

Fabrizio Desideri
Interni.
Quattro variazioni quasi dialettiche
intorno a sensibilità e linguaggio

Il comportamento più sottilmente articolato dell'essere umano è forse il linguaggio insieme al tono della voce e alla mimica facciale.

Ludwig Wittgenstein

Premessa

In un passo dei *Cahiers* Paul Valéry introduce un'opportuna differenziazione all'interno del concetto di sensibilità, distinguendo tra una sensibilità "oggettiva e specializzata", volta verso l'esterno, relativa alla ripetizione stabile delle funzioni ossia alle modalità e ai vincoli (i sensi) attraverso cui abbiamo percezione del mondo, di noi stessi e degli altri, e una sensibilità "generale o soggettiva", volta verso di noi, che chiama, evoca, interpella l'Io fino al punto che quest'ultimo rappresenta per essa la "risposta essenziale".¹ Alla determinatezza funzionale della sensibilità oggettiva si oppone, così, il carattere indeterminato e meta-funzionale della sensibilità soggettiva. Volendo evitare di anteporre a questa dimensione un soggetto già formato e individuato, si potrebbe anche sostenere che è proprio nello sviluppo di questo secondo modo della sensibilità che si costituisce la stessa soggettività nella forma di risposte globali, di *feedback* generali nei confronti di quelli che possiamo chiamare *input* percettivi e, più in generale, esperienze. Senza bisogno di approfondire in questa sede la nozione di sensazione che Valéry sviluppa nel contesto di tale distinzione, disponendola strategicamente nella compagine del nesso sistematico Corps-

Esprit-Monde (CEM),² si può comunque osservare come una distinzione concettuale in qualche modo analoga a quella messa a fuoco da Valéry sia ben presente nei nostri usi linguistici correnti del termine sensibilità. Con “sensibilità” intendiamo, infatti, tanto una caratteristica del nostro essere al mondo (una caratteristica condivisa con tutte o quasi tutte le specie viventi: quella di essere naturalmente disposti a ricevere *input* dall’ambiente attraverso degli apparati di selezione non necessariamente rigidi, laddove il ricevere è condizione di un qualsiasi tipo di elaborazione dell’informazione) quanto un’espressione peculiare della nostra soggettività (anche questa da intendersi come una prerogativa non esclusivamente umana). Secondo la prima caratterizzazione, conseguentemente, tutti (o quasi tutti) gli esseri viventi sono oggettivamente sensibili, seppur lo siano secondo differenti forme e modalità. Ed è proprio a partire da queste differenti forme e modalità che si dà già una prima organizzazione prospettica del mondo, una sua interna articolazione a grana per così dire grossa, capace di assumere non solo una valenza intraspecifica, ma anche interspecifica. Lanciare un pezzo di legno a un cane, ad esempio, costituisce già un’intersezione tra ontologie del mondo specificamente differenti: l’esempio di un gioco che connette forme di vita diverse dal punto di vista della specie. Un gioco già caratterizzato da un qualche grado di simbolicità, nel quale si attiva senz’altro anche la nostra sensibilità “soggettiva” e, perché no, anche quella del cane. Restando alla bipartizione suggerita da Valéry, proponiamo però di estendere il senso della sensibilità “soggettiva” anche in direzione dell’esterno, visto che con questo termine indichiamo, comunque, una dimensione e una prerogativa che ha a che fare con l’individualità di ognuno di noi, con il modo peculiarmente soggettivo che abbiamo di relazionarci con gli altri, di rispondere alle situazioni più diverse, di reagire agli eventi. Un’estensione, questa, che ci pare del tutto legittima, dal momento che anche in quest’ultimo caso abbiamo a che fare con un impiego del termine ‘soggettività’ caratterizzato da un alto tasso di indeterminazione, in quanto non più legato all’esercizio di disposizioni di tipo biologico-funzionale ma relativo ad *habitus* e atteggiamenti nei quali esperienze sociali, contesti culturali e dinamiche psicologiche svolgono un ruolo nient’affatto secondario. Talvolta caratterizzando qualcuno come un tipo sensibile alludiamo, ad esempio, a una sua certa fragilità

emotiva, a una difficoltà a tenere sotto controllo i propri sentimenti; altre volte, però, l'essere 'sensibile' di qualcuno significa una capacità fuori del comune di esercitare l'attenzione e di prendersi cura (degli altri, delle cose e così via). In altri casi, l'espressione "sensibilità diverse" allude alla nostra minore o maggiore reattività nei confronti di certe problematiche al confine tra etica e politica e talvolta prefigura anche differenti opzioni di fondo al riguardo. A parte gli estremi di una prevalenza della dimensione passiva dell'esser-sensibile (nel primo caso) e di una prevalenza di quella attiva (nel secondo caso), nella sua declinazione soggettiva la nozione di sensibilità, forse proprio in forza della sua indeterminatezza e vaghezza semantico-concettuale, esprime in ogni caso quel modo del tutto peculiare che ognuno di noi ha di essere un soggetto. Nella sensibilità, intesa come espressione individuale della soggettività di ognuno, il nostro sentire e i sentimenti che implica si unificano secondo un timbro inconfondibile, che è nostro e di nessun altro (almeno così crediamo). Così intesa, ossia in quanto pertinente alla sfera soggettiva dei sentimenti e del sentire in genere, la sensibilità definisce, quindi, quel che ciascuno di noi prova 'interiormente', includendo in tale provare non solo tutte le modalità e forme possibili del sentire (emozioni, sentimenti, passioni) e tutte le variazioni, colorazioni, ibridazioni e fluttuazioni di ciascuna di esse, ma sempre anche il fatto che tale 'provare' è proprio il 'mio' e lo è appunto in quanto espressivo della 'mia' soggettività.

Sulla scorta di questa distinzione all'interno della nozione di sensibilità ci proponiamo adesso di tratteggiarne per scorci e schizzi il rapporto con il linguaggio. Non con un linguaggio specifico e/o specializzato o con un linguaggio in generale, ma con il linguaggio dei nostri commerci quotidiani; con il linguaggio – in altri termini – che i filosofi sono soliti chiamare ordinario. Come si vedrà, la sensibilità in questione sarà soprattutto, seppur non esclusivamente, quella "soggettiva".

Variazione I: la sensazione come certezza soggettiva e la confutazione del linguaggio

In prima battuta il rapporto tra la sensibilità soggettiva e il linguaggio pare quello di un'irriducibile opposizione. Al carattere me-

diale, transitivo e necessariamente convenzionale del fatto linguistico si oppone l'immediatezza, l'intransitività e l'espressività del sentire. Da questa opposizione discende anche, come corollario, quella tra la ripetibilità di ogni espressione linguistica (in connessione con il fatto che nel linguaggio ogni elemento simbolico è un tipo rispetto alle sue repliche o occorrenze) e l'irripetibilità del sentimento: la sua unicità (il suo essere sempre in atto in quanto sentimento di qualcuno). È anche per questa ragione che mentre una frase potrà suonare abusata e una parola logora, un sentimento – almeno per chi lo prova, mentre lo prova – no. Seguendo il filo di questa prima opposizione se ne può enucleare un'altra: quella tra il carattere costitutivamente sociale e quindi pubblico della sfera del linguaggio e il carattere individuale e privato dei sentimenti. Senza negare ovviamente che vi siano sentimenti collettivi, vissuti da una pluralità di persone in un medesimo tempo (pensiamo ad esempio al sentimento di esultanza di un pubblico di tifosi), resta comunque il fatto che ognuno, anche in questi casi, ha un accesso privilegiato al proprio sentire, vivendo quel sentimento per così dire in diretta: con un'intensità e magari anche con un significato del tutto peculiare. Opponendosi all'esteriorità dei segni, i sentimenti possono essere vissuti, infatti, unicamente dall'interno, costituendo l'articolazione interna della soggettività di ognuno. Fermandosi a questa opposizione, il linguaggio, a motivo del suo carattere pubblico, sociale e convenzionale ossia, in ultima istanza, a motivo della sua necessaria esteriorità, non potrà mai manifestare compiutamente l'interiorità del nostro sentire: quel che della nostra sensibilità è volto essenzialmente all'interno.

A voler essere conseguenti si potrebbe trarre da ciò la conclusione che l'opposizione tra sensibilità e linguaggio deriva a sua volta da quella tra i due modi della sensibilità dai quali, con l'aiuto di Valéry, siamo partiti. Potrebbe sembrare plausibile, in altri termini, che un irriducibile contrasto tra esterno e interno caratterizza anzitutto lo stesso rapporto tra la sensibilità nella sua dimensione oggettivo-funzionale e la sensibilità nella sua dimensione soggettiva. Ma si tratterebbe di una conclusione tanto affrettata quanto insostenibile, anche se volessimo pensare la differenza tra i due modi e sensi della sensibilità anzitutto come puramente oppositiva. La differenza e anche l'opposizione, infatti, non potrebbero mai cancellare quella

omogeneità di fondo che dispone in un'unica linea di sviluppo la natura già embrionalmente soggettiva delle sensazioni in quanto articolazioni basilari della sensibilità oggettivo-funzionale e la soggettività sicuramente più complessa e pervasiva di emozioni e sentimenti. A questo riguardo può esserci d'aiuto Kant, allorché, in una lunga nota de *La metafisica dei costumi*, definisce la sensibilità in genere come «l'elemento soggettivo delle nostre rappresentazioni», sostenendo quindi che tale elemento può essere riferito sia a un oggetto (e quindi venir utilizzato ai fini della conoscenza) sia unicamente al soggetto, in quanto modificazione di un suo stato interno.³ In quest'ultimo caso la sensazione, con il carattere puramente interno del suo grado di intensità e, dunque, priva di determinazioni tanto formali quanto materiali, si presenta come la radice del sentimento e, quindi, di quel senso puramente soggettivo (volto all'interno) della sensibilità che qui c'interessa. Secondo quanto Kant osserva con minore sottigliezza nelle *Lezioni di Metafisica*, una rappresentazione in quanto «puramente riferita al soggetto» e non all'oggetto può dirsi una «sensazione», un'*Empfindung*.⁴ E sotto questo rispetto essa non appartiene all'orizzonte della cognizione;⁵ non vi appartiene, appunto, in quanto manca di un riferimento a ciò che sta 'fuori' rispetto alla dimensione puramente 'interna' del sentire. Seppur la sua causa possa essere un fenomeno esterno, quel che la definisce è, infatti, solamente l'effetto sul soggetto. E quel che vale parzialmente per la nozione di sensazione, vale pienamente – nella prospettiva di Kant – per il sentimento (esemplificato anzitutto come sentimento di piacere e dispiacere). Una conclusione che Hume aveva tratto prima e più sbrigativamente di Kant, opponendo i sentimenti alle determinazioni dell'intelletto ovvero alle categorie che adoperiamo per determinare concettualmente i contenuti della nostra esperienza. Mentre queste ultime, sia quanto alla loro definizione sia quanto alla loro applicazione, non sono – sostiene Hume – tutte «giuste», dovendo misurarsi con le cose reali, tutti i sentimenti invece «sono giusti, perché il sentimento non si riferisce a nulla oltre a se stesso, ed è sempre reale ogniqualevolta lo si provi»;⁶ Se non giusti, vale a dire equivalenti dal punto di vista del valore, i sentimenti (al pari delle sensazioni) sono almeno certi, avendo comunque un grado di realtà (il loro esser provati).

Mancando della necessità di un riferimento per poter essere provati, la sensazione e/o il sentimento sembrano offrire il paradigma di una certezza senza condizioni: una certezza assoluta, così libera da ogni altra determinazione da essere priva di qualsiasi carattere esplicitamente cognitivo. Quanto provo in una sensazione o in un sentimento mi accade, infatti, prima e al di là di ogni sapere e di ogni articolazione riflessiva. Ed è questo il motivo che oppone irrimediabilmente la sensazione a qualsiasi tipo di mediazione, anzitutto a quella che rende possibile una prestazione cognitiva all'interno dell'esperienza o a partire da essa. Sensazione non è, allora, altro che l'immediato, il puntuale. Sensazione è sempre ora: il suo tempo è unicamente al presente. Consiste in quanto mi tocca, in quanto vedo, in quanto sento. O meglio: in quanto provo nel momento in cui tocco, vedo, sento qualcosa. Una sensazione è, ad esempio, il fastidio che avverto quando una luce diretta colpisce i miei occhi e mi impedisce di vedere. Di questo fastidio sono senz'altro certo, pur non sapendo quasi niente della luce che mi colpisce abbagliandomi. Il sapere della sensazione, in quanto sapere senza oggetto, sarebbe allora un sapere singolarissimo: certezza senza cognizione.

Proseguendo e approfondendo la linea dell'argomentazione kantiana (il carattere non cognitivo della sensazione nella sua strutturale dal fatto percettivo) Hegel, nel primo capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*, rivela come il sapere della "certezza sensibile", la certezza che ha nell'attualità della sensazione il suo fondamento, non sia altro che un'illusione. Sono pagine troppo note per insistervi: dal punto di vista della coscienza la certezza del "questo", del "qui" e dell'"ora" in cui dovrebbe consistere il sapere puramente soggettivo della sensazione è una certezza illusoria e la radice di tale illusione sta nel credere che vi possa essere una certezza immediata, capace di afferrare in un puro presente il questo-qui del suo contenuto. La condizione del darsi di una certezza non illusoria sarebbe che la sensazione rinunciassi a qualsiasi contenuto, eliminando da sé la determinatezza del "questo" e del "qui". Entrambi conterrebbero, infatti, il "fuori" del sentire stesso, la necessità di un riferimento esterno. Rimarrebbe, così, il puro "ora" ovvero la pura e semplice attualità della sensazione. Ma anche questa, senza possibilità di una connessione con un "prima" e con un "poi", diverrebbe indistinguibile da

ogni altro “ora” perdendo la singolare puntualità che la dovrebbe distinguere. Della sensazione, in breve, non rimarrebbe nulla; la sua pretesa di porsi e imporsi immediatamente come certezza per il soggetto che la prova sarebbe in ogni caso negata: rivelata come una falsa credenza o come un’illusoria parvenza. E l’agente di questa negazione-confutazione della certezza sensibile è, immanentemente a essa, la potenza della mediazione, senza la quale nemmeno la sensazione potrebbe valere per me ovvero per un qualche soggetto nella sua determinata singolarità. Il “questo”, il “qui” e l’“ora” della sensazione – come mostra Hegel in pagine di straordinaria potenza analitica (anche nel senso di un’analisi del linguaggio) e dialettica (anche nel senso di cogliere i limiti immanenti a una filosofia puramente analitica) – sono degli universali: con essi, anziché l’estrema concretezza è piuttosto la ‘mediatezza’ del concetto a farsi strada nella forma stessa del puro sentire. Anzitutto come linguaggio. «Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio»:7 questa è la sentenza hegeliana nei confronti dell’illusione dell’immediatezza, della puntualità e, infine, della certezza della sensazione. Il “più verace” in quanto l’unico che può esprimere il *concretum* dell’esperienza sensibile. Anche per il motivo che il linguaggio viene necessariamente ‘dopo’ la sensazione. Attestandosi nel suo primato, rimanendo al suo interno, chiusa in se stessa (nella propria mutezza), la sensazione è destinata a rimanere indicibile e quindi incomunicabile; dicibile lo diviene soltanto a patto di negare la propria immediatezza, di riconoscere non solo la propria certezza come illusione, ma di riconoscere come un’illusione la pura sensibilità del soggetto che la dovrebbe provare.

Variazione II: ma ... il “più verace” è il linguaggio (il gesto come illusione ‘seconda’)

Una via talvolta tentata per uscire dall’*impasse* di una paralizzante opposizione tra sensibilità e linguaggio è quella di ricorrere al gesto come diretta indicazione o come diretta imitazione dell’oggetto. Proprio il gesto, il cui paradigma potrebbe esser individuato nel far segno della mano: nell’additare qualcosa, nella sua corporea evidenza starebbe ad attestare quella virtù dell’immediatezza e del riferi-

mento diretto che il linguaggio può solo surrogare nella forma della mediazione. La sensibilità che si esplica attivamente nel gesto rivelerebbe, così, un limite del linguaggio, costituendone insieme un supporto essenziale, capace di far da ponte tra il linguaggio e la realtà. L'illusione, qui, è che il gesto possa farsi valere 'agrammaticalmente' e che, quindi, possa dirsi fuori o comunque al limite del linguaggio. Prima ancora della confutazione da parte di Wittgenstein della cosiddetta concezione agostiniana del linguaggio, secondo la quale il significato di un termine sarebbe offerto dall'oggetto per cui sta, così che la migliore definizione di esso sarebbe di tipo ostensivo (indicando sensibilmente l'oggetto), è proprio Hegel a mostrare come sia illusorio e anzi errato pensare al gesto dell'indicare come a qualcosa di diretto e di *im-mediato*. E ancora una volta il movimento della confutazione proviene per così dire dall'interno del linguaggio, dalla sua vita letteralmente autonoma: termini come 'questo' e 'qui' possono funzionare come deittici, appunto in quanto, di volta in volta, esibiscono la propria grammatica. Questa metabolizzazione del gesto dell'indicare da parte del linguaggio fino a interiorizzarlo come un elemento tra gli altri (nella forma di un deittico), senza negare in alcun modo la precedenza temporale (da un punto di vista tanto filogenetico quanto ontogenetico) di forme di comunicazione gestuale (anzitutto deittiche) rispetto all'acquisizione del linguaggio,⁸ può comunque offrire un paradigma per la comprensione della dinamica comunicativa propria della gestualità non verbale. Così come il "questo" e il "qui" funzionano linguisticamente indicando qualcosa di determinato e di concreto in forza del loro essere universali vuoti, allo stesso modo anche il gesto, nella sua sensibile concretezza, può funzionare come tale soltanto in virtù dell'implicare sempre la regola astratta del suo significare: offrendosi, in altri termini, come un esempio di tale regola.⁹ Oltre che rappresentare un movimento dal linguaggio verso la sensibilità il gesto rappresenta, pertanto, sempre anche il movimento inverso: dalla sensibilità verso il linguaggio. Un movimento, quest'ultimo, che coinvolge e trascina la stessa certezza sensibile: «una reale (*wirkliche*) certezza sensibile effettiva – osserva con lapidaria efficacia lo stesso Hegel – non è solamente una siffatta pura immediatezza, ma è anche un esempio di essa e di quanto vi ha gioco».¹⁰ Analogamente al fatto che ogni gesto significativo o pura-

mente indicativo è sempre anche un esempio ossia un'esibizione della regola che lo rende possibile, anche la certezza sensibile ha una struttura intimamente duplice: la sua immediatezza, pertanto, è tale solo al prezzo di essere, nello stesso tempo, la propria negazione. Più che espressione di una stabilità epistemica la certezza sensibile si rivela, dunque, espressione di un movimento; (una "storia" la chiama Hegel)¹¹ che nega la sua immediatezza (un rapporto diretto tra la soggettività del sentire e l'oggetto della sua certezza), mostrando che essa non può consistere né nel qualcosa oggettuale in quanto questo-qui né nel soggetto in quanto un singolarissimo "Io". E questo movimento è manifestato proprio dal linguaggio, anche se lo si volesse sensibilmente concretizzare in un gesto o spingere verso il limite di una pura indicabilità. Tanto quest'ultima, come il gesto vero e proprio, sono coinvolti e metabolizzati in un gioco linguistico o pre-linguistico come suoi elementi funzionali: come 'pezzi' esemplari di esso. Così l'indicare è sempre anche esperire/apprendere (*erfahren*) che l'ora, o il questo-qui sono un qualcosa di universale, di mediato in se stesso. E perciò la conclusione da trarre è che «anche il sensibile noi lo enunciamo come un universale. Ciò che noi diciamo è: *questo*, ossia l'*universale questo*; oppure: è, ossia l'*essere in generale*».¹²

Quello che nella grammatica dialettica di Hegel vale ancora come un universale (l'universalità inquieta del "questo" o della regola generale che il puro gesto dell'indicare esibisce, quali confutazioni della pretesa immediatezza di un sapere puramente sensibile) nella prospettiva di Wittgenstein si pluralizza radicalmente. Non vi è il linguaggio, ma si danno giochi linguistici e relative forme di vita. Coerentemente con ciò non vi è nemmeno un'unica grammatica, logicamente universale. Vi sono piuttosto grammatiche immanenti a differenti orizzonti o schemi linguistico-culturali, capaci di ri-trascrivere al loro interno la dinamica semantica della stessa gestualità non verbale. Così – osserva Wittgenstein – «i gesti cinesi non li comprendiamo più di quanto non comprendiamo le proposizioni cinesi».¹³ Di conseguenza, la sfera della sensibilità, oltre a non poter valere come lo spazio di una certezza diretta e immediata, non può valere nemmeno come base metalinguistica di una universale comunicazione umana (sempur, nella forma del gesto, possa valere in una prospettiva asimmetricamente prelinguistica, vale a dire nel rapporto tra infante e adulto).

A questo punto la partita tra sensibilità e linguaggio sembrerebbe chiudersi con l'assorbimento della prima nel secondo. Dall'opposizione si passerebbe, dunque, all'annessione (della sensibilità da parte del linguaggio). Per certi versi questa conclusione potrebbe suonare plausibile, facendo leva sul fatto che l'emergenza di un linguaggio convenzionale di tipo verbale e la sua stessa esistenza in forma di una connessione tra suoni e segni presuppone sia che coloro che ne fanno uso siano esseri 'naturalmente' sensibili sia la dimensione sensibilmente segnica del linguaggio. Senza sensibilità non vi sarebbe linguaggio oppure vi sarebbe un linguaggio perfetto. Ma un linguaggio perfetto sarebbe quello capace di fare a meno dell'incertezza e dell'ambiguità del segno (della sua natura radicalmente convenzionale): un linguaggio che coinciderebbe del tutto con il modo di essere di ciò di cui e per cui è linguaggio oppure, all'opposto, si ritrarrebbe in una pura intenzionalità comunicativa che non ha necessità di manifestarsi in qualche modo. Un linguaggio perfetto, in breve, non avrebbe bisogno di configurarsi come una forma specifica, seppur distintiva, del nostro essere e agire e, quindi, come una forma autonomamente intermedia tra mente e mondo.

Variazione III: "dolore" sostituisce il grido, non lo descrive (impossibilità di un linguaggio privato)

Se il linguaggio può funzionare distinguendosi e prendendo distanza da quella sfera della sensibilità che pur condivide in forza della sua natura difettiva (del suo non essere perfetto), una conclusione che talvolta se ne trae è che nella comunicazione linguistica qualcosa vada inevitabilmente perso. Qualcosa, ad esempio, che riguarda il vissuto e dunque la sensibilità soggettiva di ognuno:

L'idea è che solo una parte dell'esperienza originale si conservi nel processo di comunicazione mentre qualcos'altro va perduto. Ossia il suo "timbro", o comunque lo si voglia chiamare. È come se qualcuno pensasse che si può trasmettere solo, per così dire, il disegno colorato, e l'altro vi inserisce i suoi colori. Ma naturalmente è solo (una) illusione.¹⁴

La concezione, che Wittgenstein in questo passo indica come illusoria, è forse una delle più difficili da superare. Se non altro per il mito che l'alimenta: quello dell'esperienza come un'originaria pienezza (un'immediata pienezza di essere) rispetto alla quale ogni processo di oggettivazione, di mediazione e quindi di comunicazione significherebbe un tradimento e una perdita. Un mito, questo, che grazie alla sua vaghezza può presentarsi in forme e modalità diverse. Nella sua versione più grossolana, il linguaggio non sarebbe altro che un veicolo di trasmissione indifferente ai contenuti che trasmette, come fossero pacchetti di significato che il mezzo linguistico deve solo recapitare. Coerentemente con questa concezione puramente strumentalistica del linguaggio, il complesso delle nostre espressioni linguistiche (parole, frasi ecc.) si ridurrebbe a un insieme di scheletrici schemi che starebbe a coloro che ne fanno uso dotare della carne e del sangue del significato. Come si è già detto, questa non è certo l'unica versione possibile di una concezione riduttiva del linguaggio per così dire consustanziale con il mito di una pienezza originaria dell'esperienza. Una versione più raffinata potrebbe essere quella che isola, nel corpo del linguaggio, una sfera di perfetta corrispondenza semantico-espressiva tra la sensibilità soggettiva e la dinamica del significato. Questa sfera sarebbe offerta da tutte quelle proposizioni in prima persona relative a sensazioni e stati soggettivi. In questo caso l'esperienza vissuta, l'*Erlebnis* soggettivo, sarebbe il vero criterio del significato delle affermazioni fatte.

Quest'ultima tesi è discussa da Wittgenstein nel contesto della più generale questione della possibilità di un linguaggio privato (nota agli studiosi con la sigla PLA: *private language argument*)¹⁵ affrontata estesamente in numerose osservazioni delle Ricerche filosofiche (almeno a partire dal § 262 che introduce esplicitamente la questione. Se nella sua versione estrema il PLA riguarda la possibilità di un linguaggio radicalmente privato ossia di un linguaggio al quale soltanto "Io" avrei accesso, nella sua versione più blanda e per così dire 'popolare' l'argomento del linguaggio privato implica che vi sia sempre un'asimmetria tra quanto si afferma in prima persona relativamente a sensazioni, sentimenti e stati soggettivi e quanto si osserva al riguardo, per così dire dall'esterno. L'interlocutore di colui che soffre potrà capire per inferenza (dai gesti che accompagnano l'affer-

mazione o dall'espressione del volto) o per analogia (ricordando uno stato di sofferenza da lui vissuto in passato) cosa il sofferente intende, potrà magari anche condividere empaticamente la sua sofferenza. Vi sarà sempre, però, un insormontabile abisso tra la relazione diretta e immediata (certissima) che colui che parla ha con l'espressione "ho mal di denti" oppure "sono depresso" e la relazione mediata (e incerta) che colui che lo ascolta ha con queste espressioni e con le osservazioni che può pronunciare al riguardo. Soltanto il primo, chi parla in prima persona, saprà con certezza se sta fingendo o dice la verità, avendo un accesso diretto al significato di ciò che sta dicendo. Dal momento che l'esperienza è privata – potrebbe suonare la conclusione di questa tesi – anche il suo significato sarà privato.

Sostenere una tale asimmetria e l'abisso che nasconde potrebbe sembrare una posizione dettata dal buon senso. Una volta, però, che di questa tesi se ne indagano i presupposti, la sua plausibilità viene meno ed emerge il suo carattere illusorio. Il primo presupposto sta nel sostenere che sentimenti, sensazioni e stati soggettivi riguardano un impenetrabile 'interno': quella che Wittgenstein chiama una dimensione della "superprivatezza" della quale nessuno tranne "me" può avere "una conoscenza di prima mano". A parte il fatto che già con l'esprimerla in segni pubblicamente accessibili ne tradisco in qualche modo la natura, comunque del significato di questi segni espressivi della mia interiorità (degli stati che di volta in volta la distinguono) solo Io possiedo la chiave. In altri termini: di un'espressione che riguarda puramente l'interno (la sfera della sensibilità soggettiva) anche il criterio del suo significato sarà puramente interno.

L'apparente plausibilità di tale tesi, come lucidamente coglie Wittgenstein, riposa in ultima istanza sulla convinzione che la migliore definizione del significato di una parola stia nell'indicare l'oggetto cui si riferisce (in una sua definizione ostensiva, dunque) e poiché ciò per cui sta la parola 'dolore' riguarda la privatezza dell'interno, allora anche il suo significato sarà offerto da un'ostensione, ma puramente e necessariamente interna. Ma, a ben vedere, una tesi del genere, alimentata dal mito dell'interiorità come sfera inaccessibile e privata della soggettività di ognuno, sarebbe difficilmente circoscrivibile ai termini e alle espressioni relative a sensazioni, sentimenti e stati soggettivi. A voler essere conseguenti, la tesi dovrebbe essere estesa a

tutto quanto coinvolge la dimensione qualitativa e sfumata dell'attività percettiva. Non saremo mai sicuri, perciò, che quel rosso che dico di vedere sia lo stesso che stai vedendo tu. A maggior ragione, tutti i predicati che si riferiscono a delle proprietà estetiche e non semplicemente alle cosiddette qualità secondarie (colore, sapore, odore) sarebbero gusci vuoti che ognuno riempie della propria esperienza soggettiva ovvero del proprio significato di "bello" o di "brutto", di "carino" o di "sgraziato" (del modo con cui ognuno vive questi significati, riconoscendoli come proprietà estetiche di qualcosa. Quanto comunichiamo proferendo dei giudizi estetici, anche nel caso in cui ci imbattiamo nell'accordo altrui, riposerebbe, così, su un puro e semplice equivoco dal momento che nessuno saprà mai che cosa veramente intende l'altro quando dice "x e bello". Per saperlo, dovrebbe provarlo, vivere dall'interno che cosa intende per bello e così via.

Proprio la considerazione dei fatti estetici ci facilita, però, il compito di far emergere tutta la debolezza della tesi relativa alla possibilità di un linguaggio privato o almeno alla possibilità di un accesso privato al significato, quando si tratta di sentimenti, sensazioni e stati soggettivi. Nel caso dei fatti estetici, infatti, ci riesce più facile capire l'insostenibilità di una separatezza radicale, quasi metafisica, tra interno ed esterno, tra esperienze soggettive e dinamiche socio-culturali, tra convenzionalità ed espressività, tra assimilazioni legate al contesto (assuefazioni) e sviluppo di preferenze individuali. Ma così come apprendiamo la grammatica dei predicati estetici in determinati contesti storico-culturali apprendiamo anche la grammatica del dolore. Ed è anche questo ciò a cui mira Wittgenstein quando sostiene che il termine "dolore" non esprime o descrive il grido, ma lo sostituisce:

Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. "Tu dunque dici che la parola 'dolore' significa propriamente quel gridare?" – Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido.¹⁶

Una "sostituzione" nient'affatto priva di conseguenze. Perché è appunto con tale sostituzione che, partecipando di una forma di vita, si condivide un'articolazione semantica del mondo e, di conse-

guenza, una sua ‘ontologica’ organizzazione. La si condivide, potremmo aggiungere, apprendendo quella che hegelianamente si potrebbe chiamare la fatica del concetto, il suo essere intessuto nelle dinamiche del linguaggio. Così è con il linguaggio che apprendiamo concetti come quello di ‘dolore’.¹⁷ E come non sono private le esperienze di un tale apprendere, ancor meno sono private le regole che impariamo ad applicare quando configuriamo linguisticamente la nostra esperienza di dolore o il nostro percepire un volto come bello. Anzitutto per il motivo che una regola privata – secondo quanto osserva definitivamente Wittgenstein – sarebbe soltanto l’impressione di una regola ovvero sarebbe una regola che vale una volta sola e quindi non sarebbe affatto una regola. La “relazione interna” al termine “regola” (la sua ‘logica’, si potrebbe dire) prevede la sua applicabilità in una molteplicità di casi.

Variazione IV: l’ora del vero sentire (gli interni hanno sempre degli arredi)

Il fatto che la parola ‘dolore’ sostituisce il grido o il lamento, non significa, però, che offre un surrogato dell’esperienza in ciò implicata, traducendo l’interno del sentire in pura exteriorità osservabile. Quanto ci insegna la lezione di Wittgenstein relativamente all’impossibilità di un linguaggio privato non è certo che dobbiamo o possiamo fare a meno del grado di realtà implicato nella metafora interno/esterno. Certe metafore sono così radicate nelle nostre forme di vita che pensare di eliminarle sarebbe un’illusione perlomeno simmetrica non tanto al continuare a usarle, quanto piuttosto al considerarle come delle asserzioni metafisiche. Chi è pronto a riconoscere l’interno come un mito, dovrebbe essere pronto a riconoscere come un mito anche l’esterno. Ed è proprio da entrambi questi miti che l’ultimo Wittgenstein si tiene lontano, evitando di caratterizzare la sua posizione sia in un senso mentalista e/o psicologista sia in un senso comportamentista. La via che resta, se si escludono questi estremi, è quella di considerare la ‘teoria’ che il fenomeno linguistico esibisce, di per sé, a uno sguardo attento e privo di pregiudizi metafisici o scientifici. Si tratta, in altri termini, di considerare anche i giochi lin-

guistici relativi alla dialettica tra esterno ed interno alla stregua di un “fenomeno originario”. Coerentemente con tale posizione, nei confronti di essi (e della differenziazione nel concetto di realtà che implicano) si dovrebbe evitare anzitutto di contrapporre l’evidenza e la pubblicità dei criteri esterni al carattere privato e inaccessibile di quelli interni. Non si tratta, infatti, di opporre la determinatezza dell’esterno (la sua scientifica osservabilità) all’indeterminatezza dell’interno. A questo riguardo – osserva Wittgenstein – l’indeterminatezza riguarda tanto l’interno quanto l’esterno: «ad un’incertezza concernente l’interno corrisponde dunque un’incertezza riguardante l’esterno».¹⁸ Parlare di una metafisica separabilità tra questi ambiti significherebbe continuare a pensare ancora a Mente e Mondo come due sostanze, due *res* cartesiane, ontologicamente separate. Se invece ci disponiamo nell’ottica di una metafora espressiva di relazioni e intrecci tra aspetti e dimensioni della vita umana, allora ogni linea netta di divisione tra interno ed esterno ci apparirà insostenibile e perderà il suo carattere metafisico. Il confine ci si rivelerà in tutta la sua incertezza. Un’incertezza che non riguarda direttamente l’interno (la sua esistenza) o l’esterno quale sua prova, ma riguarda anzitutto il gioco linguistico che coinvolge questi concetti, in quanto concetti necessariamente sfumati e in intima correlazione tra loro. E la migliore ‘prova’ di questa incertezza sarà offerta proprio da una considerazione della grammatica immanente alla loro intrinseca metaforicità: a quelle sfuggenti aperture metaforiche della loro tenuta concettuale che non solo sottrae ognuno di essi a una rigida definizione, ma rende mobile e inquieto il senso della loro connessione.¹⁹

Proprio a quest’ultimo proposito possiamo rilevare, infatti, come le metafore più persistenti e vitali, all’interno dei nostri commerci linguistici quotidiani, siano proprio quelle che cercano di venire espressivamente a capo di una variabile incognita. E la variabile incognita, nel nostro caso, non è semplicemente l’idea di interno e di interiorità, bensì la stessa relazione interno/esterno come una relazione a doppio senso ossia come una relazione di polare reciprocità: di reciproca determinazione e anche, nello stesso tempo, di reciproca indeterminazione.

Solo sviluppando questo tipo di considerazione possiamo finalmente vedere nella sua ‘interna’ necessità il plesso metaforico relati-

vo a una relazione tra interno ed esterno; possiamo, per così dire, sfiorare con mano la ‘relazione interna’ contenuta nei giochi linguistici che si sviluppano attorno a esso. E ciò, fino al punto di capire che la stessa distinzione tra un esterno e un interno presuppone il (un) linguaggio: è, insomma, una distinzione che sorge all’interno e in virtù del linguaggio,²⁰ mentre la pura gestualità della comunicazione pre-linguistica esige, attende e prepara questa distinzione.

Con quest’ultima mossa, ogni astratta opposizione tra la sensibilità (soggettiva) e il linguaggio perde finalmente di senso e si rivela come un errore che ha comunque, anch’esso, la sua necessità. Se non altro quella di rilevare il sussistere di una permanente tensione tra la sfera della sensibilità e quella del linguaggio. Una tensione percepibilissima ogni qual volta si faccia attenzione alla singolare (sonora) corporeità delle parole e delle proposizioni.

Anche sostenere che il linguaggio ha un singolarissimo corpo, un corpo per così dire quasi spirituale, è una metafora. Una metafora che può abituarci a pensare in termini diversi alla relazione tra sensibilità e linguaggio. Anche – perché no? – in quelli assai tradizionali che vedono il linguaggio come un quasi organismo vivente: come un sistema che nasce, si sviluppa e muore come se fosse vivente. O, se si vuole, come un sistema ‘sensibile’ che muta e si sviluppa unicamente grazie a quella che De Saussure chiama la dimensione della *parole* (l’effettivo dire di ognuno all’interno di una massa di parlanti), e che Wittgenstein definisce come *uso*. È, infatti, proprio nella vitalità della *parole* o nell’attualità dell’uso che il linguaggio può assumere paradossalmente un corpo, in una simpatetica convergenza di suono, senso e gesto. Una volta che ci si è liberati dall’idea che il significato sia espressione diretta (quasi magica e misteriosa) dell’oggetto a cui si riferisce (ogni uso della parola ‘dolore’ per aver significato dovrebbe essere un lamento), allora si capisce quanto il linguaggio possa essere espressivo, possa farsi soggettivamente ‘sensibile’ fino a comunicare l’apparenza dell’immediatezza:

Pensiamo alle parole che si scambiano gli innamorati! Sono “cariche” di sentimenti. E certamente non si può semplicemente convenire di sostituirle con qualsiasi altro suono arbitrario, come si può fare per i termini tecnici. Non è forse perché sono gesti? E un gesto non è per forza innato: è istillato, eppure

assimilato. – Ma questo non è un mito!? No. Perché il segno dell'assimilazione è il fatto che voglio usare questa parola, che preferisco non usarne alcuna piuttosto che usarne una che mi è stata imposta, e reazioni simili.²¹

Questo non è mito, anche per il motivo che l'ora del vero sentire non è qui suggerita come un Paradiso perduto non appena si cada nella selva delle convenzioni linguistiche. Essa appare, piuttosto, una possibilità nel linguaggio: la possibilità di una parola carica di sentimento, innervata per così dire nella mia esperienza fino a farsi gesto. Ma anche questa possibilità – quella di un solidarizzare di suono, senso e corpo – ha senza dubbio una sua interna grammatica,²² la cui possibilità riposa in quella che si potrebbe chiamare un'assimilazione espressiva. Dal che possiamo anche concludere *a latere* che se c'è un 'interno', questo ha in ogni caso un arredo linguistico che gli preesiste e gli sopravvive.

Note

- 1 Cfr. P. Valéry, *Cahiers*, édition établie, présenté et annotée par J. Robinson-Valéry, 2 voll., Gallimard, Paris 1973-1974, I, pp. 1176-1177.
- 2 Per questo rimandiamo a F. Desideri, *Sur la polarité entre esthésique” et “poïétique”. Une analyse du Discours sur l'esthétique de Valéry*, in «Recherches Valéryennes / Forschungen zu Valéry », 20 (2007; effettivamente: 2009), pp. 9-42.
- 3 Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Vidari revisione a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 10-11 (nota).
- 4 I. Kant, *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: Introduzione e Ontologia*, a cura di A. Rigobello, Edizioni San Paolo, Milano 1998, p. 86.
- 5 Sulla assai complessa questione della sensazione in Kant oltre agli studi ormai classici di Luigi Scaravelli) si veda almeno il volume di T. Tuppini, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005.
- 6 D. Hume, *La regola del gusto e altri saggi*, a cura di G. Preti con un saggio di F. Minazzi, Abscondita, Milano 2006, p. 14.
- 7 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Introduzione di G. Cantillo, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, v. I, p. 84.
- 8 Su tutta la questione dell'origine gestuale del linguaggio verbale si veda il notevolissimo lavoro di M. Tomasello, *Le origini della comunicazione umana*, tr.

- it. di S. Romano, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009. L'ipotesi dell'autore è che «la dimensione grammaticale della comunicazione cooperativa umana molto probabilmente dovette originarsi come combinazione di gesti deittici e iconici nel contesto di attività di collaborazione, superando poi questo contesto limitato tramite una deriva verso l'arbitrario» (ivi, p. 282). In altri termini la tesi di Tommasello è che «le forme più arbitrarie di comunicazione convenzionale – cioè, la comunicazione linguistica in modalità vocale – non avrebbero mai potuto evolversi de novo, ma devono essere sviluppate da, o sovrapposte a, convenzioni gestuali più naturalmente significanti» (ivi, p. 189).
- 9 Nella prospettiva di Tommasello ciò implica che il cominciare ad additare da parte dell'infante presuppone già l'infrastruttura di una "intenzionalità condivisa" e quindi una qualche forma di comprensione degli "aspetti più importanti di come funziona la comunicazione cooperativa umana" (ivi, p. 120). In altri termini: il carattere ricorsivo del mutuo accordo come condizione necessaria di una comunicazione cooperativa è strettamente connesso con la struttura ricorsiva del gesto stesso e quindi con il suo esibire sempre la regola immanente del suo significare.
- 10 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., V. I, p. 82.
- 11 «È chiaro che la dialettica della certezza sensibile altro non è se non la semplice storia del movimento di questa certezza medesima o della sua esperienza; ed è pur chiaro che anche la certezza sensibile altro non è se non quella storia.» (Ivi, pp. 89-90).
- 12 Ivi, p. 84.
- 13 L. Wittgenstein, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, p. 49 (§ 219).
- 14 L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, a cura di L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, p. 11.
- 15 Per un'ottima introduzione alla questione cfr. A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 102-140.
- 16 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, pp. 118-119 (§ 244).
- 17 Cfr. ivi, p. 156 (§ 84).
- 18 L. Wittgenstein *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, Introduzione di A.G. Gargani, tr. it. di A.G. Gargani e B. Agnese, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 222.
- 19 Questo aspetto del pensiero dell'ultimo Wittgenstein, secondo il quale i concetti di interno e di esterno sono elementi di un gioco linguistico, la cui incertezza è data in primo luogo dal carattere non fisso della connessione, è messo benissimo in luce da Paul Johnston in Id., *Il mondo interno*.

Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein, tr. it. di R. Brigati, La Nuova Italia, Firenze 1998, in particolare alle pp. 210-211.

- 20 A questo proposito ci pare del tutto condivisibile il seguente passo di Paul Johnston: «L'idea che le parole abbiano significato in quanto correlate a un oggetto favorisce l'idea degli oggetti interni privati. Ma, in relazione all'Interno, il linguaggio non descrive alcuna entità indipendentemente esistente: casomai è la base su cui si comincia a parlare di stati interni. Di più: lo sviluppo di un Interno complesso e articolato è possibile solo grazie al nostro rapporto con il linguaggio» (P. Johnston, *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, cit., p. 136). Meno condivisibile ci sembra, invece, l'affermazione successiva: «La nostra vita interiore può avere l'ampiezza e la complessità che ha solamente perché assimiliamo e adoperiamo il linguaggio in maniera spontanea, non governata da regole» (*Ibidem*). Dal carattere sfumato e flessibile delle regole che governano l'apprendimento e l'uso del linguaggio non siamo in alcun modo legittimati a inferirne la non esistenza.
- 21 L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., p. 112 (§ 712).
- 22 D'altra parte, «“sembra autentico” ha senso soltanto se esiste “è autentico”» (ivi, p. 238).