

## INTRODUZIONE

A

I saggi di questo libro indagano molteplici ambiti. Essi rappresentano tappe di una ricerca che, iniziata molti anni fa con la tesi di Laurea, continua a impegnarmi in diverse direzioni. I primi cinque sono stati pubblicati nelle loro prime versioni tra il 1995 e il 1999; l'ultimo, invece, solo nel 2010. Ma tutti sono stati interamente rielaborati e riscritti per questo volume, tanto da risultare in alcuni casi notevolmente trasformati, e la scelta di riunirli insieme – seguendo un ordine concettuale che corrisponde, per caso, all'ordine cronologico di pubblicazione – mi è apparsa la conseguenza di un'impostazione teorica complessiva che, per questa occasione, è stata approfondita e rimodellata. Nonostante l'eterogeneità dei temi, infatti, è possibile tentare una descrizione unitaria di queste ricerche, innanzitutto collocandole sotto la luce della loro originaria *motivazione*. In quest'introduzione cercherò dunque, innanzitutto, di chiarire i nessi che li accomunano, lasciando poi a ogni singola ricerca il compito di argomentare in dettaglio gli aspetti specifici. In essa svolgerò inoltre alcuni argomenti utili per rispondere ad eventuali obiezioni che potrebbero suscitare i saggi di questo libro. Infine, discuterò alcune tesi sulla decostruzione di Derrida, recentemente formulate, che mi permetteranno di spiegare ulteriormente il progetto di questo lavoro.

Può essere utile partire dal titolo. “La scena del senso” sintetizza un tema teorico complessivo; intanto, esso vuole rimandare all'articolazione tra significato ed esperienza e, più precisamente, al rapporto tra percezione, linguaggio, pensiero ed esperienza, quindi ad un orizzonte disciplinare che intreccia estetica e filosofia del linguaggio, almeno in una sua certa accezione. Questo orizzonte si muove all'interno di una prospettiva filosofica antifondazionista e antiessenzialista, *ma* realista. E tale prospettiva si sviluppa, in questo libro, a partire dall'indicazione

fornita dal sottotitolo: “A partire da Wittgenstein e Derrida”. Con ciò si esprime infatti non solo una tappa specifica di questo progetto (documentata in particolare dal primo saggio) ma anche, e soprattutto, l’atmosfera generale in cui si muovono e a cui si impegnano questi scritti: pensare *insieme*, contemporaneamente, Wittgenstein e Derrida, i due autori la cui presenza in queste pagine è pervasiva. Occorre subito precisare che “a partire da Wittgenstein e Derrida” non significa sottoscrivere un apparentamento: Wittgenstein e Derrida sono pensatori diversi. Lo sforzo di pensarli insieme non vuole dunque proiettarli l’uno sull’altro, quanto piuttosto *articolarli*, farli “giocare” e risuonare sulla scena dei concetti che qui verranno presentati e discussi. La relazione tra il cosiddetto “ultimo Wittgenstein” e Derrida è stata spesso considerata “impossibile”, persino scabrosa, soprattutto in ambito analitico, anche dai filosofi che sottoscrivono la pratica filosofica antifondazionalista wittgensteiniana, perché il filosofo francese continua ad essere letto attraverso una chiave relativistica o “interpretazionistica” che, tuttavia, rappresenta (come diremo meglio nel corso del libro) un impoverimento del suo complesso pensiero<sup>1</sup>. Ma anche molti autori continentali guardano con sospetto alla possibilità di una relazione feconda tra il filosofo francese e Wittgenstein, perché prigionieri dell’interpretazione (che considero totalmente infondata) che vede nel filosofo austriaco un “mero” catalogatore di espressioni linguistiche, un conservatore che non offre alcuna teoria innovativa e trasformatrice sul linguaggio e sul mondo.

Il libro presenta alcune analisi critiche e un progetto teorico che, in estrema sintesi, può essere riassunto così: legare, attraverso l’articolazione incessante dei pensieri e delle *tonalità* di questi autori, l’antiessenzialismo al realismo. Detto altrimenti, si tratta di saldare una prospettiva non fondatale a un tipo di realismo che valorizza – quale specifico apporto di una filosofia critica, oggi – elementi quali il

<sup>1</sup> La letteratura su Derrida conta tuttavia molti studi nei quali la decostruzione è letta come critica verso il post-moderno, quindi in una chiave non scettica. Ricordo soltanto qui i lavori di Maurizio Ferraris (del quale discuterò alla fine dell’introduzione) ma anche il pionieristico contributo di Manlio Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di J. Derrida*, ETS, Pisa, 1988. D’altra parte, gli autori che hanno tentato – in ambito angloamericano – una lettura analoga della filosofia di Derrida, accostandolo a Wittgenstein, sono stati pochi e hanno avuto una relativamente scarsa fortuna (si veda in particolare H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Univ. Of Nebraska Press, 1986 e N. Garver con Seung-Chong Lee, *Derrida and Wittgenstein*, Temple Univ. Press, 1994).

linguaggio quotidiano, il senso comune, l'esperienza ordinaria, in una direzione fortemente orientata da un atteggiamento etico. Che cosa significa tutto questo? Sono convinto che Wittgenstein e Derrida, pur nelle diverse articolazioni del loro pensiero, possano convergere su un punto generale preliminare: la filosofia ha senso se e solo se si pensa, si parla e si scrive dal luogo effettivo nel quale ci si trova, cioè se e solo se il filosofo fa costantemente aderire le proprie idee allo stato effettivo della sua condizione esistenziale, che corrisponde allo spazio etico nel quale egli elabora pensieri e teorie. Un esempio specifico, trattato più diffusamente nel libro, aiuterà a chiarire questo punto. Nella mia lettura, per Wittgenstein e Derrida non ha senso impostare una questione come quella della menzogna e delle intenzioni ingannevoli sulla base di una lista di condizioni necessarie e sufficienti, astrattamente determinate, che il filosofo osserverebbe dall'esterno e calerebbe dall'alto, *se* poi quello stesso filosofo si trovasse in *effettive* condizioni – esistenziali, reali – nelle quali la lista di condizioni da lui stesso creata collassasse. E dato che le effettive condizioni – l'ecologia complessiva – di una vita prospettano molte occasioni in cui ciò accade, allora diventa necessario (per aderire davvero allo spazio etico nel quale ci si trova) procedere diversamente. Se si è infelici, menzogneri o millantatori – ci dicono Wittgenstein e Derrida – non si può fare una filosofia edificante, che promuove condizioni di possibilità ideali sulla felicità e sulla sincerità, occultando le possibilità implicite di devianza dal sentiero tracciato. A me questo pare un punto dirimente, che giustifica la caratterizzazione delle loro pratiche filosofiche come pratiche integralmente etiche *ed* estetiche, nel senso in cui l'estetica si lega all'etica. Ci tornerò ancora alla fine dell'introduzione.

Propongo che la nozione di “scena del senso” s'intenda in questa larga accezione irradiata. Il concetto di “scena” ha, peraltro, un chiaro ascendente nella filosofia di Derrida – che ne fa uso in numerosi luoghi della sua opera – per molte ragioni che rimandano ulteriormente alle sue fonti (Husserl e Freud, in termini più diretti e immediati); a me però interessa qui soprattutto radicalizzare l'idea per cui la decostruzione si può rappresentare e praticare come quella pratica che *mette in scena* la filosofia (compresa la propria); e poiché mettere in scena significa mettere a disposizione, potenzialmente per tutti, questo significa esporre la filosofia stessa ai suoi rischi e ai suoi limiti. D'altra parte, il concetto di “senso”, in stretta relazione con “scena”, richiama fortemente la filosofia dell'ultimo Wittgenstein, le

sue analisi volte alla chiarificazione linguistica e concettuale di significati, azioni e pratiche umane, e l'idea del significato come fisionomia. In questo libro, a partire da questo minimo comune propulsore – la scena del senso – articolato attraverso il rimando tra Wittgenstein e Derrida, si analizzeranno alcuni problemi filosofici specifici riferendosi anche ad autori lontanissimi tra loro come Vico, Austin e Sellars.

Pur attraversando diversi ambiti disciplinari, il volume che qui presento può così forse considerarsi una ricerca di impianto estetologico, in senso peculiare. Non solo perché vi compaiono in modo tematico Vico, filosofo centrale per l'estetica in senso stretto, e Sellars, autore che ha dedicato all'estetica saggi specifici e del quale si discuterà un problema estetico come il rapporto tra percezione e sensazione. Ma anche, per via dell'architettura complessiva di questa proposta, nel senso di "estetica" come filosofia non speciale<sup>2</sup>. L'estetica implicita e indiretta di Wittgenstein, infatti, non solo ha originato tanti espliciti problemi di estetica analitica, ma continua a stimolare e interrogare soprattutto per il "metodo" della sua pratica filosofica. Allo stesso modo, sono convinto che l'opera di Derrida possa essere vista da un'angolatura complessivamente estetica, sia per la performatività della sua scrittura (negli "stili" diversi che ha praticato negli anni) sia perché de-struttura ogni pretesa esclusività della "ragione astratta" e della logica attraverso la presa in conto di aspetti considerati inessenziali, marginali, materiali, sensibili, ecc. Si tratta, evidentemente, sia per Wittgenstein che per Derrida, di un'estetica del senso pluralistica, antifondazionalistica e antisostanzialistica, processuale e contestuale. A partire da questa considerazione, mi pare allora che tale accostamento esca rafforzato: il percorso qui tracciato a partire da Wittgenstein e Derrida muove da un'affinità "estetica" non solo su alcuni punti specifici, ma proprio su un certo modo di vedere, su uno sguardo alla filosofia e sul suo stesso senso. Con questo sguardo i seguenti saggi indagheranno temi e autori diversi, intrecciandoli sotto problematiche comuni.

<sup>2</sup> Cfr. E. Garroni, *L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

## B

Elencherò adesso, come una guida problematica alla lettura, i quattro ambiti tematici che mi sembrano più importanti e che costituiscono le architravi dell'intreccio che intendo costruire.

1. *Il significato come fisionomia*

Propongo di legare questa nozione wittgensteiniana alla concezione derridiana di scrittura. Il sistema della scrittura come traccia va in una direzione antiessenzialista, antifondazionalista e – almeno in parte – non trascendentale, che si connette alla concezione fisiognomica del significato pensata da Wittgenstein. Mettendo per ora da parte il problema del trascendentale (su cui Derrida ha posto enfasi e sottolineature diverse nel corso della sua lunga opera) è tuttavia corretto individuare nella nozione di scrittura elaborata dal filosofo francese ciò che impedisce ogni irrigidimento di *tutte* le categorie oppositive della tradizione metafisica. In particolare, con la teoria della scrittura come traccia, Derrida disarticola l'opposizione tra essenziale ed empirico, ideale e materiale, mettendola in discussione. Tutto è scenico, nel senso di *fisiognomico*. Il senso dei concetti si trova *nell'esperienza* che, tuttavia, è proprio quanto necessita di determinazione ecologica per poter essere “definita” e caratterizzata; dunque, nessuna definizione “dall'alto”, a priori, ma determinate comprensioni proposte di volta in volta, all'interno di complessivi scenari ecologici di senso. La nozione di *ecologia* gioca qui un ruolo fondamentale: e tanto nell'esperienza sensibile quanto nei concetti “ideali”, proprio perché tale distinzione, nella prospettiva qui proposta, risulta derivata, *inscritta*. Su questo tema, Wittgenstein e Derrida appaiono alleati contro tutte le concezioni ipostatizzanti, che siano di impostazione analitica, trascendentale o fenomenologica. La critica alla teoria “piena” e intenzionale del significato (di cui Husserl costituisce il bersaglio esplicito in Derrida) non mette tuttavia capo a una nuova teoria alternativa; sostenere l'idea che il significato è una fisionomia o una traccia significa infatti precisamente ricusare la possibilità stessa di *Teorie* generali del significato. È il saggio iniziale che approfondisce questo problema, poi ripreso e diversamente declinato nel secondo saggio, dove si ripercorrono i termini dell'aspro dibattito che oppone Derrida a John Searle a proposito della lettura di Austin e della sua teoria degli atti linguistici. In questo dibattito, entra ancora come riferimento indiretto la prospettiva wittgensteiniana, della

quale si mostrerà l'affinità con le tesi decostruttive. La concezione scenica del significato viene poi tematicamente esposta ma anche "praticata" nel terzo saggio, dedicato a Wittgenstein, e si ripresenta in termini contrastivi nel quinto saggio, che invece affronta un filosofo analitico *sui generis* come Wilfrid Sellars. Attraverso la tematica della percezione, si mostrano affinità e differenze tra Sellars e Wittgenstein: le affinità concernono la critica alla datità immediata e quindi all'idea che il significato sia qualcosa che si origina da impressioni, dati di senso, elementi discreti e semplici; le differenze, invece, concernono proprio la tonalità trascendentale – implicata nel rimando di Sellars alla cause, individuate nelle leggi della scienza sperimentale – che Wittgenstein rigetta. Il quinto saggio si riallaccia in parte anche al secondo, perché mostra come uno stile di analisi caratteristico della filosofia analitica sia lontano dalle sensibilità e dalle convinzioni di Wittgenstein e Derrida. La questione tocca qui anche una possibile obiezione che occorre subito chiarire: a proposito di linguaggio, una risposta in termini naturalistici "forti", per esempio una biosemantica quale quella proposta da Ruth Millikan (ma ovviamente, in diversi termini, anche la teoria di Chomsky) potrebbe dissolvere i problemi sollevati dai nostri due autori?<sup>3</sup> Sono convinto di no, ed è per questo che nei saggi che seguono non si discuterà di quest'ambito problematico. Senza ricusare l'importanza delle ricerche sulla dimensione biologica del linguaggio, infatti, e senza sottovalutare la funzione euristica delle nozioni di organismo, di coevoluzione, di *abilità* (*skill*), occorre da un lato ribadire, con Wittgenstein, una distinzione tra il livello della spiegazione causale e il livello della comprensione motivazionale (livello necessario, se non altro perché occorrerà sempre comprendere perché si considerino alcune stringhe di segni come spiegazioni causali di qualcosa: perché, per esempio, le cause e non gli effetti sarebbero la spiegazione, di qualcosa?); e, d'altro lato, rivendicare l'impossibilità di qualsiasi *riduzione* dei fenomeni linguistici/concettuali alla sola spiegazione neurobiologica<sup>4</sup>.

Sottoscrivere una concezione scenica del senso significa dunque negare ogni riduzione della razionalità al suo livello inferenziale, per rivendicare al contrario una prospettiva complessiva di razionalità

<sup>3</sup> Cfr. per esempio R. Millikan, *Delle idee chiare e confuse*, ediz. italiana a cura di C. Marletti, ETS, Pisa, 2003.

<sup>4</sup> Su questi temi, anche in riferimento al naturalismo di Wittgenstein, si veda il numero monografico della "Rivista di estetica": *È naturale essere naturalisti?* A cura di C. Barbero, M. De Caro, A. Voltolini, Rosenberg e Sellier, n. 44, 2/2010, anno L.

*motivazionale* e non causale. Non è questa una prospettiva scettica, ma contestualistica e centrata sulle nozioni di *relazione e esperienza*; una prospettiva che va verso quel realismo “aperto” che ho rivendicato in apertura. Infatti, il significato come fisionomia *non vuol dire* che il significato è interpretazione. Interpretare – per Wittgenstein e per Derrida – non è sempre un atto della coscienza intenzionale, della volontà, come emerge molto bene, ad esempio, dalla lettura qui proposta nel secondo saggio di *Limited Inc.* Dunque (nonostante alcune oscillazioni di Derrida su questo punto) *a partire da* Derrida è possibile sottrarre la decostruzione all’idea “omni-interpretazionistica” della percezione e dei concetti. In altri termini, se è vero che talvolta Derrida ha parlato di “interpretazione attiva”, presente in ogni atto percettivo, e di “necessità dell’interpretazione” è altrettanto indubbio che la pratica decostruttiva ha sempre disarticolato la coppia attivo/passivo, depotenziando il valore della volontà e rimettendo l’interpretazione quale azione cosciente e volontaria al proprio limitato posto nella scena del senso; qualcosa che occorre in certe occasioni e non sempre. Su questa sottile ma importante distinzione tra due sensi di interpretazione – una forte, pan-ermeneutica, attivistica, l’altra debole, contestuale, relazionale – si giocano anche i rimandi, le affinità e le differenze qui proposte tra Wittgenstein e Derrida.

## 2. *La non coincidenza tra esperienza, pensiero e filosofia*

A partire da Wittgenstein e Derrida, i saggi di questo libro sottoscrivono l’idea che tra esperienza, pensiero e filosofia non vi sia completa aderenza né pacifica traducibilità. In altri termini: I) l’esperienza è più vasta del pensiero, II) il pensiero è più vasto della filosofia. I) Mette in luce in diverso modo quel realismo “depotenziato” o naturalismo “liberale” (che non ha né sempre e necessariamente bisogno di schemi, categorie, concetti, né di un rimando alla scienza naturale basata su elementi impercettibili) al quale mi sto richiamando. II) Pone invece un diverso problema. Non identificando il pensiero con la filosofia sottoscrivo la convinzione per cui la filosofia è un genere *specifico* di pensiero, quel genere che tipicamente si occupa di *tutto* il pensiero, ma che non per questo vi corrisponde o lo ingloba interamente. Detto altrimenti: la storia della filosofia non è *tout court* la storia del mondo (come talvolta alcuni filosofi sono inclini a pensare) perché questa è più vasta: ci sono la matematica, la fisica, la chimica, la botanica, la musica, il giardinaggio, ecc. Ciascun ambito con prospettive peculiari e propri centri di focalizzazione.

Il plesso tra esperienza, pensiero e filosofia ha però anche ulteriori valenze. Il pensiero di Wittgenstein “La vera scoperta è quella che mi consente di smettere di fare filosofia quando voglio” propone un’idea dell’esercizio filosofico quale chiarificazione linguistico/concettuale che funziona secondo un doppio binario. La pratica filosofica si può certo applicare a tutta la sfera dell’esperienza, ma non la ricopre e non vi corrisponde. Ha poteri limitati, in quanto si “limita” a descrivere e a catalogare, non a prescrivere, con questa fondamentale aggiunta: la descrizione e la catalogazione *filosofiche* colgono *aspetti* dell’esperienza, non la sua totalità. Sia in Wittgenstein che in Derrida (seppure con alcune differenze importanti che rileveremo) si tenta di praticare uno *scarto* non solo tra esperienza e filosofia, ma anche tra esperienza, filosofia e pensiero, cioè tra la volontà catalogatrice e, come tale, idealizzatrice e il suo esterno, i suoi confini, i *margini*. Siamo lontani da concezioni totalizzanti della filosofia proprie, per esempio, di Kant, Hegel, Heidegger, Husserl. In questi autori, sebbene in sensi molto diversi tra loro, e spesso anche molto problematici, è possibile infatti ravvisare vuoi l’idea che tutto è pensabile secondo categorie o processi standard prefissati, vuoi l’idea secondo la quale in ogni caso ciò che accade riflette, o è effetto, di una storia che coincide con – o può essere pensata insieme a – la storia della filosofia. Mi pare da sottolineare il fatto che, in modi diversi, sia Wittgenstein che Derrida ci insegnano a non confondere il mondo con la filosofia e con i filosofi; da qui la tonalità peculiare delle loro pratiche di pensiero e di scrittura, ed anche il fatto che, proprio per questo, essi risultano autori difficili da *comprendere* in pieno *filosoficamente*.

Un’ulteriore conseguenza dello scarto tra esperienza, pensiero e filosofia praticato da Wittgenstein e Derrida è che entrambi non sono “filosofi della lista”. Rorty aveva proposto una volta la distinzione tra filosofi verticali (emblemizzati da Kant) e filosofi orizzontali (emblemizzati da Hegel), nel senso di filosofi che ricercano condizioni trascendentali extra-storiche e filosofi che, invece, riconducono le condizioni di possibilità alla storia. Analogamente, si potrebbero suddividere i filosofi in filosofi della lista e filosofi senza lista: i primi propongono condizioni di possibilità, regole e codici *more geometrico* che permetterebbero in certi casi di spiegare, in altri – più realisticamente, ma secondo un medesimo gesto – di descrivere compiutamente *tutto*. Kant è ovviamente l’icona dei filosofi della lista, tra cui spiccano gli analitici odierni. I filosofi senza lista, al contrario, non esibiscono elenchi

di regole e condizioni, ritenendo che l'esercizio filosofico consista piuttosto in una riflessione critica, spesso più a-sistematica quando non addirittura rapsodica, sull'esistenza e sull'esperienza. Filosofi senza lista, sono per esempio, Pascal, Nietzsche, Benjamin. Naturalmente, si può essere "con lista" o "senza lista" in modi molto diversi: Platone e Heidegger sono filosofi senza lista ma in un senso molto diverso da quello di Wittgenstein e Derrida. Searle è un filosofo della lista, precisamente nel senso in cui cerca di sistematizzare e ordinare le intuizioni del suo maestro Austin, che si sarebbe fermato a metà nella tassonomia rigida degli atti linguistici, suscitando proprio per questo l'interesse e l'ammirazione decostruttiva di Derrida. I primi tre saggi di questo libro discutono indirettamente, ciascuno nel proprio ambito, questo problema, ma anche la lettura di Vico attraverso Derrida presentata nel quarto saggio lo concerne: Vico è infatti il filosofo del plesso tra filosofia e filologia, idee e fatti, ragione e retorica, anche nel senso in cui egli propone una filosofia sistematica, un catalogo di condizioni, che però non intende risolvere tutta l'esperienza nel sapere concettuale. La relazione tra topica e critica, retorica e ragione può intendersi secondo questa direttrice, che è una delle "scommesse" del pensiero/della filosofia (nel loro scarto) di Derrida. Scopo della filosofia, sostiene Wittgenstein, è proprio la liberazione dalle costrizioni delle "condizioni di possibilità": la liberazione dalla sua aura metafisica. È la concezione che Cora Diamond ha definito come *realismo* wittgensteiniano<sup>5</sup>, e che se da un lato appare simpatetica con la critica di Sellars all'empirismo, dall'altro ne indica anche una distanza incolmabile, sia perché, come vedremo, Sellars rivendica i "poteri" delle condizioni e delle strutture trascendentali, sia perché l'eccedenza dell'ontologico sull'epistemico viene da questi ricondotta alla scienza naturale degli impercettibili, alla microfisica che custodirebbe la reale struttura del mondo, a vantaggio di un naturalismo che, proprio in quanto rimanderebbe alla struttura "profonda" del reale, può definirsi metafisico.

Anche l'ultimo saggio, dedicato alla "costruzione" *sui generis* di un gusto decostruttivo *in e attraverso* Derrida, affronta questa tematica, perché il gusto, in realtà, comprime in sé la concettualità del senso e il residuo del filosofico; è un margine e un argine di resistenza. La questione del cibo e del gusto, alla quale mi sono molto interessato

<sup>5</sup> C. Diamond, *Wittgenstein and Metaphysics*, in C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge-London, 1995.

negli ultimi anni, mi pare particolarmente pertinente al tentativo di evidenziare lo scarto tra pensiero e filosofia: gli oggetti alimentari, marginali sia in quanto finalizzati al consumo e quindi alla loro dissolvenza, sia in quanto esplorati e “toccati” da quei due sensi – gusto e olfatto – ritenuti minori, non cognitivi e non estetici, eppure così *necessari*, circondano la nostra vita e tutta l’esperienza. Una delle fibre costitutive di questi saggi è dunque il tema dei margini o limiti della filosofia ed è anche per questo che in essi si ravvisa sempre una tonalità di tipo estetologico: l’estetica, come si sa, è un sapere (ritenuto) per molti versi “marginale” rispetto alla logica e all’epistemologia (e l’estetica gastronomica è a sua volta marginale rispetto all’estetica!). E l’estetica è quel sapere che, almeno negli episodi della sua storia più legati al significato originario del lemma, non solo intende problematizzare la questione della conoscenza sottolineando il valore della sensibilità nei processi cognitivi, ma pone anche il problema della prassi, della fatticità, alla filosofia come teoria.

### 3. Regole “as we go along”

Uno dei più noti argomenti di Wittgenstein – contenuto nel prg. § 201 del suo più famoso testo dell’ultimo periodo, le *Ricerche filosofiche* – sostiene che una regola non predetermina alcun modo d’agire. Su questo argomento si è prodotta moltissima letteratura, e non rientra nei nostri scopi riprendere in quest’introduzione il problema (lo faremo implicitamente, nella modalità propria dei nostri ragionamenti, nel terzo saggio). Che cos’è una regola? Che cos’è un testo? Queste due domande, riportabili agli orizzonti d’indagine rispettivamente di Wittgenstein e di Derrida, rispondono di una medesima convinzione teoretica. La concezione scenica del significato, se assunta in tutta la sua portata, destituisce di ogni cogenza l’idea che qualunque meccanismo, per funzionare, abbia bisogno di regole preordinate, predisposte o, se si preferisce, *a priori*. La radicale critica all’idea stessa di condizioni di possibilità necessarie, sufficienti e universali, in particolare promossa e articolata dal secondo Wittgenstein, produce una nuova forma entro cui situare il problema dei codici e delle regole che, evidentemente, pur esprimendosi attraverso sistemi logico/linguistici, non si riduce alla filosofia del linguaggio. Infatti, nei primi tre saggi la questione delle regole viene affrontata innanzitutto attraverso la messa in questione della coscienza intenzionale quale fondamento garante del funzionamento della comunicazione e dei codici linguistici e sociali,

secondo un modello che accomuna, per esempio, Husserl e Searle. La prospettiva alternativa qui presentata non è una nuova teoria né una semantica delle regole; essa può definirsi invece come una *prasseologia*, cioè come una pratica della scrittura come traccia (Derrida) o del significato come fisionomia (Wittgenstein) che, nei suoi propri termini, è al tempo stesso una “teoria” *ecologica* e processuale – da qui il riferimento alla prassi. Una concezione – in senso molto ampio e anche vago, da specificare bene – *sociale e relazionale* della regola e dell’azione. Sia Wittgenstein che Derrida producono una radicale critica all’idea che vi sia un ambito specifico e distinto della coscienza che, sulla base della sincerità delle intenzioni (individuali o collettive), produca regole a priori per il linguaggio e i suoi significati. Non si tratta, naturalmente, di *negare* promesse, intenzioni, regole e codici; piuttosto, è questione di non sentirsi da queste garantiti e assicurati, né sotto il profilo epistemico né sotto quello etico. Qui si colloca forse il punto più difficile da cogliere di tutto questo percorso, perché richiede una difficile *disponibilità* alla comprensione. Guadagnare l’idea che “facciamo le regole mentre procediamo” (*as we go along*), secondo l’espressione di Wittgenstein, non significa infatti espugnare il territorio della legalità logica e epistemologica, quanto riempirlo di contenuto: non più logica formale né logica trascendentale, si potrebbe dire, ma uno spazio *aesthetico* aperto alla responsabilità e alla decisione del presente (*ethos*). Uno spazio estetico nel senso dell’*aisthesis* per due motivi essenziali: a) le regole sono da intendersi quali *esempi*, in un senso formalmente analogo ai kantiani giudizi riflettenti – cioè senza concetti *a priori* che le predeterminano – *però* anche senza alcun rimando a condizioni di possibilità trascendentali; b) questa esemplarità richiede una sensibilizzazione per essere colta; un tipo di sensibilizzazione necessaria al filosofo per ritornare a quella semplicità *conclusiva* che si ritrova nell’ordinario e che l’argomentazione metafisica rischia di annullare.

Contro la rigidità propria di molta filosofia analitica (naturalmente non di tutta), che si ritrova qui per esempio nell’impostazione di Sellars, Wittgenstein rivendica la non necessità (oltreché l’impossibilità) di stabilire regole e di produrre liste di condizioni di possibilità a partire da luoghi di osservazione esterni corrispondenti a meta-linguaggi sistematici di varia foggia. A sua volta Derrida, non semplicemente contro Searle, ma oltre Searle, secondo una direzione che ha occupato tutta l’arco del suo pensiero, rivendica la possibilità della menzogna come occorrenza della vita stessa, da una prospettiva che è

insieme estetica, epistemologica ed etica. La critica al performativo come atto trasparente e regolato va, in Derrida, nella direzione di una “pragmatologia”, a partire dalla nozione di scrittura intesa quale “sistema” dinamico, non vitalistico e sottratto al dominio della coscienza intenzionale; detto diversamente – e ancora per sottolinearne la torsione etica – il codice performativo viene sottratto al dominio del “più forte”: il programmatore, il padrone di casa, colui che deterrebbe il potere costitutivo su regole e norme. Il tema della normatività ha giocato e tuttora gioca un grande ruolo, nella filosofia analitica, e nelle dispute di metodo e sensibilità che continuano a differenziarla dalla filosofia cosiddetta “continentale”. Relativamente a questo libro, uno delle nozioni frequenti nella disputa è quella di parassita e parassitismo, qui discussa nel secondo saggio a proposito della teoria degli atti linguistici e dei performativi, ma che poi ha trovato ampio campo anche nell’estetica analitica, per esempio in riferimento alla discussione delle proprietà estetiche<sup>6</sup>.

Il progetto decostruttivo, sebbene legato a una revisione dei criteri di razionalità nel segno di una maggiore inclusione di elementi considerati inessenziali e marginali, è dunque un progetto forte: è una lettura di tutta l’esperienza non solo in chiave logica/epistemologica ma anche sintomatica ed *aesthetica*. La tonalità esistenziale – di un esistenzialismo non umanistico – dell’opera di Derrida, è perciò simile a quella di Wittgenstein, il quale ha osservato una volta “come posso essere un logico se non sono ancora un uomo?” ponendo una questione *teoretica* fondamentale per la comprensione dell’architettura del suo pensiero. Si consideri infine un punto: la sottrazione di codici, norme e regole al dominio assoluto della coscienza intenzionale ha anche il significato di una irriducibilità della filosofia all’epistemologia, con una conseguente remissione delle filosofie di Wittgenstein e Derrida a un orizzonte più ampio, che esse non dominano più. Infatti, quanto fin qui sostenuto su codici e regole ha, a sua volta, un valore *assoluto*? Le risposte dei due filosofi non hanno la pretesa di essere definitive. Esse intendono piuttosto aderire nel miglior modo possibile alla situazione ecologica *presente*, al nostro contesto, alle esigenze determinate del tempo presente. È una mossa filosofica peculiare e pesante.

<sup>6</sup> Si veda per esempio F. Sibley, *Approach to Aesthetics. Collected Papers On Philosophical Aesthetics*. Oxford, 2001.

#### 4. La rivalutazione dell'ordinario

Una delle più originali tesi di Vico è la sottrazione alla filosofia di un'ampia porzione di pensiero; il pensiero è più vasto della filosofia. Vico giunge a questa tesi nella *Scienza nuova*, smentendo quanto aveva sostenuto nel *De Antiquissima*, laddove aveva postulato una corrispondenza tra l'origine del pensiero umano e l'inizio della metafisica. Successivamente, nella sua opera più famosa, Vico ribalta la prospettiva, adducendo il precedente errore alla boria filosofica che tende a ridurre tutto il mondo agli schemi concettuali e storiografici da essa stessa prodotti. Attraverso l'osservazione ontogenetica, cui corrisponde una ambiziosissima ipotesi filogenetica, Vico arriva alla conclusione che all'inizio della vita e della storia non vi sia sapere (filosofico) ma ignoranza; e che questa evolva ben presto non in filosofia in senso proprio ma in "sapienza poetica", cioè in una modalità non riflessiva, ma ugualmente efficace e costruttiva, di accesso al mondo. Si è visto a giusto titolo in questa teoria una rivalutazione della volgarità e dell'esperienza ordinaria, ed essa verrà letta in chiave problematica nel quarto saggio di questo volume, decostruendola attraverso la lente derridiana. Importante è però l'indicazione per uno sguardo diverso: la rivalutazione dell'ordinario è precisamente ciò a cui le filosofie di Wittgenstein e Derrida (sono consapevole dell'apparente paradosso di questa affermazione riguardo al filosofo francese) invitano, in un duplice senso. Da un lato, infatti, una de-gerarchizzazione dei saperi – nessun ambito della conoscenza: scienze naturali, filosofiche, arte – ha alcun privilegio da alcun punto di vista. Dall'altro, un depotenziamento del sapere rispetto al non sapere, della conoscenza e della cultura rispetto a quella "ignoranza" di cui teorizzava Vico. Secondo una sensibilità simile, Wittgenstein e Derrida invitano a dismettere gli abiti sapienziali e culturali che arredano la nostra visione delle cose, per indicarci, ciascuno nei modi propri, una modalità spietatamente realista e ironica che enfatizza la finitezza umana e la parzialità delle pratiche che la concernono<sup>7</sup>.

Ma la rivalutazione dell'ordinario assume anche altri significati. Nel quinto saggio la questione emerge attraverso il conflitto tra imma-

<sup>7</sup> Con l'espressione "rivalutazione dell'ordinario" mi riferisco naturalmente anche all'opera di Stanley Cavell, il cui maggiore contributo, *The Claim of Reason*, è stato tradotto parzialmente in italiano appunto con *La riscoperta dell'ordinario* (Carocci, Roma, 2001). La proposta di questo libro recupera molte istanze presenti nel pensiero di Cavell (il quale, tuttavia, tende a vedere Derrida come riferimento negativo, criticando proprio la sua presa di posizione nei confronti di Austin e Searle).

gine manifesta e immagine scientifica del mondo, conflitto che Sellars riporta alla distinzione tra sfera della percezione e sfera ontologica; secondo il filosofo americano, l'ontologia corrisponderebbe, in definitiva, agli elementi impercettibili scoperti dalle scienze naturali, fisica e neurobiologia. Rivendicando come livello "ultimo" della realtà quello proposto dalla microfisica – e ribadendo del resto esplicitamente che la scienza è, alla fine, "misura di tutte le cose" – Sellars pare sottomettere all'immagine scientifica del mondo il "naturalismo" proprio della filosofia quale *riflessione percettiva* sul mondo e i suoi abitanti. È precisamente quest'ultimo, invece, il ruolo che Wittgenstein rivendica per la filosofia, sia attraverso una serrata critica del riduzionismo empiristico da una parte (un aspetto condiviso anche da Sellars), sia attraverso una ancora più radicale messa in discussione dell'idea stessa che la filosofia possa *spiegare le cause e risalire ai fondamenti*. La filosofia è descrizione di ragioni e motivi; è una pratica *specificata* (non coincide col pensiero tout court e tanto meno con l'esperienza) che ha luogo, a sua volta, in relazione alla contingenza di altre pratiche con cui è in relazione. Torniamo qui a un punto già toccato, in riferimento alla dimensione biologica e organica del linguaggio e della mente, a ciò che va oggi sotto il prefisso di *neuro-*. Se una prospettiva rigidamente wittgensteiniana parrebbe voler tener nettamente separate le due dimensioni – cause scientifiche e neurologiche, proprie delle scienze naturali, da un lato, comprensione dei motivi propria della filosofia, dall'altro – credo invece che la posizione più simpatetica nei confronti dell'insegnamento di Wittgenstein, che non respinge alcun possibile modello esplicativo quando esso funziona, e piuttosto ne indica i limiti quando esso intende assurgere a unica spiegazione di *tutta* la realtà, sia un'altra: senza alcuna prevaricazione, biologico e concettuale non solo coesistono su piani diversi ma, in certi casi, s'intrecciano. Come dire che spiegazione e comprensione *possono* darsi *anche* insieme, in alcune scene di senso. Nello scenario derridiano, troviamo la stessa prospettiva: discutendo nel quarto saggio della questione della metafora, si prova a dimostrare come fisico e concettuale, biologico e culturale, istintivo e cognitivo possano essere intesi come termini solidali, l'uno necessita dell'altro. Sottolineo ancora che, a partire da qui, si produce una concezione consapevolmente contingente del sapere e della filosofia. Una concezione riverberata in uno sguardo sul mondo non *prevaricatore* né *pervasivo*, insaporito da una dimensione *ironica*. L'ironia è stata spesso rilevata quale cifra stilistica degli scritti di Derrida, ma essa ha un reale valore teoretico,

nel senso qui precisato, quale *margin*e della filosofia come tale, come lo strato di roccia dove la vanga si piega<sup>8</sup>.

La rivalutazione dell'ordinario riporta infine, ancora una volta, all'estetica, almeno nel senso definito dall'inventore della parola, Baumgarten, come "scienza della conoscenza sensibile". Un termine implicato non solo e non tanto nell'arte e nella bellezza, ma nella sensorialità, nell'esperienza e nelle pratiche. È una prospettiva che, in altro contesto, propone Vico, con l'idea di una "topica sensibile" che, rivalutando la capacità sintetica dell'immaginazione, sottolinea la necessità di una sensibilità percettiva ad ampio raggio, contro le astrazioni del metodo analitico dei cartesiani<sup>9</sup>. A partire da Wittgenstein e Derrida, è possibile dunque un'estesiologia diffusa di questo tipo, dove l'individuale, il singolo e l'esemplare costituiscono l'"essenza" stessa della "teoria generale" (che, dunque, risulterà depotenziata come tale). Il primo, il terzo e l'ultimo saggio trattano diffusamente di questo tema: i casi singolari non rappresentano applicazioni o deduzioni di regole generali, ma occorrenze in parte sempre *nuove*. In altri termini, emerge qui la questione dell'idiosincratico, dello stile, della firma (questione affrontata nel secondo saggio), più in generale del biografico, ciò che in precedenza abbiamo definito *ecologico*: nessuna astrazione pura, nessun pensiero disincarnato. La "verità" ha un corpo e – aggiunge l'ultimo saggio – anche un gusto, e per questo la sottomissione, proposta da Sellars, dell'ordinario e del percettivo alle scienze dure dell'impercettibile, che oggi sostituirebbero la metafisica classica nella spiegazione ontologica, non avrebbe propriamente *senso*. La verità ha un corpo e un gusto: si è giustamente ravvisata nel pensiero di Derrida quella che è stata definita come svolta "fisiologica" dell'estetica contemporanea<sup>10</sup>, una svolta che muove anche da una interpretazione della terza critica kantiana dove le nozioni di esempio e gusto sono decostruite. Nel sesto saggio il problema alimentare assurge così a paradigma della peculiarità della pratica filosofica derridiana. "Etica ed estetica sono una cosa sola" (Wittgenstein): il sesto saggio declina tale assunto

<sup>8</sup> Le nozioni di contingenza e ironia sono desunte chiaramente dall'ambito neopragmatista, in particolare dalla proposta di R. Rorty (cfr. per esempio *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1989). Non intendo però sostenere che Wittgenstein e Derrida concordino con Rorty: il suo neopragmatismo non corrisponde, per molti aspetti, alla loro prasseologia.

<sup>9</sup> Rimando al mio *Bestie e bestioni. Vico e il problema dell'animale*, Guida, Napoli, 2002, pp. 54-55.

<sup>10</sup> Cfr. M. Perniola, *L'estetica del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1997.

nell'ambito gastronomico, una volta rimodellato secondo la complessiva *dietetica del pensiero* qui presentata, nella quale (altro tema estetico baumgarteniano: l'estetica come *analogon rationis*) rientra anche la questione animale, così pervasiva nell'ultima fase dell'opera di Derrida<sup>11</sup>. Quotidianità, singolarità, biografia e fisiologia sono, in altri termini, le reali concrezioni di quei margini della teoria che, a loro volta, troppo spesso vengono intesi in termini astratti e derealizzati; sono lo strato di roccia dove la vanga si piega, il residuo estesiologico che rimanda a un "mondo della vita" composto di cose, relazioni, esperienze ed eventi non sussumibili in concetti e teorie filosofiche.

### C

Sono consapevole che questo libro propone un'elaborazione "a partire da Wittgenstein e Derrida" simpatetica e caritatevole in particolare nei confronti di Derrida che, letto attraverso lenti wittgensteiniane, supera alcune difficoltà interne al suo pensiero. Voglio dire che in questi saggi si simpatizza con l'idea che non sia *necessario* fare teorie, sistemi, liste e cataloghi per praticare una buona filosofia (lo si *può* fare: Wittgenstein e Derrida lo ammettono agevolmente, soltanto essi hanno preferito svolgere un altro compito); e tuttavia, esso non simpatizza con l'ulteriore idea, che secondo alcuni seguirebbe dalla prima, secondo la quale così evaporerebbe e si smarrirebbe ogni differenza tra realtà e immaginazione, tra ontologia ed epistemologia. Maurizio Ferraris ha di recente proposto una revisione della decostruzione di Derrida proprio nel senso di una sua "ricostruzione" orientata a una nuova presa in conto dei concetti di verità e realtà<sup>12</sup>. Dato che considero la tesi di Ferraris importante non solo per l'interpretazione di Derrida, ma per la più ampia posta in gioco sul *senso* del fare filosofia nel nostro presente, concluderò questa introduzione discutendo i punti della sua lettura derridiana che differiscono dalla mia al fine di mostrare quello che io considero utile al fine di una "ricostruzione" della decostruzione. Secondo Ferraris, il limite principale della decostruzione consisterebbe nell'aver evitato di fare una teoria positiva della realtà e di essersi limitata a decostruirla, mostrandone aporie e crepe. A suo

<sup>11</sup> Cfr. N. Perullo, *Bestie e bestioni*. cit., dove la problematica viene affrontata attraverso una lettura dell'intero *corpus* vichiano.

<sup>12</sup> M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano, 2010.

giudizio, quest'impostazione sarebbe cominciata a venir meno verso la fine dell'opera di Derrida, quando egli, tematizzando l'idea di giustizia come ciò che è indecostruibile, avrebbe esibito una nostalgia di realtà e una forte esigenza di rivendicare il valore della verità. Quindi l'ultimo Derrida potrebbe portare su una strada diversa e ben più praticabile, quella di una riconsiderazione di valori certi e positivi nel segno di una distinzione tra elementi decostruibili (la sfera sociale) e elementi non decostruibili (ciò che Ferraris chiama inemendabilità e che corrisponde agli oggetti non sociali). Ferraris è consapevole che la sua lettura del concetto derridiano di "giustizia" sia una forzatura ermeneutica, ma non è una questione filologica; e non può mai esserlo semplicemente, e oltre un certo limite, quando si parla di Derrida. Vorrei dunque sollevare un dubbio teoretico.

Secondo Ferraris, la decostruzione avrebbe sbagliato nell'assumere come principio metodico che "nulla esiste fuori dal testo". Egli interpreta questo pensiero come indice di quell'atteggiamento "pan-ermeneutico" e interpretazionista di Derrida. Ora, è vero che nella storia degli effetti della decostruzione si è prodotta – e in maniera eminente – tale idea, e che di questo sarebbe ingenuo de-responsabilizzare completamente l'"inventore" della parola; su questo condivido le osservazioni di Ferraris. È però altrettanto vero che la nozione di *testo* promossa da Derrida non riguarda né i testi nel senso dei libri e del linguaggio (idea secondo cui tutto si ridurrebbe a linguaggio) né nel senso di un sistema chiuso e autoreferenziale, composto solo da nomi e opere di filosofi e da conseguenti interpretazioni del mondo. Per Derrida, testo significa *tessuto*, e questo nel senso – esplicitamente dichiarato – per cui "nulla esiste fuori dal testo" significherebbe "nulla esiste fuori dal contesto". Allora, per emendare questa ambiguità, effettivamente presente nel pensiero del filosofo francese, propongo una lettura caritatevole di testo come "tessuto" e "contesto" nel senso di un pensiero della *relazione*. Essa rimanda cioè alla nozione di *scena del senso* qui agita, secondo la quale il testo non si riduce affatto all'interpretazione attiva e volontaria, ma aderisce all'idea che ogni percezione e ogni atto di pensiero siano *ecologici*, situati contestualmente. Ferraris però sostiene che Derrida, almeno per larghi tratti della sua opera, giochi col fuoco: se da un lato egli ha inteso prendere le distanze dall'ermeneutica e dai suoi esiti postmoderni (esemplificati dalla lettura "forte" della tesi nietzscheana "il mondo vero è diventato favola"), dall'altro, in virtù di tale concezione non positiva e propositiva ma solo decostruttiva della sua pratica filosofica, ne sarebbe diventato, suo

malgrado, un indiretto alleato. L'esito più evidente di questa deriva involontaria sarebbe, a giudizio di Ferraris, non solo l'indistinzione tra ontologia ed epistemologia, cioè tra il discorso su che cosa esiste e il discorso su come noi costruiamo concetti e schemi, indistinzione che produrrebbe relativismo e nichilismo, ma addirittura la confusione tra ontologia ed etica, per cui solo un atto etico consentirebbe di decidere cosa fare di volta in volta, data l'*impasse* teoretica che la decostruzione comporta. Proprio il punto che abbiamo rilevato come uno dei più qualificanti per Derrida e per Wittgenstein, cioè l'impossibilità di separare rigidamente la riflessione teoretica (ontologica, logica, epistemologica) da quella etica, sarebbe per Ferraris il *vulnus* forse più grande dell'intero progetto decostruttivo e, aggiungo io, di tutta l'architettura filosofica dell'opera matura wittgensteiniana. Come spero di mostrare meglio nei saggi di questo volume, non ritengo che l'opzione di Derrida sia da intendersi per forza come una sottomissione dell'ontologia all'etica nel senso proposto da Ferraris. Si tratta piuttosto di una co-implicazione che, a mio giudizio, ha molto da insegnarci e da offrirci per il futuro. Wittgenstein e Derrida ritengono impossibile separare l'enunciazione di stati di cose, verità, dubbi, pensieri, ecc. dalla *situazione ecologica* dove essi si producono, dal contesto nel quale essi si esprimono, e di questa ecologia profonda fa parte anche la tonalità affettiva del singolo filosofo. In effetti, laddove Ferraris argomenta che, se la decostruzione è *qualcosa* di utilizzabile *allora* deve essere in qualche modo una *teoria*, e non può identificarsi con una singola persona, cioè con il suo fondatore; personalmente, sono incline a pensare (come cerco di dimostrare soprattutto nel primo saggio) che la decostruzione vada intesa come una pratica *esemplare*, cioè che ad essa si possa applicare la logica dell'esemplarità proposta sopra: non una "teoria" ma una singolarità esemplare, e come tale utile e utilizzabile. Questa idea è qui espressa anche nel terzo saggio su Wittgenstein, dove sostengo che egli è il suo proprio metodo. Naturalmente, la mia interpretazione "caritatevole" mira a costruire quella proposta teorica basata sul concetto di *relazione* qui enunciato: è assolutamente vero che gli oggetti ci sono indipendentemente da noi (Wittgenstein e Derrida non avrebbero nulla da obiettare su questo), ma altrettanto vero è che essi *significano*, hanno *sensu* solo in quanto li incontriamo e li percepiamo, in una determinata ecologia: dal vero, in un libro, su internet, al microscopio, o andandoci a sbattere contro. Questa relazionalità non corrisponde al fenomenismo, non riduce i fatti alle interpretazioni e il mondo vero a una favola, tutt'altro: esprime proprio l'attrito della realtà

come spazio abitato nel quale ci relazioniamo a oggetti, cose, ecc. sui nostri schemi e le nostre idee.

Un ultimo punto. In base a quanto ho scritto, non vedrei una profonda contraddizione tra la decostruzione come *impasse* teoretica e le opinioni politiche, decise ed esplicite, di Derrida. Secondo Ferraris, la (non) teoria della decostruzione sarebbe infatti, malgrado il suo inventore, alleata del post-moderno nell'aver contribuito alla deriva attuale del populismo mediatico. Intanto e in generale, è sicuro che il populismo, mediatico e politico, sia conseguenza o espressione di correnti culturali e filosofiche? Non è questa una mossa che paradossalmente finisce per attribuire alla filosofia e alla cultura un potere e un ruolo sociale che oggi sembrano davvero non avere? Più nello specifico: Hitler, Stalin, Pol Pot non si professavano "teorici ironici" né credevano al fatto che ogni affermazione è decostruibile. Modificavano la realtà scientemente, ma non perché vi credessero filosoficamente: si presentavano anzi come esclusivi possessori di verità e qualunque critica nei loro confronti veniva affossata in quanto negatrice di evidenti verità. Non accade così anche con gli attuali leader populistici? Non si reclama sempre "la realtà" e la manipolazione della "verità dei fatti" quando è questione di potere, o di incriminare giornalisti e scrittori? (Anche in questo caso, lo si noti, i filosofi vengono tranquillamente lasciati fuori.) Non sarà forse che il populismo mediatico ha molto più a che fare con la riduzione della realtà a immagine, una riduzione forse prodotta più dai meccanismi globalizzati dell'informazione e dalle nuove tecniche di trasmissione e comunicazione che da tesi filosofiche?