — come Machado — la Zambrano è lontana, se non fieramente critica, della poesia pura e/o filosofeggiante:

Da questo María Zambrano rimane lontana, così come rimane lontana da quel pensare *proprio* della poesia che nella forma trova svolgimento. La sua riflessione non è volta ad individuare e descrivere un pensiero della poesia, quanto a riconnettere poesia e pensiero riattivando "l'impeto appassionato" che la poesia ha trattenuto per sé e di cui il pensiero è divenuto privo. Si tratta di ristabilire, in un lavoro che non è restauro, il tratto reciso di poesia e poesia è ciò non può accadere emancipando la poesia da se stessa fino a farla diventare mimetica alla filosofia. La poesia ha bisogno di conservare il proprio scarto rispetto alle forme acquisite del pensiero occidentale, senza che tale scarto sia segno di un'approssimazione e di un'insufficienza che non conosce evoluzione. E se evoluzione deve darsi, non è per raggiungere il *come* del pensiero ma perché vi sia *altro* pensiero, un pensiero che sia spazio di nascite³.

Qual è, allora, il nesso che va istituito — se un nesso deve sussistere — tra poesia e filosofia? E quale il linguaggio? E quali l'etica e l'estetica? Questi sono temi che affiorano e si stratificano nella poetica e nella poesia di Emily Dickinson, in una maniera assolutamente a-sistemica⁴. E questo è un bene, poiché siamo messi nelle migliori condizioni, per sfuggire ad ogni tipo di condizionamento e, quindi, poterci esporre a tutte le assonanze/dissonanze possibili e necessa-

³ P. De Luca, *op. cit.*, p. 18.

⁴ Sia concesso, sul tema, rinviare a *La stanza di Emily. La voce e il tempo*, Biella, Zigzagando, 2017.

rie, tra le quali quelle tra Emily e María Zambrano sono tra le più suggestive e produttive. Muoviamo qui le mosse dalla Zambrano per continuare, in realtà, il cammino di Emily; cammino che devieremo verso universi che ella non aveva sondato.

Facciamo scattare il primo passo da questa considerazione della Zambrano:

La metafora della visione intellettuale è stata finora la forma più decisiva e fondamentale della conoscenza, mentre il *cuore* è stata l'entità che più implacabilmente si è vista condannata all'esilio, quella che più rapidamente è stata espulsa dall'area visibile della vita colta⁵.

Secondo Colli, la dissociazione tra conoscenza razionale e cuore ha preso inizio con la crisi della tragedia⁶, entro il cui seno tra *pensare* e *sentire* sussisteva ancora un legame profondo ed enigmatico che, proprio per questo, era ricco di implicazioni conoscitive e di tensioni interne che si nutrivano nel grembo della vita, a cui non facevano mancare la loro cura, pur tra contraddizioni ricorrenti. Il punto di passaggio e, insieme, di svolta è segnato dalla filosofia di Platone, a partire da cui il cuore è stato sospeso dalla ragione, la quale ha oscurato del tutto la vita interiore e, con essa, la poesia⁷. E, tuttavia, la Zambrano nel rimarcare la sua distanza da Platone, lo mantiene come ineludibile punto di riferimento⁸.

⁵ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina, 1996, pp. 45-46.

⁶ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 13-14.

⁷ In un certo senso, il sospetto e l'avversione di Platone verso i moti e le passioni dell'anima si coronano compiutamente nel percorso che va dal cogito cartesiano al neopositivismo logico del Novecento, sul cui finire hanno ripreso nuova lena con le neuroscienze, in contesti di rimozione pervasiva delle emozioni e dei sentimenti ancora più preoccupanti. Sulla condanna platonica della poesia, si sofferma particolarmente María Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., pp. 29-31, 54-62, 68-79.

⁸ Sulla lettura della "doppiezza di Platone" fornita da M. Zambrano, cfr. P.

L'assunzione le serve per perseguire uno scopo precipuo: compiere il viaggio che Platone aveva invalidato, dirigendosi verso il tempo in cui: "Ci deve essere stato un momento iniziale in cui sentire e patire non erano separati"⁹. Trovare questo istante iniziale è possibile, se si indaga più a fondo il campo delle differenze specifiche e delle assonanze che, pur involontarie, permangono tra filosofia e poesia:

Qual era la differente maniera di possedere la cosa da cui non nasceva alcuna violenza filosofica? Qual era questo possesso dolce e inquieto che placa ma che non basta? Sappiamo che si chiamò poesia e forse ebbe anche altri nomi che il tempo avrà cancellato. Da allora il tempo si divise, solcato da due sentieri¹⁰.

Ancora:

Il filosofo vuole possedere la parola, diventarne il padrone. Il poeta ne è lo schiavo, si consacra e si consuma in essa. Si consuma per intero; fuori dalla parola non ha esistenza, né vuole averne. Vuole, vuole delirare, perché nel delirio la parola germoglia in tutta la sua purezza originaria. Bisogna pensare che il primo linguaggio fu una forma di delirio. Miracolo verificato nell'uomo, annuncio, nell'uomo, della parola. Verifica di fronte alla quale l'uomo, già poeta, non poté che dire: "Si faccia in me". Si faccia in

De Luca, *op. cit.*, pp. 19-22.

⁹ M. Zambrano, *I beati*, cit., p. 93. Sul tema, soccorrono ancora le osservazioni di Pina De Luca, *op. cit.*, pp. 23 ss. Della De Luca è ancora più decisivo *Il logos sensibile di María Zambrano*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2004. Si rimanda alle due opere appena citate della De Luca, anche per un pregnante scandaglio del "realismo spagnolo" (Unamuno su tutti), dal cui porto María Zambrano ha levato l'ancora. Della Zambrano corre qui obbligo, perlomeno, richiamare *Unamuno*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

¹⁰ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 32.

me la parola e che io non sia altro che la sua sede, il suo veicolo. Il poeta è consacrato alla parola; il suo unico fare è questo farsi in lui. Perciò il poeta non prende alcuna decisione e anche per questo è irresponsabile. [...] Non sa quel che dice¹¹.

L'uomo nasce *poeta* e i suoi primi linguaggi sono *poetici*¹². Neppure la divisione del tempo in due sentieri ha potuto scalfire la luce della poesia e ridurne al silenzio la voce. Ne ha acuitizzato i tormenti, le irresolutezze e le "crisi di identità": questo sì. La memoria del linguaggio poetico non è mai morta del tutto: qualche volta si è assopita e altre è stata tradita. Sovente, se non sempre, i linguaggi del potere l'hanno offesa e umiliata, se non reclusa in spazi alienanti e tempi coatti. Il linguaggio della poesia ci pone di fronte alla nostra *illimitata povertà*, non per far risplendere, per contrasto, la sua straordinaria ricchezza: il poeta ci dice Emily, è ignaro della sua parte, al punto di essere per sé un *tesoro* inviolabile al tempo¹³. È vero: il poeta non sa quel che dice. Ma non lo sa, perché non è lui a *dire* la poesia: piuttosto, è *detto* dalla poesia. Dichiara la sua responsabilità non di fronte al suo essere poeta che, di per sé, non può elevarlo al linguaggio straordinario. Non esiste un'equazione tra poeta e linguaggio poetico. Non è nel poeta che esiste e vive la poesia, ma nel linguaggio poetico che si fa vita e soffre, gioisce e si dispera, inabissa ed eleva. La poesia è il linguaggio straordinario della meraviglia e della scoperta,

¹¹ *Ibidem*, p. 54.

¹² Dobbiamo a G. Vico una rigorosa articolazione di questo discorso, di cui un'eco avvertiamo nelle parole della Zambrano, su cui fra poco ritorneremo. Sul punto, si rinvia ad A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza Nuova" di G. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996, pp. 23-26.

¹³ Si rileggano, in questa luce, i versi della *Poesia 448*, in E. Dickinson (cura di M. Guidacci), Milano, Fabbri Editori, 1997. Sul punto, si veda A. Chiocchi, *La stanza di Emily*, cit.

dell'innamoramento e del dolore, dell'empatia con i sentimenti e il loro esistere dialogante. Non tutti i poeti hanno in dote queste qualità e molti di loro, anzi, le qualificano in negativo. È vero: il poeta è *consacrato* alla parola, ma di essa non è schiavo, anche perché la parola poetica è ben al di là della parola ordinaria. Il poeta come non può essere schiavo della parola ordinaria, così non può essere soggiogato dalla parola poetica. Il linguaggio poetico è la quintessenza della rivolta contro tutte le catene linguistiche. Non vi può essere una po-etica del linguaggio, se la poesia rimane schiava della parola. L'astuzia della filosofia — che si pensa e pone come sovrana della parola — sta anche nella conseguenza indubitabile e inevitabile di rendere, così, il poeta prigioniero della parola, dissolvendo ogni sua responsabilità verso la poesia. In tali condizioni, la po-etica del linguaggio si smaterializza come un'ombra evanescente e arrochisce fino a diventare suono e segno inarticolati. La formidabile leva che ci consegna Emily ci consente di sollevare la poesia contro il dominio del linguaggio filosofico e, contemporaneamente, avversare i clichés delle teoriche e retoriche poetiche. Una poesia schiava della parola è pericolosamente assonante e consonante con la signoria della filosofia, poiché non ha più memoria del suo potere creativo e performativo: si lascia dire, anziché dire in proprio. Il poeta deve essere sempre *irresponsabile* verso se stesso, in quanto poeta; ma sempre *responsabile* verso la poesia, in quanto poesia. Nel farsi e nello scorrere di questa assunzione di responsabilità, si forgia la po-etica del linguaggio come responsabilità nei confronti del mondo e dei viventi: per la loro libertà e felicità. Cercando di dire meglio: la poesia non è responsabile della libertà e della felicità del mondo e dei viventi, ma è all'interno della ricerca di questa libertà e felicità che può e deve piantarsi come uno dei semi ingravidanti del tempo. Rimanendone fuori, muore o, al massimo, si spaccia come arte pura.

Se quanto precede ha un senso veritiero, il filosofo non può sfuggire al tempo e nella fuga costruire il suo essere assolutamente libero; al contrario, nella fuga, rompe la co-

munione col mondo e con i viventi. È nel tempo, assumendone la responsabilità e cogliendone le infinite aperture, che il filosofo ritorna umano al pari degli altri umani, ricongiungendosi con loro e convivendo con tutte le specie viventi: nel tempo, egli non perde la sua individualità, ma la arricchisce e la moltiplica esponenzialmente, dando luogo a nuove forme socio-umane e a nuovi linguaggi¹⁴.

¹⁴ Come si sarà sicuramente intuito, si diverge qui dal percorso tracciato dalla Zambrano: “E allora [il filosofo] si guarda intorno, diffidente, e comincia a pensare. Pensa, in effetti. E dal pensare si produce il suo essere; il suo nome individuale e unico, il suo essere imperscrutabile. Conquistato dal proprio sforzo, viene alla luce ciò che egli chiama *essere*: il suo essere. Scopre allora il filosofo — nel frattempo lo è divenuto — che è stato meglio così. Se la voce fosse risuonata per sottrarlo alla processione delle creature anonime, dandogli nome e liberandolo dalla comune corrente temporale, che tutti allo stesso modo abbraccia, se questo miracolo fosse davvero avvenuto, come egli in quel tempo aveva sperato, in tal caso l’essere, il suo essere, non sarebbe stato così completamente suo. Sarebbe stato sì individuale, esclusivo, ma pur sempre ricevuto, estraneo, in un certo senso imposto. Adesso, invece, con l’essere che egli inaugura facendone mostra, che è il solo a possedere in quanto è stato il solo ad averlo scoperto, si sente davvero in possesso di sé, si sente, in verità, creatura unica, individuo. Sente che ha un nome e che è finalmente riuscito, separandosi dalla processione anonima, a fermare il sole, ossia ad evadere dalla comune misura temporale. È sfuggito al tempo: ha rotto la catena che lo faceva camminare insieme alle altre creature: uomini, luci e d ombre” (*op. cit.*, p. 106). La Zambrano definisce acutamente questo atteggiamento: “Un esclusivismo ontologico, alquanto irritante”, salvo dichiararlo immediatamente “degno di molto rispetto” (*ibidem*). Per la Zambrano, è chiaro che qui l’uomo-filosofo si è fatto Dio, creando da solo se stesso e il mondo (*ibidem*). Guardando più a fondo, l’uomo-filosofo non ha solo inteso scegliere-attribuirsi il proprio nome, ma ha voluto nominare tutte le cose, attribuendo loro i nomi decisi dal suo intelletto raziocinante. È vero, come osserva la Zambrano, che: “Tutti, sperano un giorno di essere chiamati per nome, per il proprio nome che nessuno conosce; né loro stessi, né la madre terrena” (*ibidem*, p. 107). Ma i nomi non sono mai *nomi propri*: mai solo nostri e mai noi ne siamo i proprietari assoluti. I nomi non sono mai esclusività del linguaggio e

2. Po-etica, linguaggio e logos: intorno e oltre il paradosso platonico

Ricordiamo con Emily: il mondo e il tempo sono complessa pluralità e le parole hanno il dono della molteplicità dei significati viventi, del mistero e della scoperta: da qui il loro potere poetico ed espressivo. Solo così parole e linguaggio poetico, nel confermare la loro vita, generano altra vita.

della natalità; come mai è la libertà assoluta degli umani a deciderli e sceglierli. Nemmeno il Padre evocato dalla Zambrano si spinge a tanto: si arresta, subito dopo aver nominato il primo uomo e la prima donna. Come lascia libero il serpente, Adamo ed Eva nell'Eden, così lascia liberi tutti i padri e le madri nella scelta dei nomi. Che avviene sempre in un contesto sociale, simbolico, mitico, rituale e sentimentale che trascende l'individuo assoluto astratto, ma fa sempre i conti con individui sociali e umani contraddittoriamente irripetibili, ma accomunati e costretti sempre a fare i conti gli uni con gli altri, con il presente e il passato delle loro storie di vita. Purtroppo, gli umani e i viventi sono stati, per lo più, ingabbiati nei loro nomi, perdendo progressivamente e irreparabilmente la loro vita. Diversamente dalla filosofia ricorrente, la poesia — non quella ricorrente — ha cercato di sottrarsi a questa deriva ontologica. È, peraltro, vero che alla Zambrano non sfugge lo scacco a cui l'ontologia narcisistico-proprietaria è destinata: "Da sé non si giunge a nulla. Non solo non è possibile possedersi, ma neppure si può possedere alcunché, per piccola, minuscola che sia la sua esistenza. In ciascuna misera creatura c'è il mistero del suo essere e quello della creazione intera: come possederli allora? In verità, colui il quale riuscirà a penetrare totalmente nell'esistenza della più misera creatura del mondo sarà penetrato in tutto il mondo. Ma questo è impossibile, come è impossibile possedere se stessi" (*ibidem*, p. 111). Più che rispettata, allora, questa ontologia va temuta e messa in questione, per una progressiva e compiuta presa di distanza. Ricominciare, dunque, dalle forme di vita e dalla loro poetica e, nel contempo, sviluppare una sana critica delle filosofie ed ermeneutiche entro cui le stesse forme di vita sono state costrette: ecco, in breve, il punto di riavvio. Di tutto ciò si tenterà di dire qualcosa nell'ultimo paragrafo.

Quella vita da cui sono stati creati e a cui ritornano, per rigenerarsi e rigenerarla. Con Emily, dobbiamo imparare a liberarci dalle catene del *logos*; con la Zambrano, a scampare all'aridità delle forme pure, ricercando il cuore oscuro del *logos*¹⁵. Alcuna certezza di tempo e di spazio sopravvive e disegna le nuove rotte; eppure, tutte le rotte e le traversate del passato, proprio per questo, non sono mai perdute: si rinnovano, immergendosi nel pericolo e solcando le metamorfosi a cui sono obbligate, non potendo scansare le responsabilità a cui sono chiamate e di cui devono prendersi cura. Per molti versi, Nietzsche colpisce nel segno: il pericolo dell'*inesplorato* ci unisce agli audaci, dediti a *cercare* e *tentare*¹⁶. In Emily reperiamo non la semplice *attrazione* per l'*inesplorato*, ma *l'amore* per il pericolo¹⁷. L'esplorazione del pericolo, per lei, avviene anche senza amici. Non è vero, però, che sia rimasta sola. La sua vita non è separabile dalla poesia e la sua poesia ha continuato ad esplorare il pericolo, anche dopo la sua morte. La morte non ha stroncato la sua

¹⁵ Su questo luogo centrale e problematico della grande lezione della Zambrano ritorneremo.

¹⁶ “Ma Zarathustra era amico di tutti coloro che compiono lunghi viaggi e non sanno vivere senza pericolo. E guarda! Alla fine ascoltando gli si sciolse anche la lingua, e il ghiaccio del suo cuore si spezzò: — allora cominciò a parlare così:

a voi, audaci nel cercare e nel tentare e a chi mai si imbarcò con accorte vele su terribili mari. —

a voi ebbri di enigmi, amanti di ogni luce crepuscolare, la cui anima è attratta da flauti verso ogni voragine dell'io:

— e poiché voi non volete seguire con mano codarda un filo; e dove potete *indovinare* odiate *dischiudere*, —

a voi soli racconto *l'enigma* che *vidi*, — la visione del più solitario” (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere 1870-1895*, 2 Voll., II, Roma, Newton Compton, 1993, p. 313).

¹⁷ Si rilegga, in questa prospettiva, la lettera del 1850 ad Abiah Root, su cui ci siamo soffermati in *Solitudine del tempo ed estasi della voce. Dall'arbitrio originario a Emily Dickinson e oltre*, Biella, Zigzagando, 2017, p. 18 e nota n. 45.

poesia, ma le ha conquistato un numero sterminato di amici: la sua audacia continua ad accompagnarci e guidarci nell'inesplorato. Gli amici ci sono anche quando sembra che non vi siano: essi sopravvengono, per affiancarci nel nostro cammino nell'ignoto o per continuarlo dopo di noi. Lo stesso *continuare* è qui una forma dell'*affiancare*. La visione del *più solitario*, regalataci da Zarathustra, in Emily, è viaggio della po-etica del linguaggio che sprigiona in sé e da sé la cura e l'amore per il vivente, al di là dei gradi di recezione e partecipazione immediati. Se il poeta è detto dalla poesia e questa lo rende inviolabile al tempo, la po-etica del linguaggio è l'architettura in divenire di questa inviolabilità.

Quale il rapporto, allora, tra po-etica del linguaggio e logos? Per la grande María Zambrano, il logos deve *farsi carico* delle viscere, per le quali deve costituire l'*alveo* del senso¹⁸. Il sapere poetico, consequenzialmente, deve essere un *sapere dell'anima*¹⁹. Chiediamoci: si dà un sapere dell'anima? E se sì, in che termini?

Partiamo da un passo del *Convivio*: "Amor che nella mente mi ragiona"²⁰. Con Dante, possiamo dire che l'amore ha

¹⁸ M. Zambrano, *Dell'Aurora*, Genova, Marietti, 2000, p. 145.

¹⁹ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina, 1996.

²⁰ Dante: *Convivio*, III, III, 13; *Purgatorio*, canto II, 112. Come è noto, nel *Purgatorio* (canto II), Dante riporta il primo verso della canzone musicata da Casella, commentata nel III Trattato del *Convivio*, in cui si parla della "donna gentile" (la Filosofia) e si espongono i concetti di *amore* e di *mente*. Riportiamo i primi 18 versi della *Canzone seconda*, con cui prende inizio il *Trattato Terzo*: "Amor che ne la mente mi ragiona / de la mia donna disiosamente, / move cose di lei meco sovente, / che lo 'ntelletto sov'esse disvia / Lo suo parlar sì dolcemente sona, / che l'anima ch'ascolta e che lo sente / dice: «Oh me lassa! Ch'io non son possente / di dir quel ch'odo de la donna mia!» / E certo e' mi conviene lasciare in pria, / s'io vo' trattar di quel ch'odo di lei, / ciò che lo mio intelletto non comprende; / e di quel che s'intende / gran parte, perché dirlo non savrei. / Però se le mie rime avran difetto / ch'enteran ne la loda di costei, / di ciò si biasmi il debole intelletto / e 'l parlar nostro, che non ha valore / di ritrar tutto ciò che dice Amore" (*Il Convivio*, in Dante, *Opere minori*, tomo I, parte II, a cura di C. Vasoli e

una ragione; ma non è un sapere. È Platone, come ricorda a più riprese la Zambrano, che fa dell'amore un sapere sublimato filosoficamente²¹. Ed è in virtù di questo sapere che egli, con coerenza, condanna la poesia e la espelle dalla comunità della *polis*. Come si vede, María Zambrano si muove su un terreno minato: contemporaneamente, dentro e fuori il *logos*, a favore e contro l'ordine ontologico e simbolico del mondo. Nel suo essere dentro/fuori e pro/contro, si appella ad Antigone, per una giustizia del cuore, del sangue e dei sentimenti che il *logos* e la *polis* mortificano, se non estinguono. Perciò, per la Zambrano, Antigone non poteva morire e mai morirà²². Antigone qui impedisce la chiusura della circolarità del *logos* e della *polis*. Si colloca a questo tornante la profondità e genialità della mossa della Zambrano: ad una polarità, ci restituisce vive le forme apparentemente morte; all'altra, ci mostra l'agonia di quelle ritenute trionfanti, in ossequio al terribile dispiegarsi del loro potere. Antigone si ribella al *logos* della *polis*, ancor prima che la filosofia logicizzi per intero l'universo simbolico e politico e i mondi del cuore e dell'anima. Ma la Zambrano, con tutta la sua genialità e ricchezza interiore, non può emulare Antigone. Mentre Antigone fa uso del suo *stare dentro per uscire fuori*, la Zambrano nel *dentro* non riesce e non può trovare le chiavi del *fuori*. È proprio il sapere che frena l'anima che in esso non può trovare dimora accogliente. Nel sapere, l'anima rimane senza patria: è in esilio. In Emily, invece, l'esilio è la *patria*, perché l'ordine imperante non è

D. De Robertis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, p. 73).

²⁰ Con riguardo a Cavalcanti e Dante, il tema è stato messo a fuoco con finezza da Maria Corti, *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1987. Conviene anche ricordare il grande Epicuro, per il quale l'ora del filosofare non è separabile dall'ora dell'essere felici, costituendone, anzi, il fulcro (*Lettera a Meneceo*, in *Lettera sulla felicità*, Milano, BUR, 1987).

²¹ Sul punto, cfr. in particolare P. De Luca, *Introduzione* a M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit.; Id., *Il logos sensibile di María Zambrano*, cit.

²² M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, Milano, SE, 2014.

ricosciuto in alcuna delle sue giunture, soprattutto nelle sue dimensioni etico-sentimentali²³. Balzando fuori da questi argini, la sua po-etica del linguaggio è sempre in cammino e nella sua rivolta parla ininterrottamente di amore e libertà: libertà dell'amore e amore per la libertà.

Per Platone e il logos, il poeta è un *mentitore* e *corruttore* delle coscienze²⁴. Alla critica platonica non sfugge che il lin-

²³ Si veda, in particolare, Emily Dickinson, *Poesia 1010*, in *Poesie* (cura Guidacci), cit. Sull'argomento, si rinvia a *Solitudine del tempo ed estasi della voce*, cit., p. 43 e nota 111.

²⁴ Cfr., in particolare, *Repubblica*, Libri II, III e X. La condanna platonica ha, comunque, precedenti vicini e remoti che vanno da Socrate ad Eraclito e Senofane. Come è stato da lungo tempo e autorevolmente sostenuto, Platone intende sferzare, interrompere e cancellare il monopolio dell'epica (a partire da quella omerica) sull'organizzazione della vita comunitaria, culturale e politica, grazie al controllo delle leve della formazione ed educazione dei cittadini: cfr., su tutti, W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1978; E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà da Omero a Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1983. Ricordiamo che la prima sferzante critica inoltrata da Platone all'arte poetica è articolata nel dialogo *Ione*, Milano, Bompiani, 2001. Nella preziosa e densa introduzione al dialogo (*Per una rilettura e una corretta interpretazione del dialogo «Ione»*), Giovanni Reale reperisce in esso il primo e organico manifesto del rovesciamento della modalità *poetico-mimetica* di pensare, parlare, comunicare e socializzare. Jager si spinge ancora più in là: per lui, Platone non intende semplicemente rovesciare i paradigmi preesistenti; ancora più al fondo, sostiene che l'obiettivo perseguito da Platone sia quello di proporsi come il rinnovatore dell'intero edificio della *paideia greca* (op. cit., pp. 363-395). Sullo *Ione* platonico, pregevoli considerazioni si trovano anche in P. Del Soldà, *Verità della poesia e ispirazione divina nello Ione di Platone*, in "Dialeghesthai. Rivista telematica", anno XI, 20 dicembre 2009; nel saggio, Del Soldà ricontestualizza il rapporto tra Platone e la poesia, oltre le dicotomie con cui il "dialogo" è stato solitamente interpretato. Grande rilievo ha anche H. G. Gadamer, *Platone e i poeti*, in *Studi platonici 1*, Genova, Marietti, 1998. Il grande filosofo tedesco sostiene, in particolare: "Probabilmente non c'è stato nessun altro filosofo che abbia negato così radicalmente all'arte la sua importanza e ne abbia contestato con assoluta la

guaggio poetico ha *valore normativo*, proprio perché ha sedimentato culture, tradizioni, modi e usi della parola e della scrittura, intorno cui si è andata stratificando la vita e la civiltà degli umani. Il grande Pericle, nel suo elogio della democrazia ateniese, riconosce ed esalta la *legge non scritta codificata dalla poesia*²⁵. La normatività della poesia, ancora più profondamente, va letta come *performatività* della ricerca della verità, della giustizia e della bellezza, tanto nel mondo esplorato e conosciuto, quanto nell'inesplorato verso cui ci sprona Zarathustra. Ed è soprattutto il carattere poetico-performativo della poesia che Platone teme: in quanto mera norma, era agevolmente rovesciabile o, almeno, derogabile da altre norme. Il non-normativo poetico che si codifica, incidendo la vita e la storia: ecco il demone che Platone intende ricacciare nel più profondo e oscuro dei silenzi della storia. Tuttavia, come riconoscono María Zambrano e Gadamer, il paradosso tra pensiero razionale e poesia in Platone permane, nonostante il primato dell'ontologia del *logos* al quale egli stesso finisce con l'aggrapparsi²⁶. Ad uscire dal

pretesa, per noi così ovvia, di essere la rivelazione della verità profonda e segreta"; il fatto paradossale, osserva Gadamer, è che l'"attacco alla sostanza portante dell'essenza greca e alla eredità della sua storia" non provenga da un "razionalista privo di senso artistico", ma da un "uomo la cui stessa opera si alimenta a energie poetiche, evoca incanti poetici, affascinando così i millenni" (*op. cit.*, p. 187). È, questo, il paradosso platonico su cui, come abbiamo visto, si è lungamente interrogata María Zambrano.

²⁵ Cfr. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 368. Per quello che riguarda il rapporto, non certo idilliaco, tra la *polis* e la democrazia, per un primo inquadramento, si rinvia a L. Canfora, *La democrazia di Pericle. I volti del potere*, Roma-Bari, Laterza, 2012; M. A. Levi, *Pericle e la democrazia ateniese*, Milano, Rusconi, 1996; C. Mossé, *Pericle. L'inventore della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2009; D. Musti, *Demokratia. Origine di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

²⁶ Sul paradosso, cfr. P. Del Soldà, *Il demone della politica. Rileggendo Platone: dialogo, felicità, giustizia*, Milano, Apogeo Editore, 2007. Una lettura di Platone oltre il "paradosso" è fornita da Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1990 che analizza Platone (e l'intera filosofia occidentale) *nonostante* Platone (appuntamento).

paradosso sono Antigone ed Emily. La stessa Zambrano ha la soluzione a portata di mano, ma non ne è consapevole: Antigone non muore, proprio perché — come coglie la Zambrano — è animata dall'amore ed emette "quella luce che solo nel cuore, che solo per mezzo del cuore, si accende. [...] l'amore è l'elemento, per così dire, della trascendenza umana: originariamente fecondo, quindi, se persiste, creatore. Creatore di vita, di luce, di coscienza"²⁷. Da vittima sacrificale, proprio perché animata dalla passione umana dell'amore, Antigone si trasforma in sorgente di vita eterna: la Zambrano non afferra la portata dirimpante di questa verità, pur essendo stata lei a scoprirla. Antigone non è più prigioniera del *logos*: ne è uscita fuori; non gli è nemmeno contro: ne ha ravvisato ed esperito la miseria e la crudeltà estreme. Ella scavalca il *logos*: vive in un altrove intimo all'esistenza e al mondo, dal quale racconta e vive *altro*. La Zambrano ben comprende che la contraddizione tra cuore e anima (da una parte) e ragione (dall'altra) non permea di sé semplicemente la filosofia platonica, ma accompagna l'intera storia della cultura occidentale, nel cui solco è, nondimeno, coltivata la speranza per una *nuova legge* — quella di Antigone —: "Si direbbe, infatti, che la radice stessa dell'occidente sia la speranza della Nuova Legge, che non è soltanto l'intimo motore di ogni sacrificio ma si costruisce in passione che presiede alla storia"²⁸.

La violenza del *logos* tenta di sradicare questa passione e, con essa, la sua storia generativa. Mentre Antigone coltiva ed esalta la storia della passione, il *logos* organizza le fortificazioni della storia del potere e i suoi dispositivi normativi e coercitivi. La Zambrano, seguendo Antigone, è lì lì per staccarsi dalle normazioni e coercizioni del *logos*, ma si arresta proprio sul punto dell'oltrepassamento definitivo²⁹.

²⁷ M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 14.

²⁹ È necessario qui ricordare che Antigone è per metà figura mitico-tragica e per metà creatura storica vivente. Per la Zambrano, Antigone incarna anche una donna vera: sua sorella Araceli che, a seguito delle sevizie naziste,

Per parte sua, Emily è stata sempre nell'altrove intimo della passione e dell'amore: per lei, la storia è sempre vita dell'estasi che non si arrende al dolore e alle ingiustizie del tempo³⁰. Nel compiere questa scelta, non ha avuto bisogno di alcuna riflessione filosofica: con la sua poetica, senza nemmeno saperlo, ha sempre felicemente e agilmente aggirato la filosofia e le sue astrazioni mutilanti. Le questioni della verità, del narrare, del dire, del conoscere e della giustizia non sono riducibili alla *questione del sapere*; nemmeno se si invoca il *sapere dell'anima*, come fa María Zambrano. Attribuire all'anima un sapere non può far valicare la soglia della scelta dilemmatica tra filosofia e poesia. Entrambe queste polarità finiscono col prevedere che la verità sia detenuta/manipolata dall'*esperto*: il poeta o il filosofo; oppure il poeta filosofo e/o il filosofo/poeta). Ma tutte queste figure possono, in potenza e in atto, dire il falso, proprio perché in grado di nascondere e manipolare la verità, a loro piacimento³¹. Il problema, dunque, non è mediare tra filosofia e poe-

vive come sepolta viva; mentre María è sua sorella Ismene. A rivelarlo è la stessa Zambrano, in *Delirio y destino*, pubblicato in Spagna solo nel 1989 (cfr. Laura Carchidi, «La tumba de Antígona». *María Zambrano e la figura del conflitto e della grazia*, AISPI, Actas XXII (2004), Centro Virtual Cervantes, p. 70). Ci dice ancora la Carchidi: "Rileggendo le ultime pagine di *Delirio y destino* si ripercorrono le tappe cruciali della vita della Zambrano, quando si trovò da sola con la sorella, subito dopo il funerale della madre. Apprendiamo che aveva cominciato a chiamarla Antigone, durante tutto quel tempo in cui il destino le aveva separate, tenendo lontano lei dal luogo della tragedia, mentre sua sorella — Antigone — la affrontava. Cominciò a chiamarla così nella sua angoscia, perché da innocente sopportava la storia e perché, nata per l'amore, la stava divorando la pietà. Zambrano sentiva di aver vissuto e di vivere la storia nella speranza senza ambizione; mentre la sorella aveva vissuto anche senza speranza, solo per pietà, quando si trovava nel campo di concentramento" (*op. cit.*, pp. 70-71).

³⁰ Si rinvia ancora a *Solitudine del tempo ed estasi della voce*, cit.

³¹ Sul punto, sono decisive e illuminanti le osservazioni di P. Soldà, *Verità della poesia e ispirazione divina ...*, cit. Con acume, Soldà individua le debolezze mistificanti della conoscenza dei poeti e del sapere dei filosofi. Ciò

sia, cercando di trovare un punto di intersezione generativo. Piuttosto, l'urgenza ha un carattere bidirezionale: 1) agire contro le menzogne filosofiche che asseverano se stesse, smentendo ogni altra argomentazione; 2) svelare gli inganni poetici ed il loro presunto magnetismo divinatorio³². Prima di poter pensare ad una mediazione possibile, è necessario demolire l'impostura dei paradigmi della filosofia e le pretese di verità divina avanzate dalla poesia. I poeti e i filosofi veri devono superare i loro specialismi segreganti, discriminanti e misterici, per partecipare, in piena libertà, a quest'opera di distruzione/costruzione. A María Zambrano va riconosciuto l'enorme merito di aver, in campo filosofico e poetico, generosamente proceduto in questa prospettiva, pur senza approssimare la via di uscita dal dilemma. La sua, comunque, resta per noi una grande e ineludibile lezione, anche in nome di Antigone e della sorella Araceli. Nel non morire, Antigone contraddice il mito e la genealogia del tempo³³. Ma contraddice pure l'ontologia narcisistica dell'essere, proprietaria della vita e della morte. Ed è in questo doppio movimento che sta la grandezza indelebile di María Zambrano.

3. L'innocenza, lo stare, l'amare e le perversioni delle virtù

Contraddire il mito e il tempo, nella sua sostanza più veramente, significa venire fuori dal mondo, per rientrarvi dalle porte più segrete e frementi, di cui si avverte il cigolio. È come togliere le grate al tempo: uscendone ed entrandovi

fatto, poi muove alla ricerca di sentieri platonici (già nello *Ione*) non irrigiditi nella contrapposizione frontale filosofia/poesia.

³² Il vero sapere, ci ricorda Soldà, non rientra negli ambiti angusti — complementari e simmetrici — della *techne* e dell'*episteme* e, quindi, gli esperti possono esserne i manipolatori, non già i legittimi detentori (*op. ult. cit.*). Dunque, meno che mai, gli esperti possono essere i titolari della definizione della verità.

³³ Cfr. ancora a L. Carchidi, *op. cit.*, p. 72.

con azione simultanea, per riascoltarne/ascoltarne finalmente la voce. Saltano tutte le proibizioni della scrittura e della parola e, con esse, i veti (scritti e non scritti) del *logos* si sbriciolano. Le proibizioni e i veti non riguardano soltanto i desideri più nascosti e la felicità agognata, ma soprattutto il dolore che finisce con l'aver paura di sé e si accanisce nel trasformare il mondo in una tomba. Tutto rimane con le emozioni ricacciate in gola, privo di linguaggio e parole. Ma il linguaggio della proibizione e l'etica dell'interdizione non distruggono semplicemente la poesia; inaridiscono e rendono sterile la vita in tutte le sue forme ed espressioni. Rimando impigliate in queste reti di sbarramento, la scrittura e la lettura poetiche non possono che ambire a *resuscitare il male*: di ciò Kafka e Dostoevskij costituiscono l'esempio maestoso. Più che scuotere moralmente il mondo non possono. E la grande Ingeborg Bachmann è il riepilogo e, insieme, lo sviluppo conclusivo di questa nobile tradizione.

Diverso è il caso di Clarice Lispector che effettua una sorta di dirottamento: dal male, sposta l'attenzione sull'abiezione³⁴. Nel suo ridislocamento, la Lispector penetra i segreti e i vizi della morale, dissezionandola. Emblematico è il caso di *Miss Algrave*, vergine dattilografa londinese, reclusa nella sua morale perbenista³⁵. Ebbene, Miss Algrave rifuggi-

³⁴ Su Clarice Lispector, sul tema e secondo piani di ricognizione non convergenti, si vedano: Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore*, Milano, Spirali, 1981; Paola Bono, *Nascere all'inferno*, in Laura Borghi e Rita Svandrlik (a cura di), *S/Oggetti immaginari. Letterature comparate al femminile*, Urbino, Quattro Venti, 1996. Sull'immondo e l'abietto, fondamentale è il contributo di Hélène Cixous, di cui si segnala qui: *Tre passi sulla scala della scrittura* (a cura di Silvana Carotenuto), Roma, Bulzoni, 2002; Hélène Cixous e J. Derrida, *La lingua che verrà*, Roma, Meltemi, 2008. Sulla Cixous, in prima approssimazione, si veda: J. Derrida, *Hélène Cixous, per la vita*, Genova, Marietti, 2012; Paola Bono (a cura di), *Scritture del corpo*, Roma, Luca Sossella Editore, 200; Monica Fiorini, *H. C. Libera viaggiatrice dei margini*, Firenze, Alinea Editrice, 2003.

³⁵ Clarice Lispector, *Miss Algrave*, in *La passione del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 9-19. Della Lispector si veda anche: *Legami familiari*, Mila-

va il semplice tocco di un uomo e aborrisce la semplice vista di ogni effusione sentimentale e amorosa. Una sera di luna piena, un abitante di Saturno di nome Ixtlan le fa visita nella sua stanza e la conduce lungo i sentieri dell'amore. Quando va via, le promette che sarebbe tornato l'anno successivo, alla ricorrenza della luna piena. Struggendosi d'amore, nell'attesa di Ixtlan, Miss Algrave non riesce più a fare a meno dei frutti dell'amore appena scoperti. Si licenzia dal lavoro e si prostituisce, portandosi a casa ogni sera un cliente. Ella confida ciecamente che Ixtlan l'avrebbe capita e perdonata. Ora, il comportamento e le scelte di Miss Algrave ci pongono di fronte a un paradosso che è tale solo come enunciato linguistico, non già come forma incarnata di vita. Ci dobbiamo qui chiedere, se l'immoralità più profonda non stia proprio nel moralismo più sfrenato e se non sia proprio il moralismo, in quanto faccia abietta dell'utilitarismo, una delle radici più velenose della prostituzione della vita. Ancora più paradigmatico è il caso di Xavier, Carmen e Beatriz³⁶. Xavier convive con Carmen e Beatriz e ogni sera, al ritorno dal lavoro, ha un rapporto sessuale con una delle due o con tutte e due insieme. Le due donne hanno anche una relazione tra di loro e, a volte, davanti agli occhi di Xavier che ne è affascinato. Xavier, però, per soddisfare i suoi appetiti sessuali, di giorno frequenta anche delle prostitute, in particolare una, la sua preferita. Un giorno Carmen e Beatriz scoprono delle tracce di rossetto sulla camicia di Xavier e, sentendosi tradite, elaborano il progetto di ammazzarlo. Così fanno: lo uccidono a pugnalate e, poi, di notte scavano in giardino una fossa, per seppellirlo. Risalgono in casa, ma poi

no, Feltrinelli, 1989; *La passione secondo G. H.*, Milano, Feltrinelli, 1991; *Un apprendistato o il libro dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1992. Interessanti, seppur discordanti, considerazioni su Clarice Lispector sono svolte da: Rosi Braidotti, *Soggetti nomadi*, Roma, Luca Sossella Editore, 2002; Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, cit.; Hélène Cixous, *L'approccio di Clarice Lispector*, in "DWF", n. 8, 1988; Luisa Muraro, *Commento alla passione secondo G. H.*, in "DWF", n. 5-6, 1988.

³⁶ C. Lispector, *Il Corpo*, in *La passione del corpo*, cit., pp. 21-30.

ritornano in giardino e piantano sulla tomba di Xavier una piantina di rose rosse che, ben presto, attecchì e fiorì. Dopo qualche giorno, il segretario di Xavier, insospettito per l'assenza del padrone, va dalle donne e chiede di Xavier: Carmen e Beatriz gli rispondono che era andato a Montevideo per affari. Il segretario fece mostra di credere alle loro parole, ma la settimana successiva, perdurando l'assenza di Xavier, si recò alla polizia che, seppur con ritrosia, decise di procedere ad una perquisizione nella casa di Xavier, di cui non fu trovata traccia. Carmen, all'improvviso, rivela che Xavier è in giardino e Beatriz indica la fossa fiorita dove l'avevano sepolto. Uno dei poliziotti osserva che bisognava procedere all'arresto delle due donne; Carmen chiede che, però, avrebbe preferito che fossero state rinchiusse nella stessa cella. Interviene un secondo poliziotto che contraddice il primo e osserva che la cosa migliore da farsi era quella di passare sotto silenzio il fatto, per evitare scandali e chiacchiere, non senza aver intimato alle due donne di fare le valigie e trasferirsi per sempre a Montevideo. E così fu. In tutta la storia di Xavier, Carmen e Beatriz, tra verità ed etica si delinea una continua e irreparabile frattura, sostenuta dalla pseudo-morale dell'utile che si alimenta di legami fittizi, basati sulla reciprocità dell'ipocrisia e della convenienza. I tre protagonisti attivano ed applicano con rigore questa pseudo-morale che, morto Xavier, viene resuscitata e valorizzata dai custodi dell'ordine e della legge. La pseudo-morale si sfalda, allorché il cadavere di Xavier spezza il circolo dell'inganno nel seno del quale tutti erano complici. Xavier, con il suo tradimento, aveva preteso di allargarne all'esterno l'ambito di influenza, senza alcuna negoziazione interna, facendone crollare il pilone di sostegno e le relazioni di potere su cui si reggeva. Ma l'inganno del circolo viene ristabilito dai poliziotti che al fantasma di Xavier sostituiscono l'autorità della legge che non punisce, ma istituzionalizza ed esalta l'impostura e l'abiezione. Ed è proprio l'istituzionalizzazione dell'impostura e dell'abiezione che, nel racconto, manovra morti e vivi: fa a meno di loro, rendendo i morti spettri viventi e trasformando i vivi in morti che respirano.

Dice la Lispector, nel "chiarimento" con cui chiude il libro di cui stiamo parlando: "Una persona che ha letto i miei racconti ha detto che non erano letteratura, ma spazzatura. Sono d'accordo. Ma c'è un momento per ogni cosa. C'è anche l'ora dei rifiuti. Questo libro è un po' triste perché ho scoperto, come una bambina ingenua, che questo è un mondo orrendo"³⁷. Le affermazioni della Lispector sono meno perentorie di quanto possa apparire; anzi, la perentorietà fa cadere il velo che protegge l'orrore, disvelandolo ancora più compiutamente. La perentorietà vera, in Clarice Lispector, è l'*innocenza* con cui l'orrore viene affrontato e denudato. Un'innocenza da bambini che non è il rifugio entro cui la scrittrice si trincerava, per non affrontare il mondo, ritraendosi. La scrittura e la parola che rivelano l'abiezione, ispezionandola spietatamente, hanno il carattere dell'ingenuità, a cui ci restituiscono. Al cospetto dell'abietto, si meravigliano, consentendo allo stupore di riscoprire l'ingenuità perduta, in cui è sempre possibile rituffarsi. L'osceno e l'abietto non costituiscono una mera negazione dell'umano; piuttosto, ne materializzano la faccia oscura e terribile che, col moralismo, rimuoviamo, oppure mettiamo a tacere. La violenza silenziosa del moralismo non sempre si sporca le mani di sangue, ma sempre prostituisce la vita, ben più dell'orrore che la popola, perché *distanzia* e *dissolve* la realtà e la verità. Come se il disumano fosse il contrassegno esclusivo delle figure abiette che attraversano e abitano la vita; e non, invece, una proprietà che alligna nelle profondità stesse del cuore, dell'anima e della mente dell'umanità. Il disumano non deresponsabilizza l'umano, visto che ne è la cifra dolorosa e inquietante: da esso non è possibile distanziarsi e nemmeno si può dissolverlo, se veramente vogliamo uscire dal circolo delle finzioni, degli inganni, delle ipocrisie e della ferocia, nel cui vortice il mondo frequentemente finisce prigioniero. Clarice Lispector ci accompagna lungo questo tormentato, ma energico cammino ristoratore.

Il male e l'orrore non sono forme del vivere senza senso;

³⁷ *Chiarimento*, in *La passione del corpo*, cit., p. 94.

ma il rovescio del senso del vivere, occupato dall'interno e da lì presidiato ed evacuato. Insensatezza, senso e linguaggio dell'orrore non sono separabili da insensatezza, senso e linguaggio della vita; non foss'altro per il fatto che l'orrore stesso ha una genealogia ben piantata nel vivere. Insensatezza e orrore non sono incidenti di percorso, anomalie del movimento della normalità del vivere. Anzi, più il vivere si normalizza e viene normalizzato, più precipitiamo nell'orrore. Il bene, la rettitudine e le virtù sono macchiati dall'orrore e, a loro volta, lo maculano. Dobbiamo sempre tenere ben presente il monito di Zarathustra:

Tutti i segreti del vostro fondo devono venire alla luce; quando giacerete al sole sconvolti e squarciati, anche la vostra menzogna si separerà dalla vostra verità.

Giacché questa è la vostra verità: siete troppo *puliti* per il sudiciume delle parole: vendetta, castigo, mercede, ricompensa.

Voi amate la vostra virtù, come la madre il figlio; ma quando mai si udì che la madre volesse essere pagata per il suo amore?

È la cosa a voi più cara, la vostra virtù. In voi è la smania dell'anello: raggiungere se stesso; per questo si sforza e s'incurva ogni anello.

E come la stella che si spegna è ogni opera della vostra virtù: la sua luce resta in viaggio e continuerà a camminare — quando cesserà d'essere in viaggio?

Così la luce della vostra virtù sia voi stessi e non qualcosa di estraneo, non una pelle, un involucro: questa è la verità del fondo della vostra anima, o virtuosi! —

Ma ci sono certuni per cui la virtù è spasimo sotto un frusta: e voi avete prestato fin troppo orecchio alle loro grida!

E ci sono altri che chiamano virtù il marcire dei loro vizi, e quando il loro odio e la loro gelosia esalano

l'ultimo respiro, la loro «giustizia» si sveglia e si strofina gli occhi assonnati.

E ci sono altri trascinati che sono trascinati dai loro demoni. Ma quanto più sprofondano, tanto più acceso si fa il loro occhio e la brama e l'anelito verso il loro dio.

Ah, anche le grida di questi giunsero ai vostri orecchi, voi virtuosi: «Quel che io *non* sono, questo, questo mi è dio e virtù!».

E ci sono altri che somigliano a orologi a carica giornaliera e che sono stati appunto caricati: fanno tic tac e vogliono che si chiami il tic tac — virtù.

In verità, con costoro mi diverto: dove trovo simili orologi, li carico con il mio scherno, e devono anche ronzare!

E altri sono fieri del loro pugno di giustizia e per essa commettono delitti contro tutte le cose così che il mondo affoga nella loro ingiustizia.

Ah, come suona male in bocca a loro la parola «virtù!» e quando dicono «io sono giusto», suona sempre come: «io sono vendicato!».

Con la loro virtù vogliono cavare gli occhi ai loro nemici; e si elevano per abbassare altri.

E poi ci sono certuni che se ne stanno nella loro palude e così parlano dal canneto: «Virtù — è starsene tranquilli nella palude.

Noi non mordiamo nessuno e scansiamo chi vuol mordere; e di tutto abbiamo l'opinione che ci danno».

E poi ci sono certuni che amano i gesti e pensano: la virtù è una specie di gesto.

Le loro ginocchia adorano sempre, e le loro mani sono sempre levate in celebrazioni della virtù, ma il loro cuore non ne sa nulla.

E poi ci sono certuni che credono sia virtù dire: «La virtù è necessaria»; ma essi credono in fondo soltanto che la polizia sia necessaria.

E certuni, che non riescono a vedere nulla di alto

negli uomini, chiamano virtù il vedere troppo da vicino quanto è in loro di basso: così chiamano virtù il loro occhio maligno.

E alcuni vogliono essere edificati e raddrizzati e chiamano questo virtù; e altri vogliono essere rovesciati, e chiamano anche questo virtù.

E in tal modo credono quasi tutti fermamente di avere parte; o perlomeno ognuno vuole essere un conoscitore di «bene» e «male».

Ma Zarathustra non venne per dire a tutti questi mentitori e buffoni: «Che ne sapete *voi* di virtù! Che cosa *potreste* sapere di virtù!».

Venne bensì perché voi, amici, vi stancaste delle vecchie parole che avete appreso dai buffoni e dai mentitori:

Vi stancaste delle parole «mercede», «ricompensa», «castigo», «vendetta nella giustizia». —

Vi stancaste di dire: «Un'azione è buona se è altruistica».

Ah, amici miei! Che il vostro se stesso sia nell'azione come la madre nel figlio: questa sia la *vostra* parola sulla virtù³⁸.

Nietzsche delinea una fenomenologia accurata e disincantata delle perversioni delle virtù. Ma il disincanto esibito, in realtà, è un'apologia delle virtù vere, di cui egli celebra l'incanto e la luce. Diventa definitivamente chiaro che le virtù non possono essere *regole* di comportamento; tantomeno *imperativi* categorici, avvolti nelle cerchie delle reciprocità scambiate che, loro malgrado, finiscono con l'elevare i meccanismi disciplinatori delle equivalenze e delle simmetrie a legge imperante anche nella sfera delle relazioni sentimentali ed affettive. Si tratta — forse, non sarebbe nemmeno il caso di ricordarlo — dell'affermazione strisciante della legge del più forte e della subordinazione ai suoi voleri, fin dentro le sfere della soggettività e dell'intersoggettività. Le figure

³⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit. pp. 279-280.

della genuflessione delle virtù alla morale dominante sono varie e Nietzsche ce ne offre un'articolata tipologia. La virtù, ci rammenta Nietzsche, sta nell'azione come la madre nel figlio: il suo *stare* è un *amare*. Il desiderio indirizza l'azione e il mancante e, nello stesso tempo, si posiziona nello *stare del presente* e nello *stare dell'assente*: come la madre nel figlio, appunto. Ed è, così, che l'azione distacca la virtù da un comandamento, a cui non è più obbligata a rispondere³⁹. Nel comandamento, desiderio del mancante e mancanza del desiderio si equivalgono e l'azione etica assume i contorni impersonali di un obbligo, anziché essere una scelta libera, responsabile, gratuita e disinteressata: cioè, assolutamente *non strumentale*. Diversamente da quanto ritenuto da Ricoeur, l'azione è eticamente *buona* non *di fronte* o *per* gli Altri; l'azione è buona, prima di tutto, rispetto a se stessa, proprio per il suo non rispondere ad un *precetto*, ma ad un insondabile e insopprimibile *moto dell'anima*⁴⁰.

4. Soggetto morale, desiderio del mancante e potere delle parole

Vediamo, ora, di sviluppare in positivo il nostro discorso, proprio partendo dalla critica a Ricoeur. Il *sé come un Altro* impianta una teoria del *soggetto morale* che postula se stesso come se fosse un altro e l'Altro come se fosse se stesso. Il soggetto morale viene qui pensato e postulato fuori e contro la sua sostanza egocentrica, per richiamarlo all'esistenza dell'Altro e ad altre domande di vita. Ma è proprio la riduzione a *soggetto morale* a costituire qui l'anello debole della catena semantico-ermeneutica che siamo venuti tratteggiando e che solo apparentemente apre il *sé* all'Altro: è un'apertura, in realtà, fittizia, comandata da dispositivi logici prescrittivi che trasformano le aperture della

³⁹ Nella prospettiva qui confutata si muove l'approccio etico di P. Ricoeur: cfr., in particolare, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2005.

⁴⁰ L'assunto che si sta criticando è sviluppato da Ricoeur in *Sé come un altro*, cit.; particolarmente, pp. 264-266.

volontà nelle chiusure di un'azione scambista sorretta da obbligazioni reciproche.

Il Sé non può limitarsi a porsi davanti all'Altro come un *atto etico* intenzionale; ma deve essere azione che nasce dal *desiderio del mancante*, dall'apertura di un territorio comune nuovo che rigenera e ripopola i vuoti esistenti. Nel campo del desiderio del mancante non viene immessa l'*obbligazione etica*; bensì la scelta e l'azione di amarsi fuori da tutte le obbligazioni, per quello che ognuno e tutti insieme si è, nel farsi dono della propria vita. In questo nuovo orizzonte, le scelte buone cessano di avere una caratterizzazione monologica, incentrata su precetti morali e azioni virtuose che, in diversa maniera, conservano in sé logiche obbliganti. In questo orizzonte, il desiderio del mancante si fa azione virtuosa non obbligente che pratica la virtù suprema non obbligente: l'amore e la fratellanza. Non un *essere* e nemmeno un *dover essere*. Non un *esserci* e nemmeno l'*esserci* universale che ci obbliga. Ma, sempre e in tutti i casi, la scelta che ci libera dal *dovere* di amare e di essere retti e giusti. Amare, essere retti e giusti non può essere ridotto a *un dovere*: nessun dovere può mai farci vedere e riconoscere il volto dell'Altro e nemmeno quello del Sé. Le dialettiche del riconoscersi e del conoscere, in questi universi di senso mutilati, trasformano certezze precettive e percettive in pseudo-realtà, organizzate da macchine desideranti morali, messe in scena da dispositivi etici performativi. In verità, quello di amare e di essere amati *non è un diritto*⁴¹. Il diritto è l'altra faccia del dovere, dalle cui logiche spossessanti non si allontana molto. Pensare di avere diritti significa situare il proprio Sé, ancora una volta, al centro del mondo, ingaggiando con l'Altro una battaglia per il riconoscimento. Riconoscere e riconoscersi significa sempre validare i propri di-

⁴¹ Emblematicamente, uno dei primi e più significativi testi del nuovo femminismo italiano recava il titolo: *Non credere di avere diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne* (a cura della Libreria delle donne di Milano), Torino, Rosenberg & Sellier, 1987, 2005.

ritti, disconoscendo quelli degli altri, con i quali, nella più favorevole delle ipotesi, si apre un negoziato che non può fare a meno di essere regolato da relazioni di potere. La concatenazione degli egocentrismi del riconoscimento e del riconoscersi taglia, alla base, le radici dell'amore e della fratellanza non obbliganti. È proprio nel consolidarsi del loro permanere che diritti e doveri si trasformano in una sorta di idra dalle mille teste che si divorano a vicenda, essendo ognuna di essa infeudata sotto teleologie operative confliggenti. La crisi inarrestabile dei diritti, dall'epoca moderna a quella contemporanea, nasce anche da qui. Più precisamente, sorge dall'incapacità dei diritti di andare oltre se stessi, rompendo le catene obbligazionali e i loro circuiti performativi, pervasi da logiche di potere e da pretese di affermazione soggettivo-identitaria, di cui non sono nemmeno pienamente consapevoli. Il linguaggio dei diritti che — volontariamente e involontariamente — si sublima come linguaggio di potere mette a nudo — volente o nolente — la crisi dei linguaggi dell'etica e l'etica dei linguaggi. Rimonta anche da qui l'esigenza di una po-etica del linguaggio.

La filosofia post-analitica ha reimpostato per intero la problematica etica e il suo rapporto col linguaggio, soprattutto per opera di Iris Murdoch e Cora Diamond, entrambe continuatrici e innovatrici della prospettiva wittgensteiniana. Due i presupposti di partenza del nuovo approccio: a) riconoscere la disomogeneità dei materiali dell'etica e, quindi, ammettere la *differenza dei concetti*; b) la vita morale, oltre che come vita concettuale, va assunta come vita reale delle persone⁴². Il riconoscimento/ammissione ha agito come un

⁴² P. Donatelli, *L'etica, l'immaginazione e il concetto di natura umana*, in "Rivista di filosofia", n. 2, 2008, pp. 229-230. Sul tema, Donatelli ha fornito un quasi ventennale e ineludibile contributo: *Wittgenstein e l'etica*, Roma-Bari, Laterza, 1998; *La filosofia morale*, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Concetti, sentimenti e immaginazione. Un'introduzione al pensiero morale di Cora Diamond*, in Cora Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, Roma, Carocci, 2006; *Etica e analisi concettuale*, in "Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 1, 2006; *L'etica e la riflessione. Una risposta a Marrone e Magni*, in

grimaldello che ha continuato, ma ancora di più scardinato, una consolidata e nobile tradizione teorica, affermatasi nella prima metà del Novecento. Cerchiamo qui, ai fini e secondo le urgenze dell'indagine che stiamo conducendo, di riannodare stringatamente i molti e sparsi fili della problematica in questione.

Una fondamentale conclusione da trarre e da cui ripartire è la seguente: " ... l'etica è anche il campo di espressione dei sentimenti e dell'esperienza e ... che in etica il punto di vista personale, come lo ha chiamato Bernard Williams tra gli altri, è qualcosa di irrinunciabile"⁴³. Se così stanno le cose, salta in aria il carattere invariante e prescrittivo dell'etica e, con esso, l'essere obbligati al *dovere*: deflagra, cioè, l'etica kantiana e post-kantiana che ha sue consistenti propaggini fino a tutto e oltre J. Habermas⁴⁴. Nell'approccio, così ricostruito nell'essenziale, reperiamo con chiarezza il riconoscimento che il concetto morale può essere definito/ridefinito dalla vita delle persone in carne ed ossa; col che la morale cessa di essere un apparato di norme obbliganti e astraenti. Il linguaggio appresta delle *scene* che non sono soltanto *linguistiche*, sono, invece, *azioni di trasferimento di vita* agli enunciati e ai significati. Questi ultimi cessano di essere ripetitivi e automatici, poiché in essi ora si esprime e rinnova la vita umana, in tutte le sue variabili microlocali, locali e globali; e questo vale dalla scena più elementare a quella più complessa e articolata⁴⁵. La concate-

"Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 2, 2006; *Il senso della virtù* (a cura di P. Donatelli e E. Spinelli), Roma, Carocci, 2009; *Rileggere Wittgenstein*, Roma, Carocci, 2010; *La vita umana in prima persona*, Roma-Bari, Laterza, 2012; *L'etica e la concezione espressivista della mente* in "Rivista di filosofia", n. 2, 2013; *Murdoch e la permanenza della realtà*, in "Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 1, 2014; *Vulnerabilità e forme di vita*, in "Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 3, 2016.

⁴³ P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., p. 1.

⁴⁴ Ci soccorre ancora Donatelli, con il richiamo alle opere citate nella nota n. 42.

⁴⁵ In questa direzione già Donatelli: *Etica e analisi concettuale*, cit.; *L'etica*,

nazione delle azioni incarna i trasferimenti di vita dentro il linguaggio, facendo in modo che essi mettano in movimento la scena, così come si esprime, contraddice, integra e problematizza. Il linguaggio qui anela alla sua *poetica* e trapassa da parte a parte l'etica che lo ha da sempre chiuso nel bunker di categorie e regole inanimate. Ma v'è ancora dell'altro: il linguaggio riscopre la sua arte *poietica* e si ricorda di essere architetto, facitore, affabulatore, custode e servitore del tempo e della vita. Si inventa nella vita che lo ha inventato e che, a sua volta, reinventa. Il *potere delle parole*, di cui parlava Emily, nasce da qui ed è, giova ricordarlo, *potere della fedeltà*: fedeltà all'invenzione e alla metamorfosi con cui la vita rende giustizia alle verità che essa stessa genera e rigenera. In Emily, il potere delle parole non celebra il potere dei concetti universali; con la sua luce, piuttosto, ne smaschera l'arroganza virale e l'insensibilità seriale⁴⁶. I concetti non si assumono — e non possono assumersi — i carichi della responsabilità, lievi o gravi che siano. Diversamente, Emily non sa vivere/poetare senza immergersi nell'infinità dei misteri e dei pericoli a cui la vita la chiama e di fronte ad essi dichiara, senza remissione, una responsabilità che non farà mai venire meno. Ed è, per questo, che poetica ed etica, in lei, si trasfondono e abbracciano nella *po-etica del linguaggio*. Nella po-etica del linguaggio, il po-

l'immaginazione e il concetto di natura umana, cit. La prospettiva verso cui stiamo inclinando l'analisi, però, differisce da quella impressa da Donatelli.

⁴⁶ Riportiamo un passaggio di una lettera ad un suo carissimo amico d'adolescenza, Joseph Lyman: "Ricordi Joseph quando io ero una ragazza dal cervello poco fine e tu un lettore fin troppo erudito, l'idea che avevamo delle parole: erano cosucce da poco, senza energia. Ora non conosco nulla al mondo che abbia tanto potere. Ne esistono alcune di fronte alle quali mi inchino, stanno lì come un principe tra i Lord. A volte ne scrivo una, e la guardo, ne fisso la forma, i contorni fino a quando comincia a splendere e non c'è zaffiro al mondo che ne possa eguagliare la luce" (cit. da Barbara Lanati, in *Introduzione a E. Dickinson, Sillabe di seta*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. IX).

tere delle parole denuda l'impostura e l'ingiustizia: è *desiderio* che canta la giustizia per il tempo e l'umano e per la quale non può essere coniata alcuna moneta di scambio. Ancora: la po-etica del linguaggio è una poetica del mancante e il mancante è l'amore. Non è affatto strano, perciò, che l'occupazione di Emily sia amare.

Sulla scorta dei giochi linguistici di Wittgenstein, possiamo renderci consapevoli che tutte le parole che diciamo sono sempre *parole vissute*: le possibilità che esse trasportano nel linguaggio e immettono nella vita sono possibilità di *forme di vita vissute*⁴⁷. Le parole raccolgono in sé forme di vita e sono esse stesse forme di vita che non si lasciano astrattizzare; anzi, *rischiarano* i concetti, restituendoli alla vita. La verità stessa è vita: come dice Cora Diamond, è un concetto vivo che struttura la realtà ed è questo il posto che le viene assegnato nel mondo⁴⁸. La verità è luce nel mondo, non tanto e non solo illuminazione della menzogna e dell'ingiustizia. Luce che scava e si innalza; che non si arresta e non si fa intimorire; che non smette di dare importanza a ciò che è vivo per noi e il per mondo. In questo senso, possiamo dire: la verità è fedeltà al mondo e il mondo è fedeltà alla verità. La logica degli interessi viene sospesa: l'interesse per il mondo, per i destini individuali e per la verità è ora l'orizzonte della vita. Il riconoscimento, il rispetto e la stima di sé e degli altri non è autorispecchiamento morale, un acquietarsi della coscienza concettuale nei protocolli delle regole di condotta morale. Essi non sono la mera declinazione degli enunciati linguistici in enunciati morali. Gli enunciati prigionieri del protocollo — che siano linguistici o

⁴⁷ È, questa, una prospettiva che trova spazio soprattutto nella riflessione di Cora Diamond e S. Cavell: cfr. P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., pp. 8-10. Di Cavell si segnala *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, il tragico, l'ordinario*, Roma, Carocci, 2001; di Cora Diamond qui rilevano: *E se x non è il numero delle pecore? Wittgenstein e gli esperimenti mentali in etica*, in "Iride", n. 1- 2003; *L'immaginazione e la vita morale*, cit.; *Rileggere Wittgenstein* (con J. Conant), Roma, Carocci, 2010.

⁴⁸ Cfr. P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., p. 15.

morali — discreditano la vita e la verità e, non paghi ancora, le scarnificano fino a ridurle in assemblaggi di automatismi disumanizzanti che rispondono solo a se stessi. In tanto vi riescono, in quanto subdolamente aggrediscono e ammutoliscono la coscienza concettuale morale, nella corralità e pluralità delle sue espressioni viventi. L'orrore può essere, così, agevolmente generato e, addirittura, si autogiustifica ed è giustificato. I protocolli esistono per questo: occultare — dal micro al macro — l'orrore vivente e — dal micro al macro — falsificare/delegittimare la vita e la verità, finendo con il cancellarle progressivamente. Se pensiamo alla storia dell'umanità soltanto nel Novecento e nel nostro inquietante presente/futuro, ci rendiamo già conto di quanto avanti si sia spinta l'umanità in questa direzione. Le megastrutture/megamacchine linguistiche e comunicative allo scopo istituite fanno impallidire le distopie di cui abbiamo ereditato le narrazioni.

5. Estrovisione, bontà e permanere dell'amore

La coscienza concettuale morale, più ancora della storia dei concetti in generale, ha sempre avuto un'intrinseca *evanescenza*, per far uso di una plastica espressione di Iris Murdoch⁴⁹. Non solo labile come concezione, ma anche poco propensa a mettersi e a farsi mettere in discussione, perché troppo incline a generare asserti ed enunciati distortenti, distraenti e frenanti, indiscriminatamente ripiegati su se stessi. Il sospetto avanzato dal Wittgenstein delle *Ricerche* nei confronti dei concetti e dello loro (auto)coscienza era più che legittimamente fondato⁵⁰. Ora, questa evanescenza che

⁴⁹ Cfr. Iris Murdoch, *Etica e metafisica*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 2006, p. 75.

⁵⁰ Riportiamo esemplificativamente la proposizione 107 delle *Ricerche*: "Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze. (La purezza cristallina della logica non mi si era affatto *data come un risultato*; era un'esigenza). Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di tra-

distorce, impoverisce e falsifica è chiaramente nemica di quel potere delle parole che abbiamo indagato con Emily Dickinson; ma anche “nemica delle parole” nella stessa prospettiva post-analitica elaborata dalla grande Iris Murdoch⁵¹. Sulla generale sottovalutazione del pensiero filosofico della studiosa ha scritto pagine acute P. Donatelli, a cui abbiamo già rimandato. Vogliamo, però, riportare ora alcune osservazioni di Maria Silvia Vaccarezza che, a nostro parere, contribuiscono a gettare una luce ancora più chiara sullo “spaccato” della sottovalutazione che ha circondato il contributo della Murdoch: “... una situazione, cioè, di sottovalutazione nonché di lungo oblio, dal quale solo recentemente si è iniziati ad uscire ... ciò che qui ci preme fare è mostrare un altro dato, altrettanto impressionante ma meno evidente ri-

sformarsi in qualcosa di vacuo. — Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l’attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell’attrito. Torniamo sul terreno scabro!” (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 65). Iris Murdoch sviluppa questo assunto wittgensteniano in *Visione e scelta in ambito morale*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit.

⁵¹ Cfr. Iris Murdoch, *il sublime e il bello rivisitati*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 273. Su Iris Murdoch, oltre ai già citati saggi di P. Donatelli, va segnalata una serie di contributi italiani che, negli ultimi anni, hanno approfondito e ampliato, seppure in un ambito ancora ristretto, l’attenzione sul suo pensiero: Carla Bagnoli, *Iris Murdoch: il realismo come conquista individuale*, in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; R. Fanciullacci, *La sovranità dell’Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone*, in “Etica & Politica – Ethics & Politics”, n. 1, 2011; Esther Monteleone, *Il bene, l’individuo, la virtù. La filosofia morale di Iris Murdoch*, Roma, Armando, 2012; R. Fanciullacci e Maria Silvia Vaccarezza (a cura di), *Iris Murdoch: la realtà della vita morale*, fascicolo monografico di “Etica & Politica – Ethics & Politics”, n. 1, giugno, 2014; Maria Silvia Vaccarezza, *The fabric of being. Bene, realtà e immaginazione in Iris Murdoch e nell’etica contemporanea*, Pisa, Edizioni ETS, 2016. Rileva anche Luisa Muraro, *Introduzione a Esistenzialisti e mistici*, cit., volume di cui è stata anche curatrice.

petto alla sottovalutazione stessa: ovvero l'influsso straordinario che questa filosofa così poco riconosciuta ha esercitato su alcuni dei più influenti filosofi morali della nostra epoca, ispirandone alcune delle intuizioni più radicali e decisive, nonché alcune di quelle che più hanno contribuito a compiere svolte concettuali epocali⁵². Ciononostante, ancora oggi, Iris Murdoch è una filosofa *oscurata*, non ancora *adeguatamente* presa sul serio⁵³. Oscurato soprattutto è il suo metodo originale, consistente in una rielaborazione stupefacente del dettato platonico, della lezione wittgensteniana e dell'*esistenzialismo* di Sartre, passando per la rivisitazione appassionata della complessa *filosofia dell'attenzione* di Simone Weil: tanto per fornire solo alcuni dei segnavia dei suoi itinerari di riflessione. Questa poliedricità di interessi e studi è alla base della sua delineazione del *realismo morale del bene* che, per più di un verso, ha "sovertito" il dibattito filosofico e morale del suo tempo e di quello a venire⁵⁴. Da un punto di vista strettamente epistemologico, va aggiunto che la Murdoch è stata una delle figure precorritrici della critica delle teoriche post-moderne imperniata sullo slittamento dal paradigma della *coscienza* a quello del *linguaggio*⁵⁵, con una perdita secca sia delle pratiche di verità già presenti nella *parresia* greca, sia delle *controculture etiche* che lo stesso Wittgenstein aveva potentemente ispirato. Come confutate in anticipo sono le filosofie post-moderniste, così non è assolutizzata la *svolta linguistica* inaugurata da Wittgenstein. La Murdoch non si limita a cercare nuovi equilibri, squilibrando gli assetti e gli asserti delle costituzioni normative e linguistiche delle etiche della tradizione, della modernità e della (sua) contemporaneità; ancora di più, la

⁵² Maria Silvia Vaccarezza, *The fabric of being*, cit., p. 15.

⁵³ "Per essere onesti, bisogna ammettere che Murdoch non è (ancora) una filosofa particolarmente presa sul serio da molti" (*Ibidem*, nota n. 3, p. 12).

⁵⁴ Si rinvia ai saggi sulla Murdoch citati nella nota n. 51 che, pur non essendo legati da concordanze interpretative assolute, contribuiscono a chiarire assunti di partenza e idee-forza della filosofa.

⁵⁵ Maria Silvia Vaccarezza, *op. ult. cit.*, 14.

sua decostruzione ricostruente pone le basi per un approccio originale al linguaggio, al bene e all'etica che procede criticamente, senza scomuniche o censure⁵⁶. La coscienza concettuale (morale) non preesiste al mondo (morale) interiore, sentimentale e pulsionale degli individui e delle collettività, ma si intreccia con esso: come il linguaggio non si appresta alla tessitura sovraordinatoria della coscienza morale, così le virtù e i beni non possono sovraimprimere dall'alto le opzioni etiche. Stanno qui i centri gravitazionali del *realismo morale* e della *sovranità del bene* predicati dalla Murdoch.

Indugiamo ancora sull'acuta ricostruzione critica della Vaccarezza:

Ma l'aspetto certamente più decisivo della proposta di Murdoch è lo spostamento del fulcro della moralità dalla *scelta* alla *visione*, ovvero all'apparato concettuale di cui una persona dispone, che restringe o allarga la gamma di opzioni morali che le sono disponibili. Legato a questo è il tema dei concetti morali, intesi come qualcosa che va continuamente sottoposto a revisione, evoluzione e approfondi-

⁵⁶ Intorno al rapporto critico dalla Murdoch intrattenuto con la "svolta linguistica" e, dunque, con uno dei suoi riferimenti teorici più importanti (Wittgenstein) ha acutamente osservato la Vaccarezza: "... la coscienza, e non il linguaggio, è il modo fondamentale dell'essere morale. Ciò non significa che [la Murdoch] ignori la svolta linguistica, ma che l'individuo resta per lei un parlante e un utilizzatore del linguaggio autonomo e individuale, oltre che essere dotato di profondità ed esperienze interiori non riducibili a un sistema di significati pubblici o collettivi" (*op. cit.*, 14). Seguono altre e ancora più decisive considerazioni: "... Murdoch ribadisce che la soggettività umana ha dimensioni valutative, e che, dunque, il discorso sul sé implica il discorso sul valore o sul bene. Per dirla con Charles Taylor, che di questi spunti murdochiani sarà debitore, la modernità ci ha fatto dimenticare che la nostra identità è inseparabile da una concezione della nostra attività di valutatori e dei diversi beni coi quali ci impegniamo, e che l'identità umana è costituita da un quadro di questioni relative al valore che costituiscono un mondo morale" (*ibidem*).

mento in vista di un ideale mai pienamente raggiunto (l'idea di perfezione) e non tanto come un cambiare opinioni. Al contempo, Murdoch riserva un'attenzione particolare alle virtù, ma, più che avanzare una sua teoria, afferma la virtù come qualcosa che non può essere estromesso dalla filosofia morale. Una filosofia morale centrata sulla visione e sulle virtù porta con sé importanti corollari: tra questi, il rifiuto della rigida (e dogmatica) divisione tra *fatti* e *valori*, il rilievo dato al vocabolario morale secondario o specializzato concepito come prioritario rispetto a termini più vuoti e generali, e il ripristino di una forma di realismo morale legato all'antiscientismo, per cui il mondo non contiene solo ciò che dice la scienza. Infine, la grande importanza assegnata alla percezione morale e all'idea della *metafora visiva*, per cui le caratteristiche morali di persone e situazioni si *vedono*. Ciò ovviamente è legato al realismo: si può vedere perché c'è qualcosa da vedere, i fatti morali per la precisione⁵⁷.

Possiamo concordare con la Vaccarezza su un'altra questione cruciale: la sovranità del bene, in Iris Murdoch, declina la priorità delle *verità* del *non ancora detto*: delle verità, cioè, che restano da ricercare ancora e sempre⁵⁸. Nessuna ricerca potrà mai percorrere l'intero cammino della verità, tanto esso è sconfinato e ricco di significati inediti. Ricordiamolo: già per Emily, vasta è la saggezza e molteplice la verità⁵⁹. Il problema filosofico per eccellenza non è tanto

⁵⁷ *Ibidem* (i corsivi sono tutti nostri). Per inciso, è un approccio realistico-visivo di questo genere che ci ha permesso, nel paragrafo precedente, di *vedere* e *valutare* realisticamente le opzioni e i fatti morali di Miss Algrave, Ixtlan, Xavier, Carmen, Beatriz e i poliziotti.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15. Una precisazione: stiamo forzando la lettera, ma, forse, non il senso delle osservazioni della Vaccarezza.

⁵⁹ "Tutto imparammo dell'amore — / Alfabeto, parole, / Un capitolo, il li-

che la filosofia *non sa*, quanto che *non vuole* cercare/dire la verità, perché si è ridotta ad esperienza astratta e fittizia che nega e rimuove soprattutto le esperienze aventi un carattere controverso, estraneante, allucinatorio, desiderante, passionale e sentimentale (nei singoli quanto nei collettivi), capaci di modificare la vita e le stesse concatenazioni dei concetti/fatti morali. L'esperienza della bellezza e della verità è una di queste e, perciò, l'estetica, l'etica e la poesia intessono — nella realtà — tele di interazioni comunicative e trasformative della massima importanza⁶⁰. Emerge qui il le-

bro possente — / Poi la rivelazione terminò. // Ma negli occhi dell'altro / Ciascuno contemplava un'ignoranza / Divina, ancor più che nell'infanzia: / L'uno all'altro fanciulli, // Tentammo di spiegare / Quant'era per entrambi incomprensibile. / Ahi, come è vasta la saggezza / E molteplice il vero!" (*Poesia 568*, in *Poesie* (cura di M. Guidacci), cit.).

⁶⁰ La circostanza è estremamente chiara alla Murdoch: "... la più ovvia occasione di uscire da sé normalmente si chiama *bellezza*. I filosofi contemporanei preferiscono parlare di *ragioni* invece che di *esperienze*. Tuttavia, mi sembra che la relazione tra esperienza e bellezza sia una cosa della massima importanza, che non dovrebbe essere trascurata a favore dell'analisi dei vocabolari critici" (Iris Murdoch, *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 365; corsivi nostri). Dobbiamo con, la Murdoch, risalire alla *trama dell'essere*, demistificandone le concrezioni ontologiche, per abbandonarle al loro destino essenzialista. Insomma, ciò che urge è uscire dal paradigma platonico della conoscenza, senza, per questo, confinare Platone nel dimenticatoio. L'importanza che la Murdoch ha sempre assegnato alla letteratura spiega il legame che la unisce a Carol Diamond e Martha Nussbaum: cfr. P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., pp. 13 ss.; M. T. Vaccarezza, *The fabric of being*, cit., pp. 95-103, 120-123. Non dobbiamo neanche dimenticare che la Murdoch è stata anche una grande e prolifica scrittrice. Si ricordano qui le sue opere letterarie in edizione italiana: *I belli e i buoni*, Feltrinelli, 1968; *La sua parte di colpa*, Milano, Feltrinelli, 1969; *Il sogno di Bruno*, Milano, Feltrinelli, 1971; *Il tempo degli angeli*, Milano, Feltrinelli, 1972; *Una rosa non ufficiale*, Milano, Feltrinelli, 1974; *Un uomo accidentale*, Rizzoli, 1977; *L'apprendista*, Milano, Feltrinelli, 1986; *Il libro e la fratellanza*, Milano, Feltrinelli, 1990; *Il mare, il mare*, Milano, Rizzoli, 2003; *La campana*, Milano, Rizzoli, 2004; *Sotto la re-*

game critico che la Murdoch mantiene con la metafisica e con Platone che viene meglio esplicitato in *L'idea di perfezione*⁶¹, nella quale ella delinea il *background metafisico* della morale. La Murdoch intende dire, con "metafisico", che il bene e la virtù non sono dati ontologicamente o presupposti concettualmente; bensì stanno nella tensione indissolubile di concetto, anima e corpo verso il *fuori*⁶². Dunque, non sono concepibili come entità assolute che si danno a prescindere dall'esperienza; si collocano, piuttosto, nel fuori dell'esperienza individuale della vita. E, quindi, solo all'esterno dell'essere concettuale e personale si può realizzare e verificare l'esperienza della bontà e, più in generale, della morale; e, quindi, per lei, dell'amore. Il rapporto con la morale e con il mondo, insomma, non è elaborato e messo in trama da soggetti individuali/collettivi concepiti come pura volontà creatrice e creativa. Si chiarisce meglio, così, come l'attenzione per le emozioni richiamata dalla Murdoch sia l'intreccio costante di *realismo* ed *empatia*. È richiesta — senza alcuna possibilità di elusione — una capacità di percepire la *realtà*,

te, Milano, Rizzoli, 2005; *Una cosa speciale*, Milano, Nottetempo, 2006; *L'incantatore*, Milano, Il Saggiatore, 2014; *Una testa tagliata*, Milano, Il Saggiatore, 2015. Infine, rimane da sottolineare che, in un certo senso, porta a compimento la sua riflessione sull'arte letteraria nelle sue *Gifford Lectures (Metaphysics as a Guide to Morals)*, London, Penguin Book, 1992, London, Vintage, 2003, 2012), in cui, pur occupandosi di svariati temi e autori, prevalentemente dialoga con Platone. Le *Lectures* della Murdoch si erano tenute ad Edimburgo, 1981-1982.

⁶¹ Iris Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 333-336.

⁶² Questo ripensamento, come è noto, ha il suo precursore in Wittgenstein ("maestro" della Murdoch), per il quale la metafisica costituisce un modo di *vedere* il mondo nella sua *concretezza*. Su questa specie di spartiacque wittgensteniano, aveva insistito già F. Waismann, *Analisi linguistica e filosofia. Una nuova prospettiva*, Roma, Ubaldini, 1970. Con Cora Diamond, Iris Murdoch è colei che più e meglio ha sviluppato e articolato questo approccio, in maniera originale. Sul legame Wittgenstein/Diamond/Murdoch, si rinvia alle opere di P. Donatelli citate alla nota n. 49.

per onorare e realizzare la *bontà* che nasce dall'*amore* e a lui riconduce. Per la Murdoch, si tratta "della capacità di percepire ciò che è vero, e nello stesso tempo, di mettere a tacere l'io. ... l'attenzione è diretta, contrariamente a ciò che avviene di solito, verso l'esterno, lontano dal sé ... e ciò che rende capace di dirigere l'attenzione in questo modo è l'amore"⁶³.

L'empatia, nella Murdoch, non attiene tanto il *sentire* l'Altro, attraverso pure proiezioni affettivo-sentimentali; non significa neanche il *pensare* e il *porsi* al suo posto, immaginando di potersi calare nei suoi panni. Indica, piuttosto, uno spostamento d'asse verso un'*estroversione visiva e percettiva*: verso uno sguardo che vive nel/del vivere del mondo, entro cui anche l'Altro è collocato, quando non sbattuto con viva forza. Possiamo chiamare questa estroversione dello sguardo una *estrovisione* che ci consente di vedere nel *fuori* non solo fatti puri o bruti e nemmeno solo puri valori; ma la scena in cui i fatti e le scelte di valore si compongono e danno origine a opzioni etiche stratificate e diversificate. Si plasma, così, l'intreccio delle nostre estrovisioni nel loro farsi ed uscire dall'ombra. Detto in linguaggio ordinario, ciò significa vedere col cuore, portandolo fuori di sé: meglio, portandolo verso il cuore dell'Altro. Ecco perché i presupposti e gli approdi del realismo morale di Iris Murdoch stanno nell'amore, come ella dichiara apertamente e ripetutamente. Se ancora vogliamo chiamarla così, l'empatia qui vede, percepisce e racconta il mondo e l'Altro, perché il soggetto che vede e percepisce non è più prigioniero nell'esclusività del suo proprio mondo: cioè, non è più avvolto dalla sua ombra. L'estrovisione ci fa uscire dall'ombra del mondo e dalla nostra ombra. Non per questo tutto diventa improvvisamente chiaro; ma comincia ad illuminarsi ed offrirsi allo sguardo. Sta a noi, ora, saper vedere oltre il nostro essere limitato. Non resta che aprirci: cioè, amare, come dicono Emily e Iris. La morale, con Iris Murdoch, esce dal suo guscio e scopre la po-etica che è in se stessa e nel linguaggio: non dà

⁶³ Iris Murdoch, *Su «Dio» e il «Bene»*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 351.

più niente per scontato e tutto vuole scoprire, perché tutto ha da imparare, immaginare, vedere e percepire. Fatti, emozioni, sentimenti, concetti e scelte non sono più separabili e nessuna dogmatica o analitica può produrre effetti dissociativi. La vita morale non è una sequenza di concetti che sovrainpongono alla realtà la certezza del giusto e del bene e nemmeno realizzano sulla terra valori assoluti: cioè, la perfezione. Il linguaggio come non è un feticcio, così non è onnipotente. Discendono da qui un'idea e una pratica di libertà che non si sublimano nell'empireo dell'assoluto e nemmeno proclamano o professano un obbligo imperativo; si pongono come scelta e decisione che vanno instancabilmente rinnovate, fuori dalle cerchie della replicazione e dalle grate della vita personale.

La morale e l'etica cessano di essere una professione di fede e il linguaggio si appassiona alla vita. E proprio Iris Murdoch ha saputo aprire questa nuova e ancora impensata prospettiva. Ha potuto percorrere questo accidentato cammino, fatto di insidie e trappole di ogni genere, perché è riuscita a vedere, vivere, leggere e interiorizzare Wittgenstein, per preservarsi da Platone; reciprocamente, ha visto, vissuto e interiorizzato Platone, per preservarsi da Wittgenstein. Non sempre la critica filosofica ha recepito la complessità rivoluzionaria della sua scelta e dove erano prefigurati e proposti approcci che rompevano ogni tradizione consolidata, per riportare la filosofia, la morale e la metafisica sulla terra lacerata delle passioni, dei sentimenti e delle scelte, sono state *viste* solo contraddizioni, giri a vuoto e aporie. Eppure, queste critiche sono una dimostrazione indiretta e involontaria dei paradigmi dell'*estrovisione* che proprio dalla Murdoch possiamo mutuare. Nel darle torto, le hanno dato ragione: la loro è stata una *visione* non empatica, per il fatto che il loro flusso simpatetico era confinato nel circolo ristretto delle appartenenze. Questa forma di *empatia al contrario* è una delle espressioni che meglio danno conto dell'autoreferenzialità del giudizio morale e della critica filosofica. E, dunque, sono proprio queste critiche a rendere ancora più preziosa e inaggirabile la lezione di Iris Murdoch.

6. Per uscire dai paradossi: avventarsi contro il linguaggio

L'estrovisione poggia su un'evidenza elementare, di cui ci ha reso edotti Wittgenstein, laddove ha riformulato in maniera rivoluzionaria il rapporto tra linguaggio e immagine. Prima di continuare, però, osserviamo che le linee di critica che ci accingiamo ad abbozzare non disconoscono affatto le innovazioni geniali che Wittgenstein ha apportato al linguaggio, all'etica e alla filosofia del linguaggio. Cercheremo soltanto di istituire/istruire delle convergenze nelle divergenze e delle divergenze nelle convergenze, traendo spunto proprio dalle sue analisi e dal suo "metodo". Detto questo, possiamo ritornare a Wittgenstein e precisamente al punto cruciale in cui osserva:

In primo luogo il nostro linguaggio descrive un'immagine. Che cosa si debba fare di questa immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica, allude già a un impiego determinato. Così si beffa di noi⁶⁴.

La descrizione dell'immagine e dell'immaginario è lo specifico che l'estrovisione cattura: è il linguaggio/immagine che attrae la nostra attenzione e i nostri desideri e immediatamente ci trasporta fuori da noi. Lo sguardo si estroverte sempre verso visioni che il linguaggio ha come carpito alla realtà, lasciandosene incantare. L'oscurità, però, non è nell'immagine, ma nel linguaggio. L'immagine, al contrario, afferra il linguaggio e lo trascina fuori dall'ombra in cui si era lasciato avvolgere. E non si tratta di uno spostamento fisico; più esattamente, siamo in presenza di un trasporto affettivo ed emotivo: una delocalizzazione dell'attenzione sensibile

⁶⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, II, VII, cit., p. 244.

verso tutto ciò che era rimasto fuori o che avevamo espulso dal suo raggio di azione. Rimane vero che dobbiamo *esplorare* l'immagine; ma lo è, perché dobbiamo esplorare il *fuori*. *Sembra* che l'immagine si faccia beffa di noi, perché *sembra* che il linguaggio sia rimasto vittima di un incantesimo. Così non è. Il linguaggio non è vittima di alcun sortilegio, ma rimane *incantato* di fronte alla realtà: si è finalmente liberato delle camicie di forza che lo serravano. L'incanto del fuori lo sorprende e, insieme, inquieta: nel descrivere la realtà, ora deve esplorarla. Deve tuffarsi in essa, senza alcuna rete di protezione. Può solo descrivere/esplorare; non già codificare. Solo soffrire e gioire; non già chiarificare. Solo mostrare; non già dimostrare⁶⁵. Può solo delimitare il teatro di senso entro cui avvengono le scelte e le decisioni, le quali non gli sono assolutamente imputate. Intendiamo dire che il linguaggio come non può essere abbassato a *mezzo* o *risorsa* di natura meramente informativo-comunicativa, così non può essere sopraelevato alla soglia di agente impersonale e automatico della deliberazione, di qualunque specie essa sia. Sulla scorta di Wittgenstein, possiamo, così dire: il linguaggio (non limitatamente quello filosofico) non solo non è tenuto a fornire *spiegazioni*; ma, anche se lo volesse, non sarebbe assolutamente in grado di farlo⁶⁶. Fuoriuscendo dal dettato wittgensteiniano, possiamo/dobbiamo aggiungere: il linguaggio si beffa di noi, per metterci nelle condizioni di beffarci di lui. Per farlo, dobbiamo predisporci ad una mossa assai semplice da dirsi e assai complicata e complessa da farsi: affrancarci dagli usi e giochi linguistici ai quali tendenziosamente il linguaggio ci predispone. Pur tenendole sommamente in conto, dobbiamo voltare le spalle alle regole, alle costanti, alle strutture, alle codificazioni, alle evocazioni e alle suggestioni dell'analisi linguistica. Cioè: dobbiamo voltare le spalle al *dato logico* e

⁶⁵ Per un'indagine più accurata sull'"impianto teorico", si rinvia al primo capitolo.

⁶⁶ Sul tema, cfr. A. G. Gargani, *Il coraggio di essere*, Introduzione a L. Wittgenstein, *Diari segreti*, Roma-Bari, Laterza, 1987; in part., p. 40.

indirizzare il linguaggio — e noi con lui — *fuori* dai bordi della logica, entro il cui ambito la vita interiore ed esteriore è stata rimossa/sublimata. Un fuori che, appunto, può essere solo mostrato e giammai spiegato o (peggio) dimostrato.

Poniamo ora mente al riferimento di Wittgenstein alle parole di Amleto: "Niente è buono o cattivo / se non è tale nel nostro pensiero"⁶⁷. Wittgenstein è consapevole della delicatezza del tema e del suo carattere sfuggente ed approfondisce immediatamente la questione:

Ma anche questo potrebbe portare a un malinteso. Ciò che dice Amleto sembra implicare che bene o male, benché non siano qualità del mondo a noi esterno, siano attributi del nostro stato mentale — un fatto passibile di descrizione — in un senso etico, non è né buono né cattivo ... se osservo ciò che l'etica veramente dovrebbe essere, se ci fosse veramente una scienza del genere, il risultato mi sembra del tutto ovvio. Mi sembra evidente che nulla di quello che noi possiamo pensare o dire sarebbe *la* cosa; che noi non possiamo scrivere un libro scientifico, il cui tema possa essere intrinsecamente sublime e superiore a qualsiasi altro tema. Posso solo descrivere i miei sentimenti con la metafora 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. Le nostre parole, usate come noi le usiamo nella scienza, sono strumenti capaci solo di contenere e di trasmettere significato e senso, senso e significato *naturali*. L'etica, se è qualcosa, è soprannaturale, mentre le nostre parole potranno esprimere soltanto fatti; così come una tazza con-

⁶⁷ W. Shakespeare, *Amleto*, Atto II, scena 2, 249-250, in *Tragedie* (Saggio introduttivo di H. Bloom), Milano, BUR, 2006. Il riferimento di Wittgenstein si trova nella *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e Conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, Adelphi, 1988, p. 11.

tiene solo la quantità d'acqua che la riempie fino all'orlo, e io ne facessi versare un ettolitro⁶⁸.

Qui Wittgenstein chiaramente pone l'etica come orizzonte del bene assoluto che, però, nessuna lingua può mai dire scientificamente. L'etica si sottrae al *linguaggio*, non tanto e non solo al linguaggio scientifico e, perciò, Wittgenstein tende a "rappresentarla" come una *chimera*. Ciò rimane vero, però, solo se la contempliamo e cerchiamo di descriverla come un mero discrimine valoriale tra buono e cattivo, giusto ed errato, virtuoso e immorale. Cioè, solo se la consideriamo completamente interdotta all'*indicibile* e all'*impensabile*. Ma le cose non stanno così e l'interdetto si esplica attraverso linee di azione assai più sfumate e sottili. Le differenze e le distinzioni sono più sfumate; ma non per questo meno concrete e vitali. L'etica non dice l'indicibile e non pensa l'impensabile, per il buon motivo che le sono preclusi; ma questo è un bene e non un male. Però, li *vede* e li *mostra*: essa è proprio *esperienza* dell'indicibile e dell'impensabile. Per questo, non può categorizzarsi o codificarsi in forma di libro scientifico. In ogni caso, anche se fosse riducibile ad asseriti logici, l'etica/scienza non potrebbe mai far saltare il mondo; ma si limiterebbe a confermarlo, giustificarlo e a dissentire, conversando con lui, ricorrendo a schemi categoriali. Le proposizioni etiche non possono, pertanto, essere significati, sensi e propositi naturali o naturalistici, anche nei casi che rimangono avvinghiati ai dilemmi che si istituiscono tra minimalismo e massimalismo etico. In questo modo, rimarremmo prigionieri nell'errore di Amleto. Ne possiamo, invece, uscire fuori se non limitiamo la scelta tra buono e cattivo ad affare del nostro pensiero. Non sono il pensiero e le conseguenti proposizioni linguistiche assolute a definire una volta per tutte male e bene, distinguendolo l'uno dall'altro e assolutizzandone in astratto la divisione. Sarebbe come dire che il pensiero è in grado di creare il mondo e le emozioni, al di fuori della sensibilità e dell'at-

⁶⁸ Conferenza sull'etica, cit., pp. 10-11.

tenzione di ogni azione ed esperienza. Il punto cruciale è che i nostri pensieri e le nostre parole non sono riducibili agli usi che ne fanno la logica e la scienza. Le stesse parole, in particolare, hanno il supremo potere/dono di ridislocarci nel sentimento dell'indicibile e dell'impensabile, staccandoci dalle apparenze e dalle categorie formali, come ci hanno insegnato Emily Dickinson e Iris Murdoch. Si può anche concedere che quello delle parole sia un potere informale; non per questo, è meno reale (anzi).

Riconsideriamo da un altro punto di vista il convincimento di Wittgenstein, secondo cui quello relativo all'etica è un valore assoluto. Trasformiamo con lui questo convincimento in *esperienza* e vediamo come lui la *describe*:

Descriverò questa esperienza in modo che voi possiate richiamare alla vostra mente la stessa esperienza, o esperienze simili, così da avere una base comune per la nostra ricerca. Credo che il modo migliore di descriverla sia dire che, quando io ho questa esperienza, *mi meraviglio per l'esistenza del mondo* ... E, prima di tutto, voglio dire che l'espressione verbale che diamo a queste esperienze non ha senso! Se dico «Mi meraviglio dell'esistenza del mondo», faccio un cattivo uso della lingua ... Dire «Mi meraviglio di questo e di quest'altro», ha senso solo se posso immaginarmi che le cose non stiano così ... Ma non ha senso dire che mi meraviglio per l'esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo non esistente. Posso anche immaginarmi che il mondo attorno a me sia così. ... Si potrebbe essere tentati di dire che mi sto innamorando di una tautologia, e cioè del cielo azzurro o non azzurro, ma allora non ha senso dire di meravigliarsi di una tautologia⁶⁹.

Il sentimento di meraviglia rispetto all'esistenza del mondo è una *tautologia creativa*. Vale a dire che lo stupore non

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 12-13.

si insedia di fronte al fatto bruto dell'esistente, ma è dato dallo scoprirsi ancora atomo vitale dell'esistenza del mondo. Nasce, per meglio dire, dall'esperienza di *stare/uscire* nel e dal mondo, per non esserne semplici depositi di archivio. Scoprirsi ancora del/nel mondo significa poterne ancora fare esperienza ricorsiva e trasformativa. Ecco qui la tautologia che crea: una vera e propria insensatezza, secondo il piano e il senso delle logiche ereditate dalle tradizioni formalistiche. Qui è proprio la ripetizione che rende possibile la differenza⁷⁰. Non solo: la ripetizione è la presenza che avvia verso l'assente; l'esistente che apre alla possibilità del mancante. La tautologia acquista anche una significazione logica complessa, se la si colloca in una dimensione linguistica che va oltre le grammatiche monolineari. Impattiamo qui un'evidenza che vede trascorrere le costanti e le regolarità nelle differenze e nelle variabili, di cui costituiscono una sorta di impianto di base. E, quindi, veniamo immessi in una dimensione della logica e del senso che riconosce la stessa tautologia come portatrice di senso. A questo punto, l'insensatezza risiede proprio nelle funzioni di essiccazione del senso sprigionate da quella logica che non ha mai saputo/voluto meravigliarsi, oppure l'ha dimenticato.

Prendiamo, per esempio, l'esperienza del *miracolo*: essa rientra tra quelle che la scienza non è ancora riuscita a spiegare e, forse, mai vi riuscirà⁷¹. Per Wittgenstein, il fatto/miracolo è la connotazione di un insieme di fatti/eventi che non (ancora) rientrano nei *raggruppamenti* del sistema scientifico⁷². Questo significa, come acutamente fa osservare Wittgenstein, che la scienza deve dichiarare la sua impotenza di fronte al miracolo e non, invece, come comunemente siamo indotti a credere, che la scienza *ha provato*

⁷⁰ Sul tema non si può che rinviare all'insuperata lezione di G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina Editore, 1997.

⁷¹ Nella *Conferenza sull'etica* il fatto/miracolo su cui Wittgenstein propone la sua riflessione è quello di un uomo a cui cresce improvvisamente una testa di leone (*op. cit.*, pp. 15-16).

⁷² *Ibidem*, p. 16.

che i miracoli non esistono⁷³. A tutti i fatti/eventi — e il miracolo rientra tra questi — che non trovano collocazione nel sistema scientifico non viene e non può essere attribuito/affibbiato lo statuto/contrassegno dell'inesistenza, rovesciandoli nel senso di un esistere solamente presupposto o fantasticato. Nella realtà, i fatti/eventi miracolosi provano soltanto l'impotenza della scienza ad andare oltre l'orizzonte entro cui è ingabbiata e all'interno del quale vuole attrarre e confinare tutti gli universi di senso e le forme di vita. Ora, proprio i fatti/eventi delle sfere sentimentali, affettive e passionali hanno in sé qualcosa di miracoloso e, nel contempo, spaventoso. Ciò si riverbera anche nel mondo e nella vita reali che, a loro volta, sono collettori/distributori di eventi/fatti miracolosi e spaventosi. E, dunque, il ruolo effettivo che la scienza occupa nel mondo reale e in quello dei sentimenti, per quanto rilevante, non è decisivo. Non solo: è anche decisamente dannoso su un ampio spettro di questioni, soprattutto per le problematiche che riguardano le sue relazioni col potere. In quanto forma di sapere e conoscenza, la scienza è anche forma di potere in collusione/collisione con tutte le altre forme di potere. Lasciata fuori controllo, affidandole la sovranità dei significati del mondo, riassume in sé il terribile potere di decidere l'architettura del mondo. Col che una forma dell'artificiale del reale si materializza come reale artificiale. Veniamo precipitati in una specie di allucinazione del linguaggio che si estroflette in allucinazioni reali, riproducendole con macchine linguistiche che insediano apparati logici governati da strutture e istituzioni metapoietiche che dominano tutti i flussi discorsivi e la generazione stessa del linguaggio. Apparati e strutture che hanno lo scopo precipuo di abrogare/rimpiazzare/rifinalizzare il senso e l'esistere dell'umanità e della socialità: si impossessano delle istituzioni che provvedono immediatamente ad impossessarsi del tempo⁷⁴. Ma, ora, la temporalità è anche e sempre

⁷³ *Ibidem*, p. 17.

⁷⁴ Sul ruolo esercitato dalle istituzioni in questi domini, cfr. U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche*

spazialità. Più che espressione del dominio del senso, quella delle strutture/istituzioni metapoietiche è l'essenza della *sensualità artificiale* o, ancora peggio, è direttamente *artificialità della sensualità*. Che si affermi una metapoietica dell'artificiale non sta ad indicare che siamo di fronte a processi volatili; all'opposto, siamo bombardati quotidianamente da processi che mutano radicalmente l'antropologia del vivere sociale e dell'esistenza. Non solo: l'assetto cosmogonico del mondo è rovesciato. Il mito ora abita la terra e da qui si appresta a modellare l'Olimpo. Nasce da qui il linguaggio *senza attriti* che produce l'illusione della spiegazione del mondo, autospiegazione di se stesso, di cui ci parlava Wittgenstein nelle *Ricerche*. Il mito qui, va senza dire, è partorito direttamente dalla scienza che, senza timore di sbugiardarsi, osa presentarsi come generatrice di tutti i significati possibili e immaginabili, coltivando il mito di se stessa e chiedendo a tutti l'adorazione assoluta. Superata l'ingenuità delle origini, la scienza diventa *mito imperante* che pretende obbedienza assoluta: non combatte più il mito, si fa *mitologia occulta*, diventando un potere ancora più terribile e temibile del mito.

Ma Wittgenstein va ancora avanti:

E ora descriverò l'esperienza di meravigliarsi per l'esistenza del mondo, dicendo: è l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo. Sono tentato di dire che l'espressione giusta nella lingua per il miracolo dell'esistenza del mondo, benché non sia alcuna proposizione *nella* lingua, è l'esistenza del linguaggio stesso. Infatti, trasferendo l'espressione del miracoloso da un'espressione *per mezzo del* linguaggio alla espressione *per l'esistenza* del linguaggio, ho detto solo, di nuovo, che non possiamo esprimere ciò che vogliamo esprimere e che tutto ciò che *diciamo* sul miracoloso assoluto rimane privo di senso. Ora, la risposta a tutto questo sembra-

rà perfettamente chiara a molti di voi. Direte: allora, se certe esperienze ci inducono sempre nella tentazione di attribuire a esse una qualità che chiamiamo valore e importanza assoluti o etici, questo mostra semplicemente come con queste parole noi *non* intendiamo un nonsenso e che quindi, dopo tutto, dicendo che un'esperienza ha un valore assoluto, intendiamo *solo un fatto come un altro*, e che tutto equivale a dire di non essere ancora riusciti a trovare la corretta analisi logica di ciò che intendiamo con le nostre espressioni etiche e religiose⁷⁵.

Il punto è proprio questo: *vedere* il mondo come un miracolo. L'estrovisione ha questa radice e — per dirla con Marx — per questo è radicale. Ma ancora prima di poter *vedere* il miracolo, è il mondo che è un miracolo, qualunque sia il nostro credo religioso o la nostra concezione della vita. L'estrovisione ci fa vedere un miracolo che *esiste*; non supposto, immaginato o inventato. Ed esiste indipendentemente da qualunque postulato scientifico o enunciato linguistico. Che il linguaggio e l'analisi logico-linguistica non contemplino il miracolo nei loro vocabolari e nelle loro sintassi non impedisce al miracolo di esistere. Il miracolo è *pre-esistente* alla logica, alla scienza e al linguaggio. E, dunque, riusciamo a vederlo, soltanto se percepiamo e vediamo al di fuori delle proprietà e del senso della logica e della scienza. Un nuovo vedere e un nuovo sentire nascono da queste necessità: a dire il vero, sono ad esse anteriori. Il miracolo originario è l'esistenza del mondo; di nuovo, a prescindere dal nostro credo religioso e dai nostri orientamenti etici. Che il mondo sia non è un mero fatto empirico o una mera tautologia. Se vogliamo essere precisi, l'esistenza del mondo è un *miracolo naturale; innaturale* e la distruzione/dominio del mondo, di cui gli umani si sono macchiati. In questo senso, possiamo congruamente concepire l'esistenza del mondo come una

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit., p. 17.

tautologia creativa. E, infatti, proprio essa ha dato i natali al secondo miracolo delle origini: l'esistenza del linguaggio che, però, prevede la *pluralità dei linguaggi*. Questo ci fa dire che in ogni fatto/evento c'è del miracoloso. Non sempre riusciamo a vederlo e sentirlo, perché non sempre riusciamo a disfarci delle superstizioni della logica. Come chiarisce Wittgenstein, il linguaggio non è semplicemente un *mezzo*, ma un'*espressione* dell'esistenza. Il *nonsense* della logica e della scienza misura direttamente il *senso* della vita, proprio col suo negarlo. E una corretta analisi logica del senso delle vita — in particolare, delle espressioni e proposizioni etiche e religiose — non è possibile: gli eventi/miracoli sono generati dalla vita, non dalle costellazioni etico-religiose.

Ed eccoci pronti ad accompagnare l'assalto finale e disperato di Wittgenstein:

... vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare. Perché, infatti, con esse io mi proponevo proprio di *andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significante. La mia tendenza e, io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata quella di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Questo avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza dell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo⁷⁶.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 18.

La mancanza di senso delle proposizioni dichiarate da Wittgenstein, a ben guardare, indica una *ricchezza di senso*, proprio perché straripa dai confini della logica. Esattamente perché stanno nel mondo, quelle proposizioni prospettano l'uscita dal mondo della *formalità*. Sono *forme* che respirano e raccontano la vita dell'attenzione, alla ricerca di quell'amore che rigenera all'infinito la bontà; come, in maniere tanto diverse, eppure convergenti, ci hanno insegnato Emily Dickinson e Iris Murdoch. Andare al di là del mondo non significa andare al di là del *linguaggio significante*: mai quest'ultimo può racchiudere o esprimere il mondo. È il mondo il linguaggio significante. Ancora di più: l'amore per il mondo è linguaggio significante, perché dal mondo si lascia generare e continuamente lo rigenera. Si tratta di *forme di vita* — il mondo, l'amore e il linguaggio — che non hanno lo statuto assoluto e assolutistico della logica e della scienza e che, perciò, alla scienza e alla logica risultano letteralmente incomprensibili. Non rimane — a noi tutti come a Wittgenstein — che *avventarsi contro i limiti del linguaggio*: cioè, sfondare le pareti delle gabbia di cui siamo prigionieri. In ciò, l'etica non può aiutarci, se la concepiamo come una scienza o ad essa la riduciamo. La posta in gioco sono le tendenze più profonde dell'anima umana, di cui il linguaggio e l'etica non possono ritenersi irresponsabili. Il disperato progetto di potere della scienza e della logica soccombe come progetto e pratica di verità assoluta. E di questa soccombenza — con Wittgenstein — dobbiamo essere soddisfatti. Ma la loro soccombenza ci inchioda ad un apparente paradosso: il loro potere manovratore è smisuratamente e sottilmente aumentato. Il bene assoluto non sta nell'etica in sé o nelle sue proposizioni logico-formali; ma nell'amore per il mondo: cioè, in quelle *po-etiche* del linguaggio che si impegnano per il mondo e per trovare una via d'uscita dai suoi limiti e dai limiti del linguaggio. Diceva la grande Ingeborg Bachmann: per un nuovo linguaggio, c'è bisogno di un mondo nuovo. Aggiungiamo semplicemente: c'è bisogno di dichiarare la responsabilità per tutti gli arbitri, a partire da quelli originari fino alle loro ultime riarticolarzioni nelle forme dell'*orrore*

quotidiano⁷⁷. Uscire dal paradosso può voler dire solo una cosa: non ridurre o confinare l'amore e l'etica a costruzioni formali o retoriche allargate dei buoni sentimenti, delle virtù e della rettitudine. Per poter far questo, ci attende una doppia iniziativa: uscire dal mondo e dal linguaggio e rientrarvi dalle loro cavità più profonde che noi stessi avevamo reso inaccessibili. Ma qui uscire dal mondo e dal linguaggio non significa diventare alieni al/nel mondo e al/nel linguaggio; piuttosto, esserne partecipazione senza alcuna pretesa di dominio e senza nemmeno assoggettarsi ad alcuna forma di dominio. La signoria del Bene di Iris Murdoch e il primato dell'Amore di Emily Dickinson sono alcune delle orme che segnano questo cammino.

7. L'acqua che scorre nei fiumi dell'anima

Esplorare il mondo, il linguaggio e le loro verità in generazione/trasformazione significa cominciare ad "intendere" cosa e *chi* sono i parlanti e i viventi. E ciò è possibile solo mettendosi in comunione dialogante con loro, per colmare distanze e far crollare pareti divisorie; senza, per questo, trinciare differenze. Un dialogo generativo e critico-interattivo di questo tipo non necessita di *apriori* che anticipano l'azione; tantomeno, può muovere verso esiti predefiniti, secondo linee teleologiche necessitanti. Occorre ritornare allo slancio che si fa simultaneamente conoscenza e prassi conoscitiva, rompendo il sequenzialismo e il consequenzialismo logico ed etico, per i quali bisogna sempre muovere categoricamente dal *prima* del concetto del bene e delle virtù, per poter approdare al *dopo* dell'azione logico-etica. Non meraviglia che qui le categorie etiche finiscano col sovrastare e definire in anticipo l'azione delle virtù⁷⁸, avviandola ver-

⁷⁷ Pagine dense sull'orrore come forma ultima della civiltà umana ha scritto Adriana Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli, 2007.

⁷⁸ Acutamente, P. Donatelli fa notare che la pretesa di conoscere *prima* e *dopo* esplorare mostra tutto il suo carattere deficitario. Intorno a questa

so il più atroce degli scacchi. In questi approcci, l'etica si erge come necessità prima e ultima del *dovere* di far fronte alla *vulnerabilità* ingovernabile delle forme di vita e, così, indirizzarle verso il concetto di bene⁷⁹. Sarebbe proprio questo concetto/azione di bene a porre il vivente e l'umano al riparo da se stessi. L'etica si va qui coniugando come teoria procedurale e procedura prescrittiva della salvezza. In altri termini, si erge come salvaguardia primaria e ultimativa dell'invulnerabilità assicurata per suo tramite alle forme di vita; in realtà, non è altro che salvaguardia di se stessa e del suo potere definitorio e prescrittivo. Si staglia qui un bel cortocircuito logico e morale, nonostante il saturarsi delle enunciazioni logiche e delle prescrizioni morali dell'argomentazione e della prassi deliberativa. Prometeo aveva portato in terra il fuoco, donandolo agli umani, per immunizzarli contro pericoli ed elementi esterni. L'etica è qui una *forza*, se non un vero *potere*, che trae la sua ragion d'essere dalla necessità della lotta strenua contro la vulnerabilità dell'essere morale dell'umanità. A cedere qui, però, non sono l'umanità e il vivente, ma l'etica stessa, nel suo farsi profilassi contro la vulnerabilità. Se Prometeo, rischiando il suo stesso essere, elargì il fuoco della tecnica agli umani, per renderli simili agli Dei, l'etica qui costruisce intorno all'umano uno scudo fatto di costellazioni concettuali, per salvaguardarlo dal baratro dentro cui la sua debolezza morale lo precipiterebbe. Ma la *forza etica* e l'*etica forza* non salvano gli umani; piuttosto, li dannano. Occorre precisare che esse non mettono in forma e in piano una mancanza di dialogo; piuttosto,

pretesa egli accomuna filoni pur tra loro differenti: il neoaristotelismo metafisico di Philippa Foot e M. Thompson, il contrattualismo di J. Rawls e l'utilitarismo di P. Singer. Il denominatore comune che lega questi tre filoni, osserva Donatelli, è la "derivazione dall'alto" (*Vulnerabilità e forme di vita*, cit., pp. 59-61). Quanto tutto ciò abbia una ricaduta immediata sull'*etica della cura* è lo stesso Donatelli ad indicarlo nelle pagine successive.

⁷⁹ Si rinvia, di nuovo, alle calzanti osservazioni sviluppate da Donatelli, in tutto l'arco del saggio citato alla nota precedente.

rendono vivo e circolante un *dialogo non dialogante*. Il loro è uno statuto estraniato, per il fatto stesso che il *non dialogare* si converte immediatamente in forma di *straniamento mimetico*. Non il soliloquio, ma il dialogo del non dialogare: ecco, dunque, la vetta estrema e, a suo modo, sublime della deriva etico-logicista.

Facciamo ora un piccolo salto. È noto che — perlomeno a partire da Kant e fino a Rawls e alle teoriche del pluralismo etico — i concetti di felicità e vita buona sono stati, come dire, contrapposti al moralmente giusto e, in quanto tali, espulsi dalla discussione filosofica e sottratti alla discussione pubblica⁸⁰. Quanto ciò costituisca un regresso rispetto a Socrate e Aristotele è del tutto evidente; non ancora del tutto chiari, invece, sono il come e le ragioni profonde attraverso cui le “democrazie neoliberali” vi abbiano ricamato intorno una catena ulteriore di regressioni infinite. Fino a delineare lo scenario vivente — che è sotto gli occhi di tutti — di quella che possiamo definire la *non-etica* della *post-etica*, in cui lo stesso assetto proprietario e privatistico delle virtù e del bene viene letteralmente eclissato, per essere recuperato e sovraordinato dall’etica del potere e dal governo *sull’etica*⁸¹. Il giusto e la vita buona ora non sono soltanto ricondotti con fastidio nel novero delle categorie filosofiche fuorvianti, se non malevoli; ma ritenuti categorie inquinanti e depotenzianti dell’autorità e, in quanto tali, strenuamente osteggiate e combattute. Si afferma la sovranità assoluta delle forme del potere che, diversamente dalle tirannidi e dalle dittature, non sono autocratiche, ma policentriche e plurali. Questa nuova forma di sovranità globale e, insieme, capillare ha

⁸⁰ Cfr., da ultimo, su questo complesso ordine di temi e problemi Rahel Jaeggi, *Per una critica delle forme di vita*, in “MicroMega on line”, 17 gennaio 2017, <http://temi.repubblica.it/micromega-online>. Si tratta del quarto capitolo di *Forme di vita e capitalismo*, Torino Rosenberg & Sellier, 2016. Della Jaeggi è parimenti importante *Alienazione*, Roma, EIR, 2015.

⁸¹ Per un primo squarcio di analisi in questa direzione, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Globalizzazione e dissoluzione dei diritti*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2015.

avuto buon gioco nel fare aggio sullo stato desertico dei diritti, pianificato e insediato dalle "democrazie neoliberali": vi ha fatto gemmare attorno e sopra il *deserto della vita*, diventato il "motore mobile" dell'incremento della sua potenza⁸².

Con Wittgenstein, possiamo dire che le forme di vita non sono mai connotate in modalità e scale valoriali escludiviste e dicotomiche: sono buone e cattive, possiamo banalmente concludere. È necessario anche aggiungere che il loro assetto/accreditamento non avviene in funzione o in dipendenza esclusiva della nostra decisione/azione. Esistono processi di generazione e modellazione delle forme di vita sottratti alla decisione/azione umana (si pensi soltanto alla natura e ai fenomeni naturali), alla quale esse sfuggono e/o si ribellano. Ciò, ovviamente, non impedisce alla decisione/azione di intervenire su di esse, con violenza o autorità, oppure con gentilezza e cura. Le domande: è possibile intervenire sulle forme di vita? è possibile sottoporle a critica serrata?, ci conducono verso problematiche che assorbono il nostro in-

⁸² Una più ampia trattazione, su queste basi analitiche, sta in A. Chiocchi, *La crisi e gli oppressi. L'Altro e il deserto del potere*, in "Società e conflitto", n. 45-46, 2012. Emerge qui, con nettezza, la relazione stretta, anche se accuratamente mistificata e occultata, tra etica e politica che vede la seconda infeudare totalmente la prima. La questione è stata acutamente scandagliata da Joan Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia, 2006; in part., pp. 9, 13, 18, 82-87, 101. Di fronte a queste evidenze, la (presunta) neutralità delle etiche pluraliste liberali e neoliberali ne esce liquefatta come neve al sole. La democrazia, per parte sua, non si vede assegnare una sorte migliore. Lungo questo crinale di indagine, la discussione sull'etica e il linguaggio incrocia quella sulla giustizia e sui diritti, intercettando, a sua volta, il dibattito sull'etica della cura e sul femminismo. Oltre al libro appena citato di Joan Tronto, cfr. Susan Moller Okin, *Le donne e la giustizia*, Bari, Dedalo, 1999; Martha Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2002; Id., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005; Id., *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2007.

teresse, ma lo sconcertano anche.

L'etica pluralista liberale, secondo Rahel Jaeggi, non ci può essere di aiuto⁸³. E ciò è largamente condivisibile: quando un principio etico perde la bussola o diventa semplicemente problematico e una data forma di vita scivola via dal bagaglio delle nostre conoscenze, non possiamo uscire dall'impasse, ricacciandoci nell'imbuto del pluralismo etico liberale, sterilizzato dai suoi stessi (presunti) neutralismi codificati. Ora, le forme di vita sono espressioni (anche linguistiche) che preesistono al pensiero critico: la critica delle forme di vita, di per sé, non ci accompagna verso un "ordine" del giusto, del buono, dell'etico e del bello, sganciato risolutivamente dai temporeggiamenti, tamponamenti e arginamenti dei regimi sociali e morali vigenti. Intanto, un ordine di questo tipo non è configurabile dalla critica che, meno che mai, può approssimarlo come prassi. Inoltre, ma non secondariamente, la pur fondata e necessaria critica delle forme di vita non può scansare proposizioni etiche non elusive intorno alle questioni della felicità e del vivere felici. Per la Jaeggi le "norme che dirigono e che costituiscono le pratiche (e come risultato le forme di vita) sono da intendersi *norme etico-funzionali*": cioè, "norme senza le quali le pratiche non sarebbero quel che sono — e non potrebbero funzionare nei termini delle richieste imposte da queste norme". E precisa meglio: "Per un verso, non si tratta certo di un funzionamento puro e irrelato: se di un'entità sociale e di una pratica sociale diciamo che «funziona», intendiamo dire che funziona bene secondo i nostri standard etico-normativi. Per un altro verso, però, le norme etiche non piovono dal cielo: sono legate a qualche compito". Ma, come riconosce la Jaeggi, questa "struttura di ragionamento normativo" non è particolarmente feconda ed è, invece, particolarmente limitata, in quanto non trascende gli standard normativi etico-funzionali, in base ai quali si pensa, decide ed agisce. Ella supera il problema in questo modo: richiama l'esigenza normativa della fondazione di standard trascendenti quelli

⁸³ Rahel Jaeggi, *op. cit.*

postulati in partenza. Occorre, quindi, superare gli standard e gli obiettivi meramente impliciti al contesto: "Se vogliamo criticare le forme di vita quali forme di vita in senso stretto (come accade quando giudichiamo se siano all'altezza dei propri standard da una prospettiva solamente interna), abbiamo bisogno di standard normativi che «trascendano» il contesto fino a un certo punto, seppure senza slittare fino a un punto di vista meramente esterno". In questa prospettiva, "le forme di vita sono «casi di *problem solving*»; rispondono ai problemi affrontati dalla nostra specie: sono tentativi per risolverli. In base a tale concezione, le forme di vita dovrebbero costituire la migliore soluzione possibile per i problemi che affrontano e nel contempo pongono"⁸⁴.

È vero: le forme di vita si generano anche come risposta e risoluzione di fronte ai problemi che affrontano nel loro svolgimento. E, da questo punto di vista, l'autogenerazione delle forme (di vita) è un problema di prima grandezza che ci riconduce al rompicapo delle forme, la cui stessa esistenza non è scontata e nemmeno un'evoluzione lineare. Nessun modello aggregato o aggregante è in grado di porre sotto critica questa generazione problematica e la sua complessità, proprio perché — come sa bene la stessa Jaeggi — è da esse spiazzato e mostrato nella sua fallacia, quanto più pretende di normativizzarle, standardizzarle e funzionalizzarle. Le funzioni normative, per quanto aperte e critiche, non possono spiegare le forme di vita, per lo stesso motivo per il quale il linguaggio e la filosofia non possono spiegare gli eventi emotivi e affettivi della vita: possono solo abdicare di fronte al loro senso, al quale devono rinunciare a imporre il loro primato. C'è qualcosa che sempre prescinde e, nel contempo, sempre va oltre le pure funzioni conoscitive umane. E lo abbiamo visto con Emily Dickinson, Wittgenstein, María Zambrano e Iris Murdoch, per limitarci alle principali figure nei dintorni delle quali abbiamo qui collocato la nostra riflessione. Lo stesso *problem solving*, richiamato dalla Jaeggi, non può elevarsi dallo status di tecnica decisionale, alla qua-

⁸⁴ *Ibidem*.

le rimangono drammaticamente estranei i mondi sotterranei e, insieme, trascendenti della vita, dell'amore, della bontà e dell'anima. La critica delle forme di vita, però, ci aiuta proprio a cercare di venire a capo della loro vulnerabilità. Ma nella critica dobbiamo lasciar dispiegare la *poietica* organizzata della costruzione nel suo intreccio con la *poetica* dell'invenzione. Il linguaggio è in mezzo al guado, tra le due rive di queste costellazioni e, in quanto esso stesso forma di vita, presenta vulnerabilità non assolutamente secondarie. L'orizzonte della *po-etica del linguaggio* ci aiuta a descrivere questa situazione, facendoci immergere nei suoi fondali e uscirne, per intraprendere viaggi e scommesse trascendenti la nostra immanenza quotidiana e, nel contempo, più immanenti alle verità e vertigini del mondo.

Se mutiamo l'approccio, cambia completamente la scena. Consideriamo quelli etici non *problemi*, ma *snodi* dell'osservazione e dell'interrogazione sull'esperienza della vita umana⁸⁵. Il punto cruciale diventa: non essere più chiamati a vivere, secondo prescrizioni e ingiunzioni standardizzate e/o funzionali; ma vivere non vincolati da precetti, certezze e funzioni precostituiti. La possibilità problematica che emerge e viene affrontata è ora: vivere la materialità e spiritualità della vita come esseri liberi; e liberi anche di sbagliare, immerersi nella nostra debolezza. Fuori da questa libertà e da questa possibilità, la vita non può essere esperita; ma solo mutuata dalla replicazione di modelli astratti che ci condannano dietro le grate del già vissuto. *Prendersi cura* è una delle esperienze più intense, problematiche e impegnative che si affacciano su questo orizzonte. E questo non vale soltanto per le persone malate e/o diversamente abili, ma, più in generale, per il genere umano; anche se in forme varie e modalità diverse. Certo, le persone malate e/o diversamente abili non hanno interamente in mano la loro vita, il loro corpo e la loro mente, a seconda dei casi. Sono, cioè, *vulnerabili*. A ben guardare, però, dobbiamo ritenerci *tutti* vulnerabili, perché tutti "dipendiamo" dall'attenzione/cura di Altri,

⁸⁵ Cfr. Joan Tonto, *op. cit.*; Donatelli, *op. ult. cit.*

venuta meno la quale la nostra vita muterebbe di senso e segno. Ancora meglio: è la vita — non solo quella umana — nel suo costituirsi vivente ad essere vulnerabile. Le gradazioni e articolazioni della vulnerabilità sono molteplici e, insieme, concorrono a insediare il vivere come quint'essenza del *rischio*, nel cui seno si architettano le strutture e le forme della vulnerabilità.

Possiamo ora chiederci: chi di noi può avere mai in mano la padronanza assoluta della sua vita? La risposta non può essere che una: nessuno.

Ognuno può solo affrontare la sua e la vulnerabilità del vivere: farvi i conti. Nemmeno può fare della vulnerabilità un punto di risoluzione e di passaggio verso la perfezione. La vulnerabilità è la base del nostro cammino: la base da cui e a cui sempre ritornare, per ripartire. La base della nostra forza e potenza poetica che ci rende vivi e attivi, ponendoci in un sano conflitto con tutte le forme che attentano alla nostra vita o lavorano direttamente per la nostra morte. Ecco, quindi, un altro paradosso creativo che — come la tautologia creativa — ci trasmette la cura e l'amore per la vita: per rinnovarla e trasformarla, secondo giustizia, verità e amore. E il tutto partendo ognuno da se stesso e dalla propria vita; ma collocandosi e collocandola nel flusso empatico che parte dagli oppressi, dagli indifesi e dai sofferenti che ci ricordano e riassumono le nostre vulnerabilità personali. Come fattoci rilevare da Joan Tronto, occorre far saltare i confini morali a cui siamo stati resi avvezzi⁸⁶. V'è la necessità di riconiugarli e riposizionarli in un orizzonte spazio/temporale che squarci presente e passato delle nostre esperienze di vita. Per dirla con maggiore asciuttezza: è qui necessario squarciare le semantiche ricorrenti della vulnerabilità e dei diritti. Se da questa angolazione facciamo ritorno ai bisognosi di cura (malati, diversamente abili ecc.), diventa possibile aprire nuove prospettive di ricerca e di azione. Se il genere umano è costitutivamente vulnerabile, i bisognosi di cura non sono qualificabili come esseri inferiori e, tantomeno, devono es-

⁸⁶ Jean Tronto, *op. cit.*

sere segregati nel disprezzo e nella vergogna di se stessi⁸⁷; salvo, poi, lucrare sulle loro sofferenze. Da qui va ripensato il sistema dei diritti o, forse, interamente riscritto da cima a fondo. La sofferenza estrema — nelle sue scale di valore e di intensità — è una forma di vulnerabilità estrema che — nelle sue scale di valore e di intensità — non può essere affrontata e risolta con puri strumenti etico-deontologici; peraltro, largamente inapplicati e, comunque, ampiamente inidonei. Non è solo il declino irreversibile del welfare ad aver segnato la dissoluzione dei diritti. La sintassi, la semantica e il linguaggio dei diritti erano giunte al capolinea e chiederne il ripristino non poteva assolutamente salvarli. Ma v'è dell'altro: la destrutturazione abrogatoria dei diritti non ha operato soltanto in funzione del passato presente; ma soprattutto in funzione del futuro presente. La semantica e il linguaggio della vulnerabilità oggi azionate dall'alto consegnano i vulnerabili al potere/potenza che governa la contemporaneità. I diritti sono stati desertificati, affinché l'umanità vulnerabile e vulnerata possa essere più agevolmente controllata e asservita dalla concatenazione delle torri di comando disseminate per il globo. Alle forme di vita è stata estorta la poetica: i vulnerabili devono ora riconquistarsi la *po-etica del linguaggio*. Per schivare il soffocamento della/nella vulnerabilità, questa è una delle opzioni disponibili. Una conclusione di questo tipo *riapre* il cammino di Emily Dickinson⁸⁸. Non resta che continuarlo, facendolo rinascere e rinascendo a nuove forme di vita. Tutto si dissolve nella vita che si dissolve e tutto rinasce nella vita che rinasce. Dobbiamo imparare a leggere e vivere il conflitto montante tra dissoluzione e rinascita nell'acqua che scorre nei fiumi dell'anima: da essa, oggi più che mai, dipende gran parte della nostra vita.

(gennaio-febbraio 2017)

⁸⁷ Sotto quest'ultimo riguardo, cfr. Martha Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit.; P. Donatelli, *op. ult. cit.*

⁸⁸ Sul tema, si rinvia a *Solitudine del tempo ed estasi della voce*, cit.

TRA INGEBORG BACHMANN E LUDWIG WITTGENSTEIN

1. Lo specchio della maiuetica

Nel saggio radiofonico: *Il dicibile e l'indicibile. La filosofia di Ludwig Wittgenstein*¹, il confronto che Ingeborg Bachmann apre con Wittgenstein appare più maturo di quello avviato dopo la morte del filosofo, avvenuta nel 1951². Ella si spinge verso alcune questioni di grande rilevanza filosofica, reimpostandole. Colpisce subito la precisione dello Speaker I, nel suo "condensare" il *Tractatus* di Wittgenstein:

SPEAKER I

Non sempre un ragionamento viene condotto sino in fondo, non sempre viene fornito un agevole passaggio da un pensiero all'altro. Per questo, malgrado le sue formulazioni chiare e precise, il *Tractatus* è stato spesso definito un libro oscuro, un libro esoterico, accessibile soltanto a iniziati, dunque a specialisti. Noi crediamo, però, che si tratti di un libro particolarmente utile e importante per tutti coloro che si interessano di filosofia e di scienza contemporanea, un libro che può insegnarci a vedere rettamente il mondo³.

Fermiamoci un attimo a riflettere su questa espressione: "vedere rettamente il mondo". Ed è questo il motivo princi-

¹ Le considerazioni che, da qui in avanti, si articoleranno su Wittgenstein sono da porre in stretta connessione con quelle svolte in: (a) *Cifra della vita, linguaggio ed etica. Wittgenstein tra di noi*, in "Società e conflitto", n. 35/36, gennaio-dicembre 2007; (b) *Per una po-etica del linguaggio. Tra poesia, etica e linguaggio*, Biella, Zigzagando, 2017.

² Sull'argomento, rimane sempre valido F. Cambi, *La recezione della filosofia del linguaggio di L. Wittgenstein nell'opera di Ingeborg Bachmann*, Pisa, Giardini Editori, 1979; in part., pp. 7-10.

³ Ingeborg Bachmann, *Il dicibile e l'indicibile*, cit., p. 46.

pale che sprona Ingeborg Bachmann – e noi con lei – a seguire i passi di Wittgenstein. Dobbiamo, però, fare una premessa chiarificatrice. L'intento di Wittgenstein non è *insegnare*; ma porci di fronte a delle *differenze*. Nasce da qui uno sguardo sempre continuamente decentrato che mai si chiude in se stesso e mai chiude in sé l'Altro. Le differenze ci guidano verso continui decentramenti dello sguardo e della posizione. Cosicché ognuno può, se vuole e si pone in discussione e in cammino, *imparare* a vedere più rettamente il mondo, col quale entra in contatto (anche) attraverso il linguaggio. Lo *scandalo Wittgenstein* sta esattamente qui. Da qui la recezione non sempre benevola della filosofia e della scienza del suo tempo (e di quelli successivi) che lo classificano come pensatore astruso ed esoterico, quando addirittura non lo affondano nelle sabbie mobili dello schermo. Proprio qui, però, nasce la cesura che, grazie a Wittgenstein, possiamo insediare nei confronti della filosofia e della scienza prevalenti, a partire dalla dialettica maiuetica del Socrate di Platone⁴. A ben guardare, la dialettica socratica domande/risposte "non tira fuori" dall'interlocutore le sue più autentiche ed inesprese idee/convinzioni. Piuttosto, opera in un senso e in una direzione esattamente contrari a quelli della levatrice. Più che favorire il venire alla luce dell'originale e del non ancora espresso, immette dall'esterno idee, intenzioni, moduli di pensiero, preferenze e valori che sono conformi ad una giustizia assimilata mediante una relazione *adialogica*: gli interlocutori sono collocati sul piano di un'evidente asimmetria, entro cui non sussiste alcuna condizione di parità dialogica. Socrate (e/o il maestro) è sempre posto al vertice della conoscenza e della sapienza, dal quale comanda e orienta il dialogo; gli altri dialoganti finiscono col rappresentare, di fatto e normativamente, il vertice dell'obbedienza. La maiuetica del dialogo è una maiuetica del potere della convinzione che assoggetta. Forse, Socrate è consapevole di questo lato oscuro della maiuetica e, per questo, non si ribella alla sentenza di morte, rifiutando la

⁴ Si rinvia ai *Dialoghi*, soprattutto *Teeteto*.

fuga verso la libertà. Della maiuetica avverte su di sé tutta la responsabilità, alla quale non intende sottrarsi. Egli è consapevole di essere sottoposto *non* alla legge, ma all'*ingiustizia* della legge che, in lui, va inconsciamente a bilanciare l'*ingiustizia* della maiuetica. Differentemente da Socrate, però, la legge non assume alcuna responsabilità del suo operato, classificandolo giusto in quanto tale. È con la sua morte che Socrate rende palese e celebra al massimo grado l'ingiustizia della legge e, nel contempo, mostra il nodo scorsoio entro cui si è infilata la dialettica maiuetica. Nell'ingiustizia della legge e nel rimosso della maiuetica, tutto è assemblato in archivi della memoria entro cui il dicibile e il visibile sono, in realtà, necrologi che celebrano e legittimano le gerarchie verticali e orizzontali di comando/obbedienza⁵. Con stretto riferimento alla maiuetica, tali gerarchie hanno in Socrate il loro epicentro. Attraverso proposizioni ad hoc, tutto rimane incapsulato all'interno degli stati primari della maiuetica che convalidano i loro significanti/significati, svecchiandoli incessantemente e affinando le loro capacità di presa. Lo specchio semiotico delle occorrenze e delle concorrenze linguistiche ed extralinguistiche, così ingenerato, acceca la mente: la mente che si specchia è esattamente lo specchio che mente. L'inganno della vita e del linguaggio passa anche attraverso l'inganno della mente che qui supera le barriere del verbale e del non-verbale, insinuandosi negli universi del vivente e dei viventi. La filosofia e la scienza contemporanee non sono andate oltre i dilemmi della maiuetica socratica: anzi, di essa hanno perduto il pur irrisolto "senso di giustizia" e l'integrale "dichiarazione di responsabilità" rispetto al suo essere e fare. Dopo Socrate e contro Socrate, in misura rilevante, la filosofia e la scienza hanno imparato a celarsi nella nebbia di un arcipelago di proposizioni logiche ed hanno fatto del loro nascondiglio uno dei ricettacoli della produzione delle forme dell'ingiustizia trionfante.

⁵ Su queste fenomenologie, sia consentito rinviare ai primi due capitoli di *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, Biella, Zigzagando, 2018.

Per Wittgenstein, invece, il mondo non si lascia agganciare, per essere ridotto al *dicibile*, al *visibile* e all'*esperibile*. È un'evidenza che, soprattutto nella scrittura di questo saggio radiofonico, la Bachmann afferra in tutta la sua compiutezza, fuoriuscendo dalle strettoie del linguaggio. Per lei, il silenzio che salta fuori dal *Tractatus* consente il salto nel *poetico*, così come a Wittgenstein permette il balzo nel *mistico*. Tra la poesia di Ingeborg e la filosofia Wittgenstein, dunque, non v'è cesura, ma una comune e affratellante ricerca della *verità* e delle forme di vita *vere*⁶. Non si tratta soltanto di *conoscere*, ma anche di *trasformare*, impiegando pure le pratiche del linguaggio e del dialogo tra pari. E trasformare non solo le realtà esteriori del vivere umano, ma anche quelle interiori. Le due problematiche non sono scindibili. Qui Ingeborg riprende tra le mani l'eredità di Musil/Ulrich: la riavvolge e l'avvia verso la metamorfosi, poiché la concepisce e la tratta come organismo vitale e anima vivente. Ella si inserisce nell'interruzione musiliana de *L'uomo senza qualità* e la direziona verso esiti mai avvistati; ma, non per questo, meno probabili. Anzi, qui la probabilità *inattesa* è proprio quella che è *in attesa*: sta già lì pazientemente ad attenderci, per iniziare a camminare in nostra compagnia. La scoperta delle e il viaggio nelle regioni della verità sono l'anello che manca nell'itinerario de *L'uomo senza qualità*; la loro scoperta è, invece, l'asse multicentrico che orienta i passi e lo sguardo di Ingeborg Bachmann. Anche la scoperta delle sconfitte, del dolore, degli inganni e delle delusioni rientra nel perenne viaggio di Ingeborg tra verità, dicibile e indicibile.

2. Le porte del paradosso: i passi di Wittgenstein e Ingeborg Bachmann

Prescindiamo, ora, dall'accostamento fatto dallo Speaker II tra la filosofia del *Tractatus* e la "filosofia dei fatti" di Ber-

⁶ Su questo punto specifico, si diverge da F. Cambi, *op. cit.*, pp. 14-15.

trand Russell⁷. Anzi ricordiamo, di passaggio, che proprio Frege e Russell confessano di non aver capito fino in fondo il *Tractatus* e, ancora di più, le opere ad esso successive. Wittgenstein nega esplicitamente che il mondo sia composto dalla totalità dei fatti e che le proposizioni linguistiche siano mere descrizioni o, peggio, spiegazione di fatti. L'impostazione di partenza di Wittgenstein è la negazione secca delle "proposizioni universali" che per, inferenza l'una dall'altra, danno luogo a "enunciati di verità" che, in realtà, non sono altro che una banalizzazione della logica. Qui, come osservano lo Speaker I e lo Speaker II, la logica si rivela una mera tautologia e, in quanto tale, non serve a nulla⁸. Lungo questi sentieri cominciamo ad addentrarci nel cuore della filosofia di Wittgenstein e del *Tractatus*. Sentiamo direttamente lo Speaker I:

SPEAKER I

La filosofia che non è una scienza naturale, non può, esattamente come la logica che è il suo strumento, insegnarci nulla sulla realtà; infatti tutte le proposizioni che si riferiscono alla realtà sono proposizioni delle scienze naturali; e le proposizioni universalizzanti che incontriamo nella filosofia tradizionale [...] hanno senso solo perché si fondano su proposizioni empiriche, e non forniscono alcuna nuova conoscenza specificamente filosofica⁹.

Filosofia, logica e scienza della tradizione non possono insegnarci nulla sulla realtà. Le proposizioni universali contengono in sé due contraddizioni: una logica e l'altra epistemologica. In quanto procedono all'assolutizzazione di osservazioni empiriche, non sono sede di alcuna nuova conoscenza, ma distribuiscono, redistribuiscono e comprimono quella già esistente. Più ancora esattamente, si limitano a rimasticare

⁷ Ingeborg Bachmann, *op. ult. cit.*, p. 46.

⁸ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁹ *Ibidem*, pp. 47-48.

la realtà empirica e la conoscenza che sono già sotto i nostri occhi e immagazzinate nei nostri repertori/archivi di apprendimento e competenza, di cui col nostro semplice vivere ed operare possiamo fare diretta esperienza. La vera filosofia e la vera scienza si collocano oltre la soglia dell'immediatismo empirico, poiché sono dimensione delle metamorfosi, al pari della poesia e dell'arte.

Il linguaggio in quanto forma di vita e la vita in quanto gioco linguistico delle differenze sono i passaggi stretti entro cui filosofia, logica e scienza debbono avventurarsi, se hanno a cuore la verità e coltivano l'amore per il mondo. In questo senso rigoroso, su di loro incombe una obbligazione etica, grazie alla quale fuoriescono dall'aria chiusa e asfittica degli specialismi distanzianti che le contrappongono e sovrappongono alla vita vera. In questo senso, ancora, il motto wittgensteiniano secondo il quale su ciò di cui non si può dire, si deve tacere, acquisisce una valenza completamente nuova, ma profondamente innervata tanto nel suo significante quanto nel suo significato. L'indicibile e l'inesprimibile non sono dicibili ed esprimibili, per il motivo di fondo che bisogna *viverli*. Per far questo, è necessario varcare gli universi ristretti delle proposizioni linguistiche, soprattutto quelle aventi un carattere universale. In Wittgenstein, l'etico e il mistico diventano dimensioni della verità vera che è sempre in contraddizione e sempre va oltre la verità delle convenzioni filosofiche, logiche e scientifiche e delle stesse etiche prescrittive e procedurali instauratesi dall'antichità alla contemporaneità.

V'è un punto di svolta storica che tiene a battesimo questo itinerario ed è collocabile verso il finire dell'Ottocento, nel corso del quale venne messa in discussione la graniticità semantica e linguistica tanto della logica quanto della matematica. Con stupore, si scoprì che logica e matematica non erano il territorio della certezza e della precisione, così come era stato fideisticamente ritenuto.

SPEAKER II

Si scoprì infatti che tanto nella matematica quanto nella

logica si presentano dei cosiddetti paradossi in grado di far vacillare i fondamenti di entrambe queste discipline. Di alcuni paradossi logici si era, del resto, a conoscenza fin dall'antichità. La maggior parte di noi conosce la storia del mentitore, il cretese Epimenide, che afferma: «tutti i cretesi mentono»¹⁰.

Ora, però, si incontravano paradossi anche nella matematica, e di gran lunga più allarmanti, perché minacciavano di paralizzare interi rami della matematica. Il fatto che logica e matematica ne fossero minacciate significa che asserne colpite non erano soltanto l'una o l'altra proposizione all'interno del nostro linguaggio, a esserne colpito era piuttosto tutto il nostro sistema di rappresentazione, e cioè il nostro *linguaggio* nel senso più ampio. Che cosa si doveva fare allora? Come si potevano risolvere tutti i problemi, i problemi dei fondamenti?¹¹

Intratteniamoci in premessa sul "dilemma del mentitore", di cui Epimenide è una delle incarnazioni archetipiche. Cerchiamo di focalizzare il tema, con un riferimento a Paolo Virno:

Molte versioni ha avuto il «mentitore», alcune delle quali quasi proverbiali. Carica di tradizione, ma approssimativa e difettosa, è la seguente: «Epimenide il cretese dice che i cretesi mentono sempre». Un modo più perspicuo per rendere il paradosso è «Io sto mentendo». Dall'autoriferimento, ora reso manifesto, discende l'antinomia: se mento, come asserisco di star facendo, allora dico la verità; ma se dico la veri-

¹⁰ Molte e qualificate, nel corso del Novecento, sono state le analisi formulate intorno al "paradosso del mentitore", partendo da Epimenide. Ci piace qui segnalarne due: a) Francesca Rivetti Barbò, *L'antinomia del mentitore*, Milano, Jaca Book, 1986; (b) P. Virno, *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Roma, Donzelli, 1995.

¹¹ Bachmann, *op. cit.*, p. 49.

tà, mentre affermo di mentire, allora mento. Un'ulteriore esposizione, che ha il pregio di emancipare il carattere autoriflessivo della locuzione dalla persona del locutore, è «Questo enunciato è falso». L'enunciato dichiarato falso è, qui, lo stesso che tale dichiarazione effettua. Si capisce così quale sia la peculiare struttura logica del «mentitore»: un enunciato che ha per soggetto logico sé medesimo¹².

Grazie a Virno, possiamo chiarire meglio la logica del paradossoso, a cui fa riferimento lo Speaker II. Autoriferimento e autoriflessività del paradossoso vengono messi in primo piano e in chiara luce. Diventa, così, palese che il sistema paradossale che regge la logica: a) è menzognero, per poter tacere la verità; b) tace sul falso, per non dire mai il vero. Allora, la logica qui assegnata al paradossoso è quella di ignorare, se non falsificare, la verità e la realtà. Ma è una logica che si rivolta contro se stessa: attraversando le porte del paradossoso, infatti, è possibile scardinare le porte del falso. Epimenide – e con lui tutti i mentitori paradossali, in buona e cattiva fede – è il sintomo strutturato in forma linguistica della contrarietà della logica al linguaggio vivo delle differenze, il quale non si lascia sigillare nell'autoreferenza, nell'autoriflessività e nell'afasia. Wittgenstein fa significativi passi in tale direzione; altri ne fa Ingeborg Bachmann. Il lavoro linguistico immagazzinato nelle pratiche dei locutori e delle locuzioni appena esemplificate delimita una zona di pericolo: indica che sono subentrati o sono stati trascurati *problemi di verità*. I paradossi sono alcuni dei rilevatori più preziosi della sussistenza e dell'emergenza di problemi di verità. Loro malgrado e contro i dispositivi logico-matematici che li assestano e finalizzano, costituiscono una struttura linguistica aperta, utile e preziosa ai fini della ricerca della *verità della verità*. In definitiva, essi consentono di demistificare e screditare le strutture linguistiche autocentrate, se si riesce a farne un impiego (non solo linguistico) virtuoso, secondo i significanti/significati creativi che germinano proprio dalle

¹² P. Virno, *op. cit.*, pp. 88-89.

cenari delle antinomie logiche.

3. Lo smascheramento delle strategie di potenza

L'indicazione migliore per battere queste piste di ricerca ci viene proprio da Wittgenstein, con un invito tanto semplice quanto geniale: *avventarsi contro i limiti del linguaggio*¹³. Egli suggerisce di far un uso della *dialettica* dei paradossi, per uscire dai *giochi* dei paradossi e avviarsi verso il vivere vero, valicando barriere e dispotismi del linguaggio. La mancanza di senso logico autocompiuto è l'essenza della struttura del linguaggio paradossale: la sua ricchezza involontaria, quindi. Il gioco dei paradossi ci fa andare oltre le "etichette" della rappresentazione: o, come dice Wittgenstein, oltre il linguaggio significativo¹⁴. La dialettica dei paradossi, suo malgrado, installa l'esercizio critico che si avventa contro i limiti del linguaggio: cioè, per dirlo ancora con Wittgenstein, contro le pareti della nostra gabbia¹⁵. Ora, per Wittgenstein, questo avventarsi ha i colori e i toni della *disperazione etica*¹⁶, dalla quale, però, si ingenera un movimento controfattuale. È proprio la disperazione che si avventa contro i limiti della logica e del linguaggio a contribuire alla riapertura dei flussi e dei sommovimenti del mondo e dei linguaggi del mondo. L'etica, ci insegna Wittgenstein, non si basa sulla pura e semplice conoscenza; è, invece, una *tendenza* dell'animo umano¹⁷. Nascono da qui le pratiche etiche di smascheramento delle strategie di potenza del linguaggio e del castello di carta delle verità/certezze della logica. Andare al di là del linguaggio significativo e della logica che lo sostiene e accompagna, però, non è sufficiente, se non si ha ancora

¹³ Come è noto, questo è il tema di fondo della *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e Conversazioni sull'etica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, Adelphi, 1988, p. 17.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

chiaro che è nella riapertura al mondo e del mondo che sta la *vita* significativa che dà e acquista *significati* in mutamento. Wittgenstein fa da tramite per questo ulteriore passaggio. Sfondare e sfrondare l'insufficienza del linguaggio significativo è: a) *l'atto finale* con cui ci accomiatiamo dalla fenomenologia della disperazione; b) *l'atto iniziale* della responsabilità etica – personale e collettiva – rispetto al mondo, alla verità, all'Altro e a se stessi.

Col *Tractatus*, Wittgenstein si posiziona oltre i paradossi logici della stessa matematica, così come emergono nelle divergenze palesate dalle posizioni non sempre coincidenti di Bertrand Russell e Gottlob Frege¹⁸. L'universo di senso e linguistico dell'opera di Wittgenstein segna il distacco dalle strettoie della matematica e della logica, di cui viene ravvisata la "falsa coscienza" della pretesa della decifrazione assoluta dei fatti e della realtà del mondo. Ingeborg Bachmann si trova a fare ancoraggio sul neopositivismo logico del "circolo di Vienna" che, fin dalla sua tesi di laurea, costituisce la "base" della sua "battaglia contro la metafisica". Lo Speaker II osserva che il fatto che logica e matematica vacillassero sotto l'urto di paradossi comporta delle conse-

¹⁸ Per una prima rilettura delle pagine di Russell intorno ai "paradossi del mentitore" si rinvia ai suoi testi raccolti da Francesca Rivetti Barbò, *op. cit.*, pp. 225 ss. Il libro di Russell che sui paradossi insoluti della logica rimane più importante è *I principi della matematica* (trad. di L. Geymonat), Milano, Longanesi, 1963 (pubblicato 1903, scritto 1900). Su Frege, utili testi-guida possono essere: (a) Roberta De Monticelli, *Frege, Husserl e Wittgenstein*, Bari, De Donato, 1982; (b) Nicla Vassallo (a cura di), *La filosofia di Gottlob Frege*, Milano, Franco Angeli, 2003. Russell rinviene nella struttura fregeana, pur ritenuta legittima, un'autocontraddizione che riproduce il "paradosso del mentitore". Si tratta, per Russell, dell'inaccettabilità dell'assunzione dell'esistenza, per ogni *condizione linguistica*, dell'insieme dei *solii oggetti* che la soddisfano. Per ovviare al problema, Russell elabora in proprio la teoria dei *tipi logici*. Si noti che la critica viene formulata senza che Russell nulla sapesse ancora della pubblicazione del libro in cui Frege aveva esposto la sua teoria. Sulla differenza delle posizioni di Frege e Russell si sofferma anche P. Virno, *op. cit.*, pp. 63-65.

guenze rilevanti:

SPEAKER II

Il fatto che logica e matematica ne fossero minacciate significava che a esserne colpite non erano soltanto l'una o l'altra proposizione all'interno del nostro linguaggio, a essere colpito era piuttosto tutto il nostro sistema di rappresentazione, e cioè il nostro *linguaggio* nel senso più ampio. Che cosa si doveva fare allora? Come si potevano risolvere tali problemi, i problemi dei fondamenti?¹⁹

Ecco come replica l'altro Speaker:

SPEAKER I

I filosofi che riconobbero quale straordinaria importanza avesse occuparsi di logica — Bertrand Russell in Inghilterra e i neopositivisti a Vienna — maturarono un pensiero sì ovvio, ma davvero completamente nuovo. La causa di questi paradossi doveva risiedere nel fatto che per secoli e secoli in filosofia — e di conseguenza anche nel nostro linguaggio — abbiamo usato proposizioni che sembravano avere senso, ma che in realtà non ne hanno alcuno; nel fatto, dunque, che siamo caduti vittime di una mistificazione del nostro linguaggio senza avvedercene, perché del linguaggio ci fidavamo ciecamente. [...] Ma nessuno si era mai posto il problema se già la stessa formulazione di certi problemi non fosse priva di senso²⁰.

Si annuncia qui che è colpito l'intero sistema di rappresentazione: vale a dire, il *linguaggio* umano. E, dunque, siamo posti di fronte ai *problemi dei fondamenti*. Viene rilevato che i fondamenti vacillano, a causa dell'impiego di proposizioni che avevano un senso apparente e non effettivo. Nel

¹⁹ Bachmann, *op. cit.*, p. 49.

²⁰ *Ibidem*, pp. 49-50.

discorso sono individuabili chiare tracce di neopositivismo logico²¹. Ma, a nostro avviso, Ingeborg Bachmann elabora posizioni nettamente collocate al di là delle impostazioni e degli esiti sviluppati dal "circolo di Vienna". Facciamo qui un solo esempio: l'assunzione del linguaggio a sistema di rappresentazione totalizzante è in palese contraddizione con l'anima e il senso di tutta la sua opera poetica e narrativa. Che è una mirabile "dimostrazione" del fluire contraddittorio del moto dei sentimenti, sottratti alla glacialità delle proposizioni linguistiche e ai correlati meccanismi di sopraffazione che governano e inquinano la vita. Che ella non ne sia consapevole sul piano strettamente filosofico non diminuisce i suoi meriti²²; anzi, li moltiplica. Non v'è che da registrare, in proposito, l'ennesimo caso del superamento della filosofia da parte della letteratura. In Ingeborg Bachmann, la poetica primeggia sulla filosofia e ciò non fa che arricchire entrambe. I paradossi logico-matematici insoluti, in lei, diventano trama ininterrotta di mappe sentimentali offerte alla vita e che della vita si nutrono.

I paradossi non possono avere soluzione logica, appunto perché della logica hanno messo in discussione le rigidità di impianto e le pretese assolute di verità. Delimitano, dunque,

²¹ Per un inquadramento storico-concettuale del neopositivismo all'interno delle correnti della filosofia empirista a cavallo tra fine Ottocento e primi anni del Novecento, nota sotto il nome di *neoempirismo*, si rinvia al sempre valido A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Torino, UTET, 1969. L'antologia curata da Pasquinelli prende inizio da G. E. Moore ed ha come sue tappe successive: B. Russell, L. Wittgenstein, M. Shlick, H. Reichenbach, R. Carnap, K. R. Popper, G. Ryle e W. Van Orman Quine. In questo contesto, particolare valore ha un importante libro di F. Rossi-Landi: *Significato, comunicazione e parlare comune* (Introduzione e cura di A. Ponzio), Venezia, Marsilio, 1998, nuova edizione aggiornata.

²² L'evidenza che, sul piano strettamente filosofico, ella rimanga trattenuta all'interno dell'involucro neopositivista del "circolo di Vienna" trova la sua riprova migliore nelle considerazioni, non prive di contraddizioni logiche, che vengono svolte nel dialogo tra il CRITICO (uno dei personaggi del saggio radiofonico), lo SPEAKER I e lo SPEAKER II alle pp. 55-63.

l'orizzonte delle vie di uscita da un modello tanto rigido quanto onninglobante. E, perciò, non sono riducibili ad un rompicapo linguistico, alla ricerca di tipizzazioni riparatorie che tentano di salvare la logica proprio là dove va criticata, calandola e rigenerandola nelle *forme di vita*. Questa è una delle più grandi lezioni che ereditiamo da Wittgenstein e, nel contempo, costituisce una delle più preziose linee di rottura a confronto del neopositivismo logico. Rottura, a ben vedere, da lui iniziata proprio con il *Tractatus*. Di essa Ingeborg Bachmann non ha adeguata consapevolezza filosofica, collegando oltre il dovuto Wittgenstein col "circolo di Vienna". Ma sul piano poetologico e narratologico ella si colloca ben oltre le rotture filosofico-epistemologiche di Wittgenstein. Ed è su queste superfici insieme levigate e accidentate che possiamo considerarla una delle più intelligenti e sensibili continuatrici e innovatrici del cammino intrapreso da Wittgenstein.

4. La questione dell'etica della verità

Siamo qui sul piano della lotta ai limiti del linguaggio. Su questo piano, Ingeborg dà inizio e mai pone un termine alla messa in vita extranarrativa ed extralinguistica di un'etica poetologica che parte e riparte sempre dalle pratiche d'amore e d'amicizia: dai loro strazi, dalle loro conquiste e dalle loro disfatte. La partita, per lei, non ha mai un finale: nemmeno con la morte. La verità è giusta con chi lotta e cade, perché cadendo e riprendendo il volo, nella giungla del vivere apre un varco non soltanto per sé e ridà calore e speranza al mondo. Tuttavia, c'è da dire, contrariamente a quanto sostenuto dallo Speaker II, che per Wittgenstein *l'indagine sul senso* delle proposizioni e della *formulazione dei problemi* non è l'*oggetto primario* del filosofare, poiché così facendo viene scalzata la *questione della verità*²³. Anzi, è proprio la "questione della verità" che mette in crisi il sen-

²³ *Ibidem*, p. 50.

so delle proposizioni logiche e mostra il rovescio critico-positivo della dialettica dei paradossi: è l'affacciarsi del linguaggio nel mistico e nell'etica. Nel saggio radiofonico, lo stesso Wittgenstein ricorda allo Speaker I:

WITTGENSTEIN
«L'etica è trascendentale»²⁴.

Ma vediamo di contestualizzare meglio le cose, riportando la successione delle proposizioni che il personaggio Wittgenstein condensa nella citazione prima riportata. Ricostruiamo l'intera sequenza da Wittgenstein esposta nel *Tractatus*:

Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell'etica.
Le proposizioni non possono esprimere nulla che è più alto (prop. 6.42).
È chiaro che l'etica non può formularsi.
L'etica è trascendentale.
(Etica ed estetica sono tutt'uno) (prop. 6.421).

Quello che ora ci preme non è rintracciare il kantismo irrisolto e/o improprio che emergerebbe in Wittgenstein²⁵.

²⁴ *Ibidem*, p. 63; citazione tratta dal *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1980, prop. 6.421, p. 169.

²⁵ Sul punto, si rinvia alla ricostruzione concettuale di M. Bastianelli, *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*, Milano, Mimesis, 2008, su cui non sempre si conviene. Con valide ragioni, invece, Ferruccio Rossi-Landi sostiene che l'"armamentario ontologico" su cui riposa il *Tractatus* sia pre-kantiano, non solo pre-hegeliano: *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1973, II ed. riveduta e ampliata. Le osservazioni critiche di Rossi-Landi sono contenute nel capitolo: *Per un uso marxiano di Wittgenstein* (pp. 11-60) che, non a caso, apre il libro. Originariamente, il saggio apparve, privo di note, in "Nuovi Argomenti", n. s., n. 1, gennaio-marzo, 1966. In esso, tra l'altro, Rossi-Landi insiste particolarmente sulle *Ricerche filosofiche*, estraendone la materia più viva e sezionandone le "categorie" portanti. Questo lavoro dà anche occasione a Rossi-Landi di sottoporre a critica l'atteggiamento liquidatorio-stroncatorio

Piuttosto, riteniamo essenziale rilevare la proiezione critica del *Tractatus*, non a confronto di categorie concettuali considerate nelle loro formulazioni e formalizzazioni filosofico-concettuali. A Wittgenstein interessa recuperare *l'infranto* e scomporre *l'intero*, per perlustrarne dall'interno la vita in movimento, attraverso le loro continue associazioni/dissociazioni. Ogni "categoria" wittgensteiniana è, perciò, la riscrittura dell'intera storia di quella categoria e, nel contempo, la sua reinvenzione. In lui, le categorie sono sempre forme di vita *nuove* che nascono da forme di vita *vecchie*, alle quali si agganciano con un'aperta *ribellione* che non le cancella, ma le riassorbe attraverso una rielaborazione critica. Perciò, nel cimentarsi con Wittgenstein, può essere fuorviante attenersi strettamente all'esegesi storico-concettuale delle categorie.

Detto questo, possiamo ora dire: il *trascendentale* wittgensteiniano ricomprende in sé *etica* ed *estetica*. Ciò può essere motivo di scandalo e scompiglio. Ma l'irriverenza è uno dei motivi più fertili delle posizioni di Wittgenstein. La connessione di etica ed estetica non insinua una indistinzione liquido-concettuale tra di loro. All'opposto, riporta in una matrice multiforme ciò che sta più *in basso* e più *in alto* delle proposizioni logiche. La distanza dal "circolo di Vienna" va letta come elemento che si incastra nell'allontanamento dal kantismo. E ancora. La serie di confutazioni che si dispiega nel *Tractatus* agisce retroattivamente anche verso la filosofia del linguaggio di Frege, per il suo ridurre i *fatti* a *oggetti* che acquisiscono un *valore di verità*, con esclusivo riferimento alla coppia binaria Vero/Falso²⁶. Ma il punto wittgen-

mantenuto dalla filosofia italiana del tempo (giova ricordare che siamo agli inizi degli anni Cinquanta) e per confutare le posizioni di alcuni degli "allievi" più accreditati di Wittgenstein che, pur richiamandosi a lui, danno prova di averlo completamente frainteso. Come opportunamente ricorda Rosi-Landi, la Parte I delle *Ricerche filosofiche* è stata scritta nel 1945, mentre la Parte II nel periodo 1947-1949.

²⁶ Di G. Frege qui rileva *Funzione e concetto*, in *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici* (a cura di C. Penco e E. Picardi), Roma-Bari, Laterza, 2003; in

steinano per noi veramente decisivo è un altro: come non ci sono *fatti logici*, così non ci sono *fatti etici*. Cioè: si possono e si debbono trasformare i *limiti del mondo*, ma al di sotto e al di sopra delle proposizioni linguistiche e delle proposizioni etiche. Come dire: l'etica e l'estetica come non sono riducibili a proposizioni, così non sono convertibili in fatti. Vediamo come si esprime incisivamente il *Tractatus*:

I fatti appartengono tutti soltanto al problema, non alla soluzione (prop. 6.4321).

Se i fatti sono il *problema*, l'etica e l'estetica separatamente considerate non costituiscono, di per sé, la *soluzione*. In sostanza, etica ed estetica non sono equivalenti universali che regolano le transazioni del *mercato linguistico*, in una relazione di analogia rispetto al ruolo giocato dal mercato nella riproduzione sociale²⁷. In altri termini, esse non si risolvono nei fatti e tantomeno ne sono la soluzione regolatoria. Possiamo utilmente riferirci al lessico del cd. "secondo Wittgenstein", in cui in primo piano emerge l'*uso*, di contro al *significato*: il filosofo viennese all'uso "abbina" i *giochi linguistici* tra le *forme di vita*²⁸. Si tratta di un rovesciamento critico, ma al tempo stesso costruttivo, delle prospettive di indagine e di vita. Il "dato di fatto" qui colto è che il significato si irrigidisce invariabilmente nello *scambio semiotico* che riproduce lo "scambio eguale" di natura mercantile che avviene all'interno dei rapporti sociali della riproduzione ca-

part., pp. 7-16. Per la critica, sul punto, avanzata da Wittgenstein, è qui sufficiente richiamare alcune proposizioni del *Tractatus*: 4.061, 4.0621, 4.431, 4.441.

²⁷ È qui chiaro il nostro riferimento a F. Rossi-Landi, *op. cit.*, libro pionieristico che conserva ancora molti caratteri di attualità.

²⁸ Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1973. Non a caso, Rossi-Landi mette ad esergo del saggio richiamato nella nota n. 76 e nelle successive la seguente osservazione di Wittgenstein, ripresa dalle *Ricerche filosofiche*: "Non cercare il *significato* d'un filosofo, cerca il suo *uso*: il significato di un filosofo è il suo uso nella cultura".

pitalistica²⁹. Parafrasando insieme Marx e Wittgenstein, possiamo dire: *l'uso*, non già lo *scambio*, è la stella polare dei giochi linguistici e delle forme di vita. E, dunque, *nell'uso* si formano, maturano e si trasformano plasticamente la verità come orizzonte di vita quotidiana e, ancora di più, le pratiche di verità. È vero, come sostiene Rossi-Landi, che questi luoghi wittgensteiniani segnano il passaggio dal *realismo ontologico* e dal *logicismo* del *Tractatus* al *deciso materialismo* delle *Ricerche*³⁰; ma ci pare altrettanto vero che tra le due opere esistano delle sottili quanto profonde linee di comunicazione³¹. Come non si possono passare sotto silenzio le cesure tra il *Tractatus* e le *Ricerche*, così non si possono sottovalutare le correnti sotterranee che dal primo si riverberano nelle seconde e viceversa. È inoltre vero, come giustamente sostenuto da Justus Hartnack³², che il pensiero delle *Ricerche*, non è assolutamente da considerare uno *sviluppo logico* del *Tractatus*. Nel passaggio da un'opera all'altra, anzi, la logica e il linguaggio sono messi a soqquadro³³. Già nel *Tractatus* si rinvergono alcune delle linee portanti di questo sovvertimento, come si è cercato di vedere nelle pagine precedenti.

Dopo questa lunga divagazione, possiamo ritornare al saggio radiofonico.

Nonostante il suo permanere nel circolo neopositivista, il saggio radiofonico coglie con lucidità *l'apertura* che nel discorso di Wittgenstein si presenta. Ne sono una conferma alcuni dialoghi tra i due Speaker e le pronte precisazioni di Wittgenstein:

²⁹ Sul punto, appare ancora decisivo F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*, cit.; parimenti importante, è l'introduzione al libro di A. Ponzio

³⁰ F. Rossi-Landi, *Il lavoro come linguaggio e come mercato*, cit., pp. 27-28.

³¹ Abbiamo cercato di mostrarlo in: (a) *Cifra della vita, linguaggio ed etica*, cit.; (b) *Per una po-etica del linguaggio*, cit.

³² J. Hartnack, *Wittgenstein e la filosofia moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 71 ss.

³³ Sull'argomento, si rinvia ancora a Rossi-Landi, *op. cit.*, in part., pp. 28-40.

SPEAKER II

[...] Tuttavia per Wittgenstein, che pur condivide con altri neopositivisti una posizione neutrale nei confronti del mondo — questa posizione non-filosofica, si potrebbe anche dire —, rimane ancora aperto un problema: che cosa abbiamo ottenuto con una descrizione e una raffigurazione del mondo corretta ed efficace? Una delle ultime pagine del *Tractatus* la risposta, una risposta che sola ci fa comprendere in quale impresa temeraria e rischiosa si avventuri questo libro: «assolutamente nulla»³⁴.

Ed è direttamente il personaggio Wittgenstein a replicare e “spiegare” immediatamente:

WITTGENSTEIN

«*Come il mondo è*, è affatto indifferente per ciò che è più alto ... Non *come il mondo è*, è il Mistico, *ma che esso è*»³⁵.

Maliziosamente — ma non senza alcun fondamento — il CRITICO fa osservare:

CRITICO

Mi si consenta di chiedere quale accento abbia il Mistico in Wittgenstein. Questa proposizione non ricorda forse, e in un modo che ci dà da pensare, la domanda di Heidegger, la domanda di Heidegger, certo insensata dal punto di vista di Heidegger: «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?». Il venir meno della parola dinanzi all'essere in Heidegger non è anche il venir meno della parola in Wittgenstein. Il positivista e il filosofo dell'essere non incorrono nello stesso vicolo cieco?

³⁴ Ingeborg Bachmann, *op. cit.*, p. 59.

³⁵ *Ibidem*, p. 60. Si tratta rispettivamente delle prop. 6. 432 e 6.44 del *Tractatus*.

SPEAKER II

L'esperienza che sta alla base della mistica dell'essere di Heidegger può anche essere simile a quella che induce Wittgenstein a parlare del Mistico. Tuttavia per Wittgenstein sarebbe impossibile porre la domanda di Heidegger, poiché egli nega quanto Heidegger presuppone: e cioè che nel pensiero l'essere pervenga al linguaggio. Il punto in cui Heidegger comincia a filosofare è esattamente quello in cui Wittgenstein smette di filosofare. Poiché, come dice la proposizione finale del *Tractatus logico-philosophicus*:

WITTGENSTEIN

«Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»³⁶.

SPEAKER II

Secondo le tesi di Wittgenstein non è possibile parlare del «senso» dell'essere, perché non vi è senso in un mondo che è sì rappresentabile e descrivibile, ma non spiegabile. Per poter spiegare il mondo, dovremmo poter collocare fuori del mondo, dovremmo, per dirla con Wittgenstein, «poter formulare proposizioni del mondo», come i metafisici presumono di essere in grado di fare: accanto alle proposizioni che trattano dei fatti, i metafisici hanno appunto proposizioni di secondo ordine che parlano *delle* proposizioni fattuali. Essi mettono in atto un'attribuzione di senso. Wittgenstein rifiuta decisamente questi tentativi³⁷.

[...]

WITTGENSTEIN

«Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto ... Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene»³⁸.

³⁶ *Ibidem*, pp. 60-61. Viene richiamata la prop. N. 7 del *Tractatus*.

³⁷ *Ibidem*, p. 61-62. Si tratta della prop. 7.

³⁸ *Ibidem*, pp. 62. Si tratta rispettivamente delle proposizioni 6.432 e 6.41.

L'apparentamento tra Heidegger e Wittgenstein stabilito dal "Critico" si basa su una carenza di perspicuità delle considerazioni dei due Speaker. La parola viene meno dinanzi all'essere heideggeriano, poiché in esso va progressivamente trincerandosi in una retorica linguistica che finisce con il ni-entificarla, apoblematizzandola per un eccesso di stress concettuale³⁹. Invece, il silenzio e la meraviglia di fronte al mondo – perché esso è, piuttosto che *non esserci* – costituiscono, già nel *Tractatus*, l'*apertura* al mondo. Quell'apertura che esce dallo stesso silenzio mistico e si avventura nel mondo, non lasciandosi intrappolare né dalla parola e né dal silenzio. Sono, queste, propriamente delle tensioni che si proiettano dal *Tractatus* alle *Ricerche* e che non mancano di retroagire sul *Tractatus*. Tensioni che Ingeborg Bachmann fa sue, interiorizzandole più che consapevolizzandole.

5. Contro la metafisica del "ciò che avviene"

Se Wittgenstein rifiuta le attribuzioni di senso metafisiche, Ingeborg espelle dalle sue architetture e invenzioni poetologiche e narrative le attribuzioni di senso che trasformano i discorsi (non solo filosofici) in *regimi di verità*, con cui si governa il mondo. Wittgenstein dà inizio e simultaneamente smette di filosofare, poiché come non è interessato all'interpretazione del mondo, così non è interessato alla sua spiegazione. È, questa, la calamita che segretamente attira Ingeborg Bachmann verso di lui. E l'attrazione non opera tanto sul piano speculativo-filosofico, quanto – per così dire – su quello degli *esistenziali* e dei *fondamentali* della verità, nel loro farsi carne e spirito delle metamorfosi della vita del mondo. Col che, Ingeborg non si limita alla *problematizzazione* della verità; piuttosto, mantiene incessantemente aperto il problema del *senso della verità* che non ammette

³⁹ Tra i molteplici testi di Heidegger sull'argomento, si rinvia qui a: (a) *In cammino verso il linguaggio* (trad. e cura di A. Caracciolo), Milano, Mursia, 1988; (b) *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia* (a cura di F. Volpi), Milano, Adelphi, 1987.

mai soluzioni statiche o dinamicamente prefigurate. Nella sua opera narratologica e poetologica, ella riapre e ripercorre sempre tutti i transiti del senso della vita e delle forme di vita, riavvolgendoli ad un nastro di partenza che in sé contiene sempre tutti gli approdi e gli inizi. Se riconsideriamo lungo le linee calde di questo movimento plastico il *Tractatus* e le *Ricerche* di Wittgenstein, da una parte, e le poesie, i romanzi, i racconti e i saggi filosofico-letterari di Ingeborg Bachmann, dall'altra, possiamo legittimamente *approdare* a conclusioni che all'apparenza possono apparire sconcertanti o addirittura illecite. Sotto questa apparenza, invece, si cela ciò che: a) Wittgenstein medesimo definisce l'*alto* e il *basso* della vita vera; b) Ingeborg assume come l'unica vera causa e ragione del vivere: pretendere da se stessi, per se stessi e per gli altri la verità, abbandonandosi ai suoi marosi e alle sue onde amorevoli. L'etica, l'estetica, il linguaggio, la parola, il silenzio, il giusto e il mondo fuori da questi marosi e queste onde semplicemente tracciano le architetture dell'impossibilità dell'esistenza. Diventano e restano, perciò, spettri, finzioni e funzioni dei mille e svariati poteri delle menzogne, in tutti i loro travestimenti che possono tanto essere sfavillanti quanto armature d'acciaio. Di fronte all'indicibile e all'invisibile si deve tacere, perché il linguaggio e la parola tessono il filo che li nasconde ancora di più allo sguardo e alle emozioni. Occorre scendere sotto il linguaggio e la parola; e simultaneamente elevarsi al di sopra delle loro circoscritte sfere di azione. Il senso profondo e riposto del *Tractatus*, delle *Ricerche* e di tutta l'opera di Ingeborg Bachmann è propriamente questo. Un *senso* che è *ricerca del senso* e che, in quanto tale, non può risolversi mai in *ciò che avviene*, perché *doveva* e *deve accadere*. Intorno a queste distorsioni nasce la metafisica del senso di ciò che avviene (e deve avvenire), in quanto *proprietà* essenziale del *senso dell'essere*, così come concettualizzato a partire da Heidegger, dall'ontologia e dall'ermeneutica che a lui si sono ispirate. È, questa, la metafisica che occorre confutare, per staccarsene; non già la metafisica in sé. L'*alto*, che sfugge alle normazioni del linguaggio, della logica e

dell'etica ridotta a procedura, è *l'altro* dello spirito e della carne del mondo. In questo *alto* e in questo *altro*, trova posto una metafisica che è e rimane parte costitutiva del mondo e della vita; non già e non più mero orizzonte arcano e/o avveniristico. Non è la metafisica in sé a impedire di porci il problema della nostra vita, di quella degli altri e del mondo. Non è essa che, ancora, ci impedisce di aprire ed esperire orizzonti di verità condivisa e plurali, oltre il puro *sensu dell'essere*. È la metafisica ridotta a concetto disincarnato che ci stacca dalla vita. Può, così, bearsi e felicemente argomentare intorno al niente dell'essere e all'impossibilità del vivere. Ma la morte dell'essere, così come la morte di Dio, è il transito finale di una *forma civiltà* che ha progressivamente risucchiato in sé le *forme di vita*. Come ci ricorda Ingeborg Bachmann: la forma di morte più diffusa non è quella naturale, ma quella che uccide in silenzio, per opera di umani contro altri umani. Ed è sempre in silenzio che, per lo più, viene uccisa la verità, spingendola anche verso il baratro di una lenta, ma inarrestabile eutanasia. Qui trovano conferma e smentita alcuni "enunciati" centrali del *Tractatus* che abbiamo appena passato in rassegna:

- (a) è vero che *come* il mondo è, sta sostanzialmente più in alto di *quello* che il mondo è;
- (b) ma è una verità distorta quella che recita che il *sensu del mondo* è necessariamente posizionato *fuori del mondo*;
- (c) il punto è che: nel mondo *non tutto è come è*;
- (d) dunque, non tutto e non sempre è incatenato a ciò che *avviene come avviene*.

In definitiva, il regno del "tutto come è" e del "tutto avviene come avviene" è, per esprimersi col lessico di Elias Canetti, il mondo dell'evitamento delle metamorfosi. Come dire: una forma di concettualizzazione metafisica obnubilante. Assistiamo qui alla distorsione della verità ad opera di una metafisica distorta, fino alla creazione di un ostacolo al dire e all'affossamento del non-detto: la parola e il linguaggio sono catapultati nel dire a vuoto e nel dire impenetrabile. Qui la metafisica dell'essere può sentirsi legittimamente

e perfettamente realizzata. Transitando tra Ingeborg Bachmann e Ludwig Wittgenstein, siamo in grado di porre efficacemente in questione questi approdi filosofici e le basi ontologiche che li sostengono. Comprendiamo qui che rimane da apprendere e riapprendere una verità antichissima che abbiamo sempre tentato di cancellare e oscurare, con meticolosi esercizi quotidiani, di tipo spirituale, linguistico, narrativo, logico e filosofico. Ma quella verità è indomabile e sta sempre lì a presentarci il conto. Che è questo: il *dicibile* si origina dall'*indicibile*, altrimenti non sarebbe altro che il dire che replica il già detto. Esiste, dunque, un nesso indisciungibile tra dicibile e indicibile. Rimane indubitabile che tra di loro si dia una distanza che chiede di essere continuamente percorsa; ma non è mai colmabile. È tale scarto che genera il linguaggio e la parola, non consentendo loro di cristallizzarsi come *forme replicanti*. Il dicibile, anche da un punto di vista puramente e strettamente logico, è una particella dell'indicibile che si offre e che noi afferriamo, seguendone i sentieri e palpitandone i battiti. Ma l'indicibile *eccede* sempre la logica e la razionalità, le quali non sono in grado nemmeno di immaginarlo. Stanno scritte qui le ragioni che fanno in modo che mai il dicibile possa trascrivere in forma di linguaggio l'indicibile. Per vivere di sé e oltre se stesso, il dicibile deve lasciarsi invadere dall'infinito, muovendo contro e oltre la logica e uscendo dai limiti del linguaggio. Il flusso dal dicibile all'indicibile è una transizione continua dal *finito* all'*infinito* che è dentro e fuori di noi.

Tra il dicibile e l'indicibile si giocano sempre la verità e la vita del mondo. E qui siamo sempre posti di fronte ad un mondo e ad una verità viventi che interagiscono non nel senso immediatistico della conferma o della smentita del "senso dell'essere". Al contrario, vita, verità e mondo smentiscono costantemente le rappresentazioni e le spiegazioni che del "senso dell'essere" il linguaggio fornisce. alcuna domanda può qui essere inoltrata, per il fatto evidente che alcuna risposta può essere trovata. La domanda allinea la risposta sull'orizzonte della dissoluzione di vita e mondo, ridotti entrambi a "concetti puri" o a "fatti empirici". La do-

manda, in altri termini, qui si pone come *domanda ultima* che secca e taglia le radici delle risposte *prime e ultime*, oscurando la molteplicità e ricchezza degli universi di senso viventi. Compito del pensiero autoriflessivo non calcolante è, dunque, quello di porre una *domanda preliminare* prima della formulazione della domanda. La domanda preliminare è una domanda vivente: *può la domanda essere fatta? Se la domanda può essere fatta, la risposta può essere fornita*⁴⁰. Dalla risposta possono, così, ingenerarsi concatenazioni di altre domande. Il *valore di senso* di cui qui domande e risposte sono portatrici nasce dalla loro *cifra di vita*, quando e dove *toccano i nostri valori vitali*; valori che sono del tutto preclusi alla logica, all'ontologia e all'ermeneutica del "senso dell'essere". Il *Tractatus* ci guida qui non sulla strada dell'imbalsamazione della vita in costrutti logico-scientifici, oppure ontologico-ermeneutici. Piuttosto, ci spinge verso una critica demolitrice della dialettica domande/risposte preconfezionate in trame puramente concettuali. Continuando, lateralmente al saggio radiofonico la nostra "scorribanda" in Wittgenstein, ci imbattiamo in un'altra proposizione estremamente interessante:

La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso.

(Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso?)⁴¹.

Sono due i punti che ci preme sottolineare: a) la soluzio-

⁴⁰ Sul tema, ricordiamo soltanto due proposizioni del *Tractatus*: (a) "D'una risposta che non si può formulare non può formula porsi neppure la domanda. L'*enigma* non v'è. Se una domanda può porsi, può pure avere risposta" (prop. 6.5, p. 81); (b) "Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; è appunto questa è la risposta" (prop. 6.52, p. 81).

⁴¹ *Tractatus*, cit., prop. 6.521, p. 81.

ne del problema della vita si individua con chiarezza, allorché esso scompare come problema; b) ma lo scomparire del problema non chiarisce il senso della vita: sia quello passato, sia quello presente e futuro. Il valore di senso delle domande e delle risposte è l'interrogarsi e il rispondere di fronte ai nostri problemi vitali che solo in minima parte dipendono dalla nostra volontà di accantonarli e/o risolverli. È, questo, un movimento vitale che scienza, filosofia, logica e linguaggio non possono predeterminare e nemmeno comprendere quanto più: a) si riducono a forme e figure dell'estraneazione; b) tentano di affermare la loro supremazia sul mondo e la vita. Il senso del vivere è *ineffabile* e l'ineffabile, nel mostrare sé, è il *mistico*⁴². Come scienza, logica, filosofia e ontologia dell'essere potrebbero interrogarsi e, quindi, dare risposte sul *mistico*? Siamo, di nuovo, ritornati ai punti cardine. Avviandosi alla conclusione del *Tractatus*, Wittgenstein non esita a dichiarare che è necessario superare le "sue" stesse proposizioni, per poter *vedere veramente* il mondo⁴³. Ma, per vedere veramente il mondo, occorre gettare subito via la *scala* sulla quale si è saliti e dalla quale esso ci è finalmente apparso nella sua pienezza. La scala ci è servita per salire e *abbracciare* il mondo con lo sguardo; ma non ci serve più, perché ora si tratta di *vivere* nel mondo. Dalla scala dobbiamo tuffarci nel mondo, perché è da qui che prende inizio il viaggio nell'ineffabile che si mostra: cioè, nel *mistico*. Il mistico è l'inizio e la fine del viaggio che non ha un vero inizio, perché non ha mai una fine. Ha sempre una domanda a cui si può e si deve rispondere. Ha sempre una risposta a cui si può e si deve inoltrare richieste. Il senso della vita e i nostri problemi vitali stanno in questo viaggio che fa nascere i viaggi che non abbiamo deciso e

⁴² "V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico" (*ibidem*, prop. 6.522).

⁴³ "Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo che vi è salito.)" (*ibidem*, prop. 6.54, p. 82).

che non abbiamo voluto. E sono i viaggi che nascono e risorgono gli uni dagli altri e che ci immettono nell'acqua dove scorre la vita vera, dentro cui non ci si bagna mai due volte con la stessa goccia, come diceva il buon vecchio Eraclito.

E, dunque, per tornare al saggio radiofonico, le domande sul "senso dell'essere", più che mal poste, non possono essere poste, perché non ammettono vere risposte, ma girano a vuoto su concetti scarnificati, sui quali neanche lontanamente è possibile nemmeno concepirle. Come concepire un'etica vera, lontano dai problemi reali della vita e degli umani? Sarebbe possibile, soltanto concependola come "ordine metafisico", da cui è derivata come un ricalco. Rimarremo qui inchiodati a quel mondo e a quel linguaggio da cui, invece, dobbiamo allontanarci. Wittgenstein si accomiata decisamente da questo modo di argomentare; e abbiamo appena finito di vederlo. Tutta la discussione tra il Critico e i due Speaker che si dilunga su questi temi si fonda, dunque, su un palese fraintendimento dei "messaggi" principali del *Tractatus*⁴⁴. Tuttavia, non mancano passaggi che sono, in un qualche modo, in contraddizione con questa "linea di fondo". Mostriamone uno che ci pare estremamente esplicativo:

WITTGENSTEIN

«Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo»⁴⁵.

Come il mondo è ha una sua indifferenza intrinseca, rispetto a ciò che è *più alto*. Il mondo come è non è il mondo della vita vera, perché fa affondare nelle sue acque le domande e le risposte sui problemi vitali. Ecco perché Dio non può rivelare sé *nel mondo*. Nel mondo, Dio è oscurato e tutti i suoi tentativi di rivelarsi non solo sono impossibilitati, ma ove fossero eventualmente possibili non risolverebbero i problemi, ma li amplierebbero. Il *più alto* gli umani non pos-

⁴⁴ Bachmann, *op. cit.*, pp. 62-79.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 64; si tratta della prop. 6.432 del *Tractatus*, cit., p. 80.

sono incrociarlo mai, se non gettano via la scala su cui sono saliti, per sentirsi più grandi. Il bisogno di sentirsi più grandi è in funzione della negazione di ciò che è più alto, non soltanto di Dio. Non pare proprio, dunque, che questa sia la posizione più amara del *Tractatus*, come argomenta lo Speaker I⁴⁶. L'alto, insomma, qui non è il *Dio nascosto*; piuttosto, è il divino da scoprire e che esiste, anche in noi stessi e indipendentemente da noi stessi; ma noi non vogliamo e non sappiamo vederlo⁴⁷. Il motivo si fa presto a comprenderlo. Abbiamo gli occhi, lo spirito e la mente ancora foderati dalla metafisica dell'essere che ha fatto dire a Heidegger: "Ormai solo un Dio può salvarci"⁴⁸. Come dire: "Nessuno può salvarci". È un po' la replica in linguaggio metafisico-ontologico del viaggio con cui Caronte traghetta gli infelici e dannati alle "porte" dell'Inferno, davanti alle quali la *speranza* cessa definitivamente di esistere. Il male e le sue apocalissi restano qui senza rimedio alcuno e non resterebbe che prendere atto che l'umanità è irrevocabilmente morta, sconfitta irrimediabilmente da una volontà di potenza che, in realtà, è stata la più atroce coniugazione dell'impotenza prepotente. Lo Speaker I, superando i numerosi infortuni interpretativi che hanno costellato il dialogo con l'altro Speaker e il Critico, osserva che la proposizione prima richiamata di Wittgenstein intende dire che Dio:

[...] non si mostra in questo mondo per noi rappresentabile tramite uno schema formale. Se del mondo possiamo parlare, se dunque lo possiamo raffigurare, se il dicibile può essere, ebbene tutto questo può essere soltanto grazie all'indicibile, al Mistico, al limite — o comunque lo si voglia chiamare⁴⁹.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Su questo argomento si rinvia ancora a *Infiniti quotidiani*, capp. I-II, cit.

⁴⁸ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio può salvarci* (a cura di A. Marini), Parma, Guanda, 1987. Come è noto, si tratta dell'intervista allo "Spiegel" del 1968 che Heidegger volle che fosse pubblicata solo dopo la sua morte.

⁴⁹ Bachmann, *op. cit.*, p. 64; questi temi li abbiamo discussi in precedenza.

È vero nessuno schema formale può rappresentare Dio e il divino. Ma nessuno schema formale può rappresentare il mondo; non solo Dio e il divino. Non solo l'indicibile, ma anche il dicibile non sono circoscrivibili entro uno schema formale. Sta qui il messaggio fondante che Ingeborg Bachmann lancia con questo saggio radiofonico. È il dicibile che si affaccia sull'indicibile, senza poterlo dire e rappresentare; ma lo mostra. Senza questo mostrare, l'indicibile non potrebbe avere per noi consistenza alcuna. Ed è, così, che l'ineffabile diventa esperienza del mostrarsi all'anima, annidandosi nei problemi vitali di ognuno di noi. Ingeborg esplora il filone aurifero più ricco del *Tractatus*; nel contempo, lo porta alla luce in nuove raffigurazioni. Che non sono stilemi perspicui che attengono sempre e soltanto alla logica e al linguaggio; bensì elaborazioni in movimento di nuove architetture di senso e nuove geografie immaginative. In esse, il *dicibile* vale come anticipazione in itinere dei germi dell'*indicibile*, considerato e vissuto come fonte inesauribile del *dire* la verità. In lei, dicibile e indicibile sono sempre insieme: si dicono e smentiscono l'un l'altro. I problemi veri della vita si incontrano proprio sui ponti elevati tra dicibile e indicibile: attraversandoli, la vita torna ad essere possibile, proprio nel marasma delle sue inconclusioni e delle sue esitazioni. In un certo senso, il dicibile dice l'indicibile, non dicendolo; reciprocamente, l'indicibile dice il dicibile, consentendogli di nascere e vivere. Se separiamo il dicibile dall'indicibile, non soltanto non è possibile il *dire*, ma nemmeno è possibile il *vivere*. Dire e vivere diventano pericolosamente la *casa* del linguaggio, non già e non più i *sentimenti* e i *problemi* delle dimore del mondo che *reinventano* se stesse o *creano* nuove costruzioni. Il linguaggio, più che una casa, è una gabbia che occorre liberare dai suoi limiti, eccedendone tutti i perimetri rappresentativi e costrittivi. Ciò è possibile, se caviamo fuori lo slancio vitale che nasconde in sé, facendo parlare la felicità del suo cuore tormentato. Ingeborg Bachmann proprio questa lezione ci ha lasciato in eredità.



Publicato febbraio 2019