

INTRODUZIONE

Caminante, son tus huellas / el camino, y nada más;
caminante, no hay camino, / se hace camino al andar.
Al andar se hace camino, / y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino, / sino estelas en la mar.

A. MACHADO¹

Tracciando, in un momento centrale della sua predicazione, con un singolare e magistrale ritorno verso se stesso, il bilancio del proprio percorso, lo Zarathustra nietzscheano descrive, nel discorso *Dello spirito di gravità* (III parte), la propria opera di acquisizione, di conquista di verità:

Per vie di molte specie e in molti modi, sono giunto alla mia verità; non fu una sola scala, quella su cui salii per giungere alla vetta, dove il mio occhio dilaga nelle mie remote lontananze.

E solo malvolentieri ho sempre chiesto le strade, – ciò è sempre stato contrario al mio gusto! Preferivo interrogare e tentare le strade da solo.

Il mio cammino è sempre stato, in tutto e per tutto, un tentativo e un interrogativo – in verità, bisogna anche *imparare* a rispondere a questo interrogare! Ma questo è – il mio gusto: – non un buon gusto, né cattivo, bensì il *mio* gusto, di cui non mi vergogno più e che più non celo.

«Questa, insomma, è la *mia* strada, – dov'è la vostra?», così rispondo a quelli che da me vogliono sapere 'la strada'. *Questa* strada, infatti, non esiste!²

La nozione di verità, che Zarathustra impiega, è lontana da quel-

¹ «Viandante, son le tue orme / la via e nulla più; /viandante, non c'è via, / la via si fa con l'andare. / Con l'andare si fa la via, / e nel voltare indietro la vista / si vede il sentiero che mai / si tornerà a calcare. / Viandante, non c'è via, / ma scie sul mare» (A. MACHADO, *Poesie*, a cura di O. Macrì, Lerici, Milano 1961², CXXXVI: *Proverbios y Cantares*, XXIX, pp. 562-563).

² Questo il passo originale: «Auf vielerlei Weg und Weise kam ich zu meiner Wahrheit; nicht auf Einer Leiter stieg ich zur Höhe, wo mein Auge in meine Ferne schweift. / Und ungern hur fragte ich stets nach Wegen, – das gieng mir immer wider den Geschmack! Lieber fragte ich und versuchte ich die Wege selber. / Ein Versuchen und Fragen war all mein Gehen: – und wahrlich, auch antworten muss man *lernen* auf solches Fragen! Das aber – ist mein Geshmack: – kein guter, kein schlechter, aber *mein* Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe. / “Das – ist nun *mein* Weg, – wo ist der eure?” so antwortete ich Denen, welche mich “nach dem Wege” fragten. *Den* Weg nämlich – den giebt es nicht!» (ZA, p. 245: parte III, *Vom Geist der Schwere*).

la della verità come sapere universale, trasponibile, oggettivo, sottoponibile a una verifica di cui la possibilità si offra sempre, così come la sua comunicazione, indipendente da colui che la mette in atto. Il valore di verità è tale se e solo se la verità in questione non si modifica al modificarsi delle condizioni della sua acquisizione e trasmissione. Zarathustra però parla della «*mia* verità» (corsivo mio). La presenza dell'aggettivo possessivo è un primo elemento sconcertante: secondo le buone norme dell'etichetta filosofica, una verità personale può essere certo rispettata, ma solo fra virgolette: se tale verità è la *sua*, allora è una 'verità' – cioè, non è la verità. Quest'ultima deve poter essere resa plausibile, verificata, condivisa, e soprattutto indipendente da colui che ne è il casuale, irrilevante (rispetto al valore di verità) portatore. L'appropriazione singolare della verità o è contingente – e quindi insignificante – oppure è una personalizzazione che inficia il riferimento alla verità. In questo senso, quella di Zarathustra è in certa misura anche una provocazione: perché non impiega un altro termine?

Questa verità, che Zarathustra descrive, non è soltanto propria, cioè legata al suo portatore; essa è anche sperimentale: «Per vie di molte specie e in molti modi, sono giunto alla mia verità; non fu una sola scala, quella su cui salii per giungere alla vetta». Sembrerebbe di poter dire che, in queste parole, il fatto di aver raggiunto la verità non possa essere svincolato dal fatto di averla raggiunta in un certo modo, attraverso un certo cammino, e nessun altro. La verità, oltre a non essere indipendente da colui che la comunica, non sarebbe allora nemmeno indipendente dal modo della sua acquisizione. Se, nella sua definizione tradizionale, la verità resta tale in qualunque modo vi si arrivi – e questo 'modo' resta una contingenza che non entra nella definizione e nell'enunciazione di una verità – la verità di Zarathustra pare tale solo in virtù del percorso che ha condotto a essa.

L'impressione si intensifica a mano a mano che il passo procede. Zarathustra spiega di essersi sempre malvolentieri avvalso dell'aiuto altrui, di aver malvolentieri domandato il cammino: egli ha interrogato da solo le strade, le ha tentate da solo, tanto che il suo cammino è stato «in tutto e per tutto» questo stesso interrogare e tentare. La verità a cui è giunto, Zarathustra non avrebbe voluto (né potuto?) riceverla da altri: il cammino compiuto personalmente ne è, sembra, parte costitutiva. Questa ulteriore aggiunta rafforza anche la prima distinzione destinata a provocare l'irritazione filosofica: tra la verità assoluta e indipendente dalle contingenze della sua ricezione e trasmissione e la ('una') verità che invece ne dipende costituzionalmente.

Porre da sé domande non *sul*, ma *al* proprio cammino, continua Zarathustra, significa anche imparare a rispondere a queste domande. La risposta non è già disponibile a chi pone la giusta domanda, indipendentemente da chi la pone e da come la pone: essa risulta invece da un apprendere, che definisce che cosa sia una risposta per le domande poste e quale sia la risposta giusta per la singola, specifica domanda. Imparare a rispondere significa che il criterio per individuare la risposta (e la verità) non è già disponibile; e che d'altra parte nemmeno la risposta è disponibile universalmente, ma dipende dal criterio adottato per associarla alla domanda. Non c'è competenza precedente o a priori che permetta di svolgere questa acquisizione secondo regole universali: è una trasformazione del soggetto, tramite un nuovo apprendimento, che la rende possibile³.

«Versuchen» und «Fragen», «tentare» e «interrogare», infine, non sono premesse dell'andare, ma modi dell'andare, che all'andare conferiscono continuamente – passo per passo – direzione e punti di riferimento. Il camminare si orienta e si riorienta ininterrottamente, e in questo modo condiziona il cammino, che è fatto dal modo di andare e non si percorre come qualcosa di dato. «Questa, insomma, è la *mia* strada», afferma Zarathustra, e chiede: «dov'è la vostra?»: tale la sua replica a coloro che gli chiedono *la* strada. *La* strada, infatti, non esiste: non c'è *la* via, disgiunta dai tentativi e dagli errori, dai punti di riferimento e dal vagabondare di colui che cerca la *propria* via e, prima di tutto, va. E questa strada propria non può essere comunicata come un sapere, come una serie di istruzioni, perché – è legittimo affermare – essa non esiste indipendentemente da colui che, percorrendola, la definisce, perché, percorrendola, la traccia. Questa 'verità' di cui si tratta, qualunque cosa sia, non è nemmeno trasmissibile in quanto tale: se il suo statuto è legato singolarmente a certe condizioni di colui che se ne appropria per come se ne appropria, non la posso apprendere né passare *ex cathedra* ad altri.

Per sapere andare, bisogna sapere dove si va? Sapere il cammino

³ Che l'apprendimento da compiere non sia finalizzato all'assimilazione di un contenuto preordinato, ma consista in una trasformazione del discente, lo conferma, mi pare, anche un'istruzione di Zarathustra a coloro ai quali rivolge la sua predicazione, e che si trova nel discorso immediatamente successivo a quello citato, cioè *Di antiche tavole e nuove*. Il volere, in quanto creare (Schaffen) rende liberi: ma per imparare questo creare, afferma Zarathustra, bisogna prima imparare l'imparare stesso («und auch das Lernen sollt ihr erst von mir *lernen*, das Gut-Lernen!», ZA, p. 258). Non è una dottrina, quella che il docente intende trasmetterla, ma una maniera di acquisire (qualunque) sapere e saper-fare.

significa sempre e comunque conoscere già *a priori* la meta? Dunque: la verità, di cui Zarathustra parla, è forse qualcosa che sta alla fine del percorso, come una meta? Oppure è legittimo pensare che la verità, che diviene *mia, tua, sua*, non sussista come compimento di un cammino, ma sia nel processo stesso, nel camminare? Non finisce forse la via, infatti, soltanto alla fine della vita? Il percorso continua, come tentare e interrogare, la ricerca non è mai definitivamente conclusa.

Inoltre, se il cammino porta a una verità che è la mia attraverso il mio cammino, la tua attraverso il tuo, la sua attraverso il suo, non si può forse più distinguere, in maniera intellettuale, tra ciò che si trova e *come* lo si trova. La diversità e la varietà dei cammini non è una pura complicazione per giungere sempre allo stesso risultato, e ciò che si trova non sussiste al di fuori del percorso come una sorta di premio o di compimento. In questo senso, non sarebbe nemmeno fuori luogo affermare che si tratta di verità priva di un contenuto in senso stretto: il *cosa* di questa verità non sembra sussistere indipendentemente dal *come*, e questo giustificerebbe anche il fatto che essa non possa essere universalmente enunciata e comunicata come contenuto.

Ricapitoliamo rapidamente: si tratta di verità il cui statuto di verità non è indifferente rispetto al suo portatore, cioè non può essere appresa da chiunque e trasmessa da chiunque a chiunque; il cui statuto di verità non è indifferente rispetto al modo della sua acquisizione, cioè che non può essere trovata indipendentemente dal modo in cui la si cerca; e non è legato costitutivamente al contenuto della verità, al suo *che cosa*, ma è determinato dal *come* del sorgere della verità. In una parola, né il contenuto né tanto meno lo statuto di verità di questa verità sono svincolati dall'esperienza singolare che di essa si fa.

È purtroppo obbligatorio qualificare una verità così definita come 'sogettiva', esistenziale, singolare. E sarebbe raccomandabile circoscriverla sempre con un paio di virgolette, che richiamino alla mente questa limitazione – pur sapendo che, nel normale discorso filosofico, ciò equivale a svalutarla e a negarle, più o meno senza appello, lo statuto stesso di verità.

Ma allora è del tutto illegittimo, qui, parlare di verità?

Mi pare che, di fronte a una domanda di questo genere, più interessante della sua soluzione sia lo spazio di ricerca che essa apre, nel momento in cui si è disposti, per un certo lasso di tempo, a considerarla come una questione sospesa. Perciò la domanda funzionerà piuttosto da stimolo euristico, nella misura in cui essa si rende fastidiosa, cagiona disturbo, inquietudine. D'altra parte, questo modo di proce-

dere non si pone forse nella stessa ottica della priorità del camminare sul cammino, a cui fa riferimento, in questo in buona compagnia, lo Zarathustra di Nietzsche?

Il libro non arriverà a una (felice) soluzione della questione, ma la lascerà aperta così come l'ha trovata. Naturalmente chi legge ha la piena libertà di decidere fin da ora che questo è un modo di eluderla, e insieme la piena libertà di decidere per una risposta positiva o negativa. Il contributo del libro si offre come un esercizio di orientamento, un esercizio di ricognizione del territorio aperto dalle trattazioni che Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein, in modi, tempi e con intenti diversi, hanno dato del problema. A loro volta, per motivi fondamentali legati ai presupposti dell'indagine, queste trattazioni hanno inequivocabilmente la forma di esercizi, che tengono sullo sfondo varie articolazioni della nostra domanda-guida, perlopiù senza esplicitarla mai. Così sarà fatto anche qui.

Infine, l'intenzione di questo lavoro non è di stabilire le basi per un confronto storico tra gli autori che saranno protagonisti del dialogo: essi dialogano tra loro in tanto, in quanto dialogano con il problema che questo libro cerca di raccogliere dalle loro mani, il problema che essi si sono posti in luoghi, epoche e contesti di pensiero differenti, e con cui ho voluto tentare di misurarmi.

Nella sua prefazione a *La philosophie comme thérapie de l'âme* di André-Jean Voelke (1993), Pierre Hadot indica in maniera particolarmente pregnante in che modo si renda riconoscibile il valore terapeutico dell'attività filosofica, e che genere di priorità questa stessa attività abbia nei confronti del contenuto dell'argomentare. Hadot scrive, in generale a proposito dei filosofi dello stoicismo e in particolare di Crisippo e del suo *Therapeutikos*, di cui Voelke si è occupato mettendo in luce il rapporto tra la scelta delle argomentazioni filosofiche a cui fare ricorso e l'interlocutore al quale ci si rivolge: «Vediamo qui, notiamolo *en passant*, come sia importante, per interpretare i testi antichi, non accontentarsi di registrare semplicemente ciò che l'autore dice, ma di tenere conto dell'effetto a cui mira, per comprendere la portata esatta delle sue asserzioni: se un certo scrittore stoico, come Seneca per esempio, sviluppa dei temi epicurei, ciò non significa che egli sia diventato epicureo o perfino eclettico. Egli non fa, in realtà, che applicare rigorosamente il metodo terapeutico stoico, nella misura in cui esso si sforza di curare coloro che non hanno ancora raggiunto lo stoicismo»⁴ (p. XII).

⁴ «Nous voyons ici, notons-le en passant, combien il est important, si l'on veut

Questa idea centrale, che Hadot e Voelke hanno valorizzato in relazione alla filosofia dell'antichità, è da ricercare anche in alcuni episodi filosofici successivi, che se ne distanziano per temi e modalità, ma non per l'intento fondamentale che guida la loro articolazione e il loro svolgimento. A questi possono essere ricondotti i tre autori con cui questo lavoro si propone di dialogare. In maniera indipendente e diversa l'uno dall'altro, Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein hanno forgiato metodi e strumenti di argomentazione filosofica la cui funzione, più che quella di trasmettere un contenuto, è quella di creare le condizioni perché quanto comunicato possa essere efficacemente accolto dal ricettore nel modo in cui si conviene al ricettore e soprattutto al messaggio comunicato. Se l'adattamento della cosiddetta forma al cosiddetto contenuto del messaggio (filosofico) appare universale, cioè ogni autore si confronta più o meno profondamente col problema della scelta della giusta forma per i propri intenti comunicativi, vi sono circostanze filosofiche nelle quali la forma elaborata non porta in sé il contenuto in maniera indipendente dalla modalità della sua ricezione.

In altri termini, vi sono intenti comunicativi, e corrispondenti metodologie, che non si concentrano sulla pura trasmissione del messaggio come di un sapere, ma comprendono questa trasmissione come una trasformazione del ricettore, a cui il messaggio è indirizzato. Sia la comunicazione, che la pregnanza del messaggio, che la bontà del metodo impiegato non si misurano autoreferenzialmente sul *quid* del messaggio, ma sull'effetto che quest'ultimo ottiene su colui che lo riceve. Il testo filosofico viene costruito, in questi casi, come il luogo di un'attività in cui il lettore è coinvolto e al termine della quale dovrebbe e potrebbe verificarsi in lui un cambiamento, che non ha niente a che vedere con l'acquisizione intellettuale di nuove nozioni e di nuovi concetti.

In questo senso non è una fatalità che, come Hadot sottolinea, l'idea di interrogare alcune forme filosofiche dell'antichità come attività terapeutica sia venuta a Voelke grazie anche alla lettura delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein: in esse l'attività filosofica si svolge

interpréter les textes antiques, de ne pas se contenter d'enregistrer simplement ce que dit l'auteur, mais de tenir compte de l'effet qu'il vise, pour comprendre la portée exacte de ses assertions: si tel écrivain stoïcien, comme Sénèque par exemple, développe des thèmes épicuriens, cela ne veut pas dire qu'il soit devenu épicurien ou même éclectique. En faisant cela, il ne fait qu'appliquer rigoureusement la méthode thérapeutique stoïcienne lorsqu'elle s'efforce de soigner ceux qui ne sont pas encore parvenus au stoïcisme» (*trad. mia*).

esplicitamente come una terapia, finalizzata non a trasmettere una verità oggettiva alternativa a quella disponibile (per esempio, rispetto all'essenza del linguaggio), ma a sradicare progressivamente le cattive abitudini linguistiche della filosofia stessa (Voelke 1993, p. IX). Come nell'antichità, così, presso i tre autori di riferimento di questo lavoro, il filosofo si adopera per correggere, attraverso un certo, specifico, a lui proprio uso dell'argomentazione filosofica, deformazioni o difetti della visione di cui il lettore o l'interlocutore è portatore: l'argomentazione, dunque, non assume la forma di un'esposizione di dottrine che aspirano a validità universale, per le quali si cerca di incontrare l'accordo dell'intelletto del ricettore; quanto, piuttosto, di un correttivo *pratico*, di un esercizio di metodo nel quale il lettore svolge, perlopiù suo malgrado, il ruolo principale. Privata dell'ingranaggio tra gli errori di cui il ricettore è portatore e il metodo elaborato specificamente per intervenire, l'argomentazione filosofica, per usare un'espressione di Wittgenstein, non fa più attrito (PU 107). Ma questo comporta, nei casi in esame, che essa perda di fatto anche la pregnanza del suo contenuto, che, una volta separato dal metodo della sua articolazione terapeutica, non è più nulla di impiegabile, di (filosoficamente) efficace. Non sussiste indipendentemente da colui che lo riceve e da come lo riceve.

È quanto mai significativo che in tutti e tre i casi la riflessione metodologica e l'elaborazione di una peculiare strategia argomentativa prendano avvio dall'esigenza di favorire, presso il lettore, un abbandono del rapporto ordinario con il sapere come verità oggettivamente stabilita, cioè – sebbene questi non siano, come detto, i termini espliciti della questione – una rinuncia alla nozione ordinaria di verità come teoria universalmente valida, una rinuncia alla ricerca di soluzione del problema della conoscenza filosofica attraverso la fondazione di un sapere universale, stabile, certo. In tutti e tre i casi, si tratta di favorire un rapporto ai problemi rispettivamente posti che accetti il perdurare di un'incertezza fondamentale rispetto alla validità oggettiva e durevole di ogni soluzione raggiunta: di spostare la questione della verità sulla responsabilità e sulla scelta singolare, piuttosto che su una garanzia oggettiva che resti valida indipendentemente dal lavoro che si svolge per essa e attorno a essa.

Per Pascal e per Kierkegaard la questione in gioco è direttamente e principalmente quella della credenza religiosa e della verità della religione. Entrambi partono dal presupposto che quello della verità oggettiva della religione cristiana sia un falso problema per il singolo che le si accosta, dal momento che il fatto di renderla per lui vera non

dipende dalla possibilità di renderla vera oggettivamente, ma piuttosto dalla fede, dalla certezza soggettiva a cui la verità religiosa è elevata singolarmente. A questa constatazione, che comporta una poderosa rinuncia alle premesse dell'esercizio filosofico e teoretico tradizionale, Pascal e Kierkegaard intendono condurre il loro lettore, nel corso e per mezzo dell'esercizio di autoanalisi e di autotrasformazione che, rispettivamente, gli mettono a disposizione. Su questo punto, come vedremo, essi raccolgono anche l'accordo di Wittgenstein, che da parte sua, però, si interroga perlopiù privatamente sulla vita religiosa.

Si potrebbe quasi dire che quella costruita da Pascal è una difesa della religione cristiana su base morale, etica. La verità cristiana è tale se e solo se produce una conversione che è un vero e proprio cambiamento etico personale, non un consenso intellettuale; ed essa è tale, d'altra parte, proprio *perché* è in grado di produrre questa esperienza, la quale però non può prescindere dal contributo del singolo che se ne appropria. La verità è declinata singolarmente perché è *amata* per essere compresa, e in questo modo creduta: chi la crede, cioè, compie uno sforzo su di sé per contrastare la naturale resistenza a credere ciò che è oggettivamente irrimediabilmente incerto.

Oggettivamente incerto *uguale a* non vero è un'equazione che nell'esperienza soggettiva ha validità circoscritta. L'indecidibilità della certezza oggettiva di quanto creduto non rappresenta necessariamente un ostacolo per colui che la crede: la verità della verità (cristiana) è, per Kierkegaard, una questione singolare, fiorisce nell'incontro tra questa verità e una persona che, a modo suo, la fa propria. Entrambe attraversano una trasformazione nel corso di questo appropriarsi, tale che la verità in gioco ha il suo significato di verità soltanto in virtù del suo radicamento nella vita: ogni tentativo di comunicarla come un risultato, come una teoria, come un dato oggettivo, fallisce nella misura in cui non comunica in realtà nulla. Questo è vero per il credente cristiano come, con un esempio caro a Kierkegaard, per l'innamorato: ciò che egli tiene per vero riguarda la sua vita, è vero nel suo essere vissuto, è sostenuto da una credenza che non è solo un consenso. Comunicare verità di quest'ordine come se fossero risultati, oggettività, non è soltanto inutile, ma dannoso, poiché fa credere al destinatario della comunicazione che si tratti di un messaggio che può essere compreso intellettualmente, teoricamente. E, al limite, che l'incomprensione sia una questione di maggiore o minore sforzo intellettuale.

In questi casi, poiché prima ancora di avvicinarsi alla verità comunicata bisogna rendersi conto di ciò con cui si ha (si avrà, si potreb-

be avere) a che fare, colui che comunica ha una responsabilità: la forma della comunicazione ha il dovere di indicare al ricevente la buona direzione, di orientarlo correttamente, il che significa anche, nell'orizzonte terapeutico descritto, correggere le premesse o le disposizioni errate con cui, suo malgrado o persino in cattiva fede, egli si appresta a ricevere la comunicazione che gli viene offerta. Condizione essenziale per il successo di questa trasmissione, dunque, è che il comunicante possieda almeno alcune caratteristiche del kierkegaardiano 'pensatore soggettivo', il quale reduplica il messaggio che veicola, cioè vive in esso, e perciò sa perfettamente che di esso, una volta che lo si sia scarnificato della vita pulsante della singolarità, non resta che un mucchio d'ossa. È qui che la comunicazione diventa un'arte: quella di comunicare l'incomunicabilità del proprio messaggio, ossia: l'arte della comunicazione indiretta (Kierkegaard).

Dunque, oggettivamente incerto *non è uguale a non vero*. Di più: nella dimensione soggettiva, la certezza assoluta corrisponde alla verità nel suo senso nobile: non ho alcun motivo di dubitare di ciò che per me è certo, cioè del quale non ho alcun motivo di dubitare. La possibilità di addurre buone prove a sostegno della mia certezza non dipende dalla validità oggettiva di questa mia certezza, ma dipende, per così dire, dalla mia certezza della mia certezza. Questo mostra Wittgenstein rispetto alle certezze del cosiddetto senso comune, le certezze cardinali che orientano l'esistenza: esse funzionano da criterio in base al quale si mette alla prova la bontà di qualunque ulteriore prova, e non sono passibili di fondazione oggettiva e assoluta, perché stanno esse stesse alla base del gioco del dubitare e del provare. La mia certezza di avere due mani non è frutto di una buona verifica empirica, ma ne fonda, per così dire, la possibilità. Ciò non rende queste certezze cardinali più vere oggettivamente, ma le rende tuttavia vere nella misura in cui esse sono trattate senza esitazione come tali, in cui la loro evidenza è, per me che le metto in opera, indubitabile. Si potrebbe allora considerare quelle del senso comune come verità convenzionali e dire: le certezze del senso comune sono vere perché sono certezze su cui c'è l'accordo di tutti. Non così però per le certezze che riguardano solo me e la mia vita. Ma anche qui: il disaccordo o l'impossibilità di un accordo con altri su di esse, il maggiore o maggiore successo della mia ricerca di consenso su di esse può anche non avere alcuna influenza sulle mie certezze, così come, in altre condizioni, può mandarle completamente in crisi. Tuttavia, fino a che non ho delle ragioni per metterle in discussione, le mie certezze sono certe, ferme, vere, sono i

criteri del mio pensare, del mio parlare, del mio agire. E se alla base della loro ridiscussione può talvolta esserci un procedimento di verifica empirica, ciò non significa che ogni smentita empirica sia da annoverare tra le buone ragioni per metterle in discussione, né che l'indisponibilità a metterle in discussione in base a delle presunte smentite sia da annoverare come autoinganno o irrazionalità. Come nota Wittgenstein, al di fuori dai casi limiti della loro ridiscussione e del loro 'incepparsi', la maggior parte delle mie certezze (e dunque delle mie 'verità') non hanno ordinariamente nessun bisogno di venire alla luce esplicitamente, cioè di esprimersi nella forma: credo che p (oppure: $p!$). Si tocca qui anche la delicata questione della sostanziale indistinzione (filosofica) tra epistemologia e ontologia individuali su cui G. Bateson ha posto l'accento: ciò che una creatura crede è già nella sua maniera di interpellare e di rispondere al suo ambiente, di agire e di pensare in esso – è un'ontologia che si esprime in pratica⁵.

Il fatto che alcune certezze vengano assunte come 'verità' in un'esistenza non dipende dalla loro correttezza e verificabilità oggettiva, ma da una serie di altri bisogni che le rendono in qualche modo plausibili: perciò esse sono anche più delicate, instabili, soggette a evoluzione, trasformazione, dissoluzione insieme ai bisogni che le sostengono – e che esse sostengono – e alla vita singolare che le nutre. In questo senso, la 'verità' e la certezza si legano indissolubilmente all'esperienza anche rispetto alla singolarità: un'altra esperienza del mondo dà luogo ad altre certezze, conferisce alla verità un altro volto. La possibilità di un'altra esperienza del mondo, però, non è soltanto la possibilità dell'esperienza di un mondo oggettivamente altro: nella maggior parte dei casi, quando non si tratta solo di verificare che anche per l'altro il cielo è blu e l'erba verde, l'esperienza di un'altra persona è già l'esperienza di un altro mondo. Non solo: la mia esperienza non co-

⁵ «I filosofi hanno identificato e distinto due specie di problemi: dapprima i problemi di come sono le cose, che cosa è una persona e che genere di mondo è questo; questi sono i problemi dell'ontologia. Poi vi sono i problemi di come noi conosciamo qualcosa, o più specificamente di come noi conosciamo che genere di mondo è questo e che genere di creature siamo noi che possiamo conoscere qualcosa (o forse niente) di tali questioni; questi sono i problemi dell'epistemologia. [...] Nella storia naturale dell'essere umano vivente, l'ontologia e l'epistemologia non possono essere separate. Le sue convinzioni (di solito inconse) sul mondo che lo circonda determineranno il suo modo di vederlo e di agirvi, e questo suo modo di sentire e di agire determinerà le sue convinzioni sulla natura del mondo. L'uomo vivente è quindi imprigionato in una trama di premesse epistemologiche e ontologiche che, a prescindere dalla loro verità e falsità ultima, assumono per lui carattere di parziale autoconvalida» (BATESON 1971b, p. 362 s.).

mincia mai da zero, ma si accumula per elaborazione e integrazione, così che non compio mai due volte la stessa esperienza – e non solo perché il mondo si modifica, ma perché sono io a modificarmi e a modificarlo incessantemente. In una parola: apprendo⁶.

Di qualunque cosa si tratti allora, una volta che la verità sia stata declinata personalmente e secondo la temporalità, intende il discorso filosofico escluderla perché essa non resiste più alla prova dell'invariabilità e della certezza oggettiva? Può esso parlare soltanto di ciò che è generale e oggettivo? In un certo senso sì – e ciò ha a che fare, come è evidente, con il linguaggio. Ma in un altro senso no: ed è qui che entra nuovamente in gioco la questione del metodo, su cui intendo concludere. Del metodo, o della forma dell'argomentazione: posso parlare indirettamente, non solo astrattamente, dell'esistenza e della consistenza di una verità di questo genere. Posso, cioè, far sì che la direzione dell'argomentazione orienti il lettore o il ricettore, pur non potendo risolvere per lui la serie delle consuete questioni che mirano ad accertarsi dell'affidabilità di quanto comunicato. Si ha a che fare, infatti, con una circostanza argomentativa che non può che creare le condizioni (negative) che favoriscono un ingresso nell'esperienza personale di quanto viene comunicato. Ciò che si comunica non è *la* verità, ma la possibilità dell'appropriazione personale di una verità, di cui si comprenderà la 'lettera' solo nell'esperienza diretta di essa. E i modi di realizzazione di questa possibilità si comprendono nell'esercizio di rinuncia a un rapporto oggettivo, speculativo, distanziato dalla verità di cui si tratta⁷.

L'argomentazione filosofica si può dirigere, dunque, a creare occasione di esperienza. Può rendere attenti a qualcosa che, in quanto tale, non aveva sinora significato. Ma allora questa filosofia della singolarità dell'esperienza non si esaurisce nell'esperienza singolare: essa presuppone di potersi 'ingranare' nell'addentellato dell'esperienza del

⁶ Cfr. HAEFFNER 2004, pp. 18-25 in particolare. I criteri personali con i quali elaboro la mia esperienza non le preesistono, ma si costituiscono, si rafforzano e si modificano con essa (secondo l'immagine del letto del fiume e dell'acqua che scorre impiegata da Wittgenstein negli appunti *Sulla certezza*).

⁷ C'è perfino chi esagera e afferma che il discorso è comunque luogo di fraintendimento, anche e soprattutto quando la comunicazione avviene tra simillimi: «Dolce è che vi siano parole e suoni: non son forse, parole e suoni, arcobaleni e parvenze di ponti tra ciò che è separato dall'eternità? Ad ogni anima appartiene un mondo diverso; per ogni anima, ogni altra anima è un mondo dietro il mondo. Proprio tra le cose più simili tra loro, si insinua la parvenza come la più bella delle menzogne; infatti l'abisso più tenue è il più difficile da superare» (ZA, Parte III, *Il convalescente [Der Genesende]*).

lettore o del ricettore. Presuppone, cioè, di parlare di qualcosa che ha un certo grado di oggettività, ma che non ce l'ha nel senso che, parlando della mia esperienza, io parlo di quella di tutti. Piuttosto, il suo discorso si rivolge a una potenzialità antropologica, e in questo senso avente aspirazioni di universalità: io posso augurarmi il felice incontro tra il mio gesto di mostrare una possibilità di esperienza e la disponibilità, in linea di principio presupponibile, di colui a cui mi rivolgo. In questa maniera la filosofia (ri)diventa anche un'attività singolare, che ciascuno compie su di sé e che non è diretta verso un accordo, ma verso un approfondimento della conoscenza di sé e dell'esperienza di sé.

Ci sono dunque episodi filosofici, di cui quelli che questo libro prende in esame sono casi più che esemplari, in cui la forma argomentativa scelta preferisce assecondare la peculiarità e la singolarità del ricettore, invece che rarefarsi per arginare ed epurare dal suo discorso tutto quanto di idiosincratico possa intorbidarlo. Probabilmente, così facendo, avrà orecchie per questo discorso solo chi ha 'orecchie' per esso: ma questa limitazione non è intellettuale, quanto esperienziale (sarà forse in grado di comprendere quanto detto solo chi si è già posto le questioni trattate, scrive Wittgenstein nella prefazione al *Tractatus*), e soprattutto etica. Mi pare che un'indicazione in questo senso venga ancora dalle parole di Nietzsche, dal paragrafo 307 della *Gaia scienza*, che vale la pena di citare per esteso:

Oggi qualcosa che tu una volta hai amato come una verità o una verosimiglianza ti appare come un errore: lo respingi da te e credi a torto che la tua ragione abbia qui riportato una vittoria. Ma forse allora, quando ancora eri un altro – tu sei sempre un altro –, ti era altrettanto necessario quell'errore quanto tutte le tue "verità" di oggi, quasi come un'epidermide che ti dissimulava e occultava molte cose che non ti era ancora lecito vedere. La tua nuova vita ha ucciso per te quell'opinione, non la tua ragione: *non ne hai più bisogno*, e così essa crolla su se stessa, e l'irrazionale esce alla luce strisciando da essa come un groviglio di vermi. Quando noi facciamo della critica, non c'è niente di arbitrario e d'impersonale – almeno molto spesso è questa una dimostrazione che esistono in noi incalzanti energie vive che infrangono una scorza. Noi neghiamo e dobbiamo negare, perché qualcosa in noi *vuole* vivere e affermarsi, qualcosa che forse ancora non conosciamo, ancora non vediamo! – Questo sia detto a vantaggio della critica.