

## L'AL DI LÀ DEL LINGUAGGIO

Carlo Sini

Nel paragrafo 57 dei *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trattando dei limiti della ragion pura, Kant avanza un'importante distinzione: quella tra limite, appunto, e confine. In generale il confine si riferisce esclusivamente a ciò che è contenuto al suo interno; il limite invece fa segno anche al suo al di là. Matematica e fisica, esemplifica Kant, hanno confini, confini disciplinari; infatti i loro oggetti sono fenomeni, non cose in sé. La metafisica invece ha veri e propri limiti, perché i suoi oggetti sono le idee della ragione (anima, mondo, Dio). Come si sa, le idee concernono l'incondizionato, cioè proprio le cose in sé, e l'incondizionato è costitutivo della metafisica, in quanto esigenza insopprimibile della ragione umana. D'altra parte, solo l'incondizionato può giustificare la natura contingente e finita (cioè non incondizionata) di ogni nostra esperienza, ovvero la natura fenomenica del mondo in cui viviamo; quindi dobbiamo in qualche modo presupporre l'incondizionato per spiegarci la nostra esistenza effimera e finita, sebbene dell'incondizionato non possa mai darsi scienza. L'incondizionato non è una «cosa», ma un'esigenza ideale interna alla stessa esperienza., in quanto esperienza umana. Sin qui Kant, ma ora è necessario riflettere.

Chiediamoci: può esistere qualcosa come un al di là del limite? Possiamo in qualche modo raffigurarcelo appunto come un «di là»? Se c'è un di là deve esserci, per converso, anche un di qua, ma nel limite *non c'è* né un di qua né un di là: se ci fossero, non sarebbe un limite, ma appunto un confine, cioè una distinzione tra fenomeni o cose empiriche. Di qua l'Italia (o sin qua l'Italia), di là la Francia. In mezzo il confine. Se solo raffiguri il limite, se solo lo tracci, ne fai un confine, con un di qua e un di là. Dove cercherai allora il limite? Non tra i fenomeni, non tra le «cose». Il suo far segno «al di là» in che propriamente consiste? E *dove* sta il limite? Che *segno* è che non lo si può tracciare? La situazione sembra paradossale e irresolubile, ma l'orizzonte si apre e una strada si delinea se per esempio rispondiamo: il segno in questione è il linguaggio: è lì e solo lì che stanno il limite e il suo «di là».

Per comprendere il senso di questa risposta è necessario ingaggiare una contesa col senso comune: il senso della risposta contraddice il senso comune. Il quale ragiona così: ecco il linguaggio, le parole parlate e scritte; *al di là* delle parole stanno invece le cose. Il senso comune suppone di aver chiara la distinzione tra le parole e le cose e si immagina di poterne stabilire reciprocamente il confine: di qua le cose, di là le parole. La parola «pioggia» non è bagnata e non fa piovere (la parola *Fener* non brucia, diceva Husserl). Chi pensa il contrario è un matto o un sofista. Ma questo modo sommario di ragionare confonde l'accadere degli eventi del mondo, dei fenomeni della nostra esperienza, con il significato di quei medesimi eventi e fenomeni. I segni verbali non fanno accadere le cose, certo, e in *questo* senso non sono le cose che dicono. Che ora si metta a piovere non dipende dalla parola «piove», dal fatto che la diciamo o la pensiamo; ma che è appunto *questo* che accade, che «ora piove», bisogna poterlo dire, significare e catturare nel linguaggio. E in verità si vede subito, come molte volte si è osservato, che a essere catturati nel linguaggio siamo noi parlanti: una volta en-

trati, non possiamo più uscirne, sembra. Spesso si usa, in proposito, l'immagine di Wittgenstein della «gabbia del linguaggio».

*Che* qualcosa sempre accade, accade, per così dire, da sé, che lo diciamo o no; ma se chiediamo: *che cosa* è accaduto, se vogliamo *sapere* «di che si tratta», è il linguaggio a entrare in gioco. Ma al di là ci sono le cose, obietta il senso comune. Quali cose? chiediamo. Ma le cose, no? Per esempio la pioggia, il sole e così via. Come vedi non puoi mai riferirti a queste cose senza chiamare in causa il linguaggio. Un conto è vivere sperando quel che c'è da esperire, ci piaccia o no; un altro è *sapere* che cosa abbiamo esperito; solo allora le «cose» cui ti appelli entrano in gioco, non prima e non fuori del linguaggio. Le cose dunque stanno sempre *al limite* del linguaggio, non però al di là di esso. Già dicemmo che di là e di qua segnalano dei confini, dei luoghi che si possono esibire a dito: vedi? là c'è la Francia, qua c'è l'Italia. Qua c'è Ventimiglia, là Mentone. E puoi esibire a dito anche il *fatto* che stai parlando: muovi le labbra, articoli la voce e con la mano inviti a osservare tutto ciò: vedete? sto parlando. Ma *che cosa* stai dicendo, quello no, non lo puoi mostrare, perché appunto il linguaggio, ovvero il suo significare, ha a che fare col limite, non col confine. È il linguaggio, infatti, a mostrare, ma ciò che è mostrato sta *nel limite* del linguaggio e, preso in sé, non è più propriamente linguaggio.

Il senso comune vorrebbe capire meglio. Ha ragione e va accontentato. Chiediamoci dunque: posso mostrare il linguaggio, posso esibirlo, così come indico la pioggia, il sole, una mela e così via? Abbiamo detto che possiamo indicare *che* stiamo parlando. Se poi registriamo la nostra voce, possiamo mostrare *che* abbiamo parlato; oppure possiamo mostrare *che* stiamo scrivendo o *che* abbiamo scritto. Possiamo cioè mostrare che è accaduto un evento, così come accade che piova ecc. Allo stesso modo accade che parliamo e scriviamo. Ma che quello che è accaduto era appunto un evento di linguaggio, questo no, non lo possiamo mostrare. Cosa mostrerete infatti? Una serie di suoni vocali? Dei segni di inchiostro sulla carta? Come potete sapere che sono parole quelle che mostrate o che vi vengono mostrate? Bisogna che si tratti della vostra lingua e che conosciate l'alfabeto, evidentemente.

Ma supponete di ascoltare un cinese, della cui lingua siete ignari: come potrete scoprire se sta dicendo davvero parole, o semplicemente vi inganna con l'emettere suoni qualunque, che *sembrano* parole cinesi? E lo stesso se vi fa vedere degli ideogrammi, che potrebbero benissimo, per quel che vedete e sapete, essere invece degli sgorbi qualsiasi. Insomma, il linguaggio non sta nel suo «corpo» visibile, nei suoi significanti, come dicono i linguisti; sta nei significati che esso veicola e trasmette. Ma dove stanno i significati? Al limite, dice ora il senso comune, che ha cominciato a imparare la lezione e si è fatto furbo, sebbene ancora, molto probabilmente, non l'abbia capita.

Le cose di cui *parliamo*, in quanto *ne* parliamo, sono significati, ma i significati non sono cose: non li puoi mettere in tasca e riservarli per il dopo cena. Questo fatto, questa impossibilità ha generato molta confusione anche in filosofia. Per esempio una sorta di delusione e di scontento: siamo prigionieri del linguaggio, cioè della sua incapacità di dire le «cose stesse». La «realtà», si sostiene, è altra cosa dal linguaggio (senza riflettere che anche «realtà» è una parola ed è pur sempre grazie al linguaggio che si pongono queste distinzioni e si segnala-

no queste insoddisfazioni «metafisiche»). Al polo opposto stanno i soddisfatti: certo che non si può *dire* la realtà «vera» delle cose: ci mancherebbe altro! Escono così allo scoperto gli stuoli e le colonne degli spiritualisti, degli irrazionalisti, dei pazzi per il soprannaturale, dei mistici teorici (quelli pratici saggiamente tacciono e si dedicano con frutto ai loro ammirevoli esercizi).

Tra questi estremi sta il nostro senso comune corrente, che di solito non si pone tanti problemi, ma che ritiene fermamente che dietro le parole stiano le corrispondenti cose «e più non dimandare». «Passami il sale». Tu me lo dai e si vede in modo manifesto che dietro la parola «sale» sta la saliera con dentro il sale. Come volevasi dimostrare. Ma la cosa non è affatto così semplice, come già si è mostrato, ed è tempo di cercar di mostrare come invece sta. Il senso comune del lettore tira un sospiro di sollievo, sebbene non smetta di stare all'erta, poiché, a dire il vero, non si fida del tutto: quale diavoleria verrà fuori adesso?

Diciamo anzitutto che l'idea di una opposizione «secca» tra parole e cose non funziona; e neppure la supposta semplice corrispondenza: come puoi stabilirla infatti? Il parlante non è in condizione di assumere una posizione *esterna* che gli consenta di dire: ecco, vedi, quelle là sono le parole («sale», «pioggia» ecc.) e queste qua sono le corrispondenti cose. Non può farlo, non può tenere in una mano le parole e nell'altra le cose e confrontarle. Non lo può fare perché, come parlante, sta già ovviamente *dentro* la prospettiva e la pratica del linguaggio. E se poi non vi stesse, non potrebbe neppure venirgli in mente di chiedersi cosa siano le parole e le cose nella loro differenza e corrispondenza. Ma è un *fatto* che le parole si riferiscono con successo alle cose; se chiedo il «sale» (parola) mi porgi il sale (cosa): come accade questa sorta di miracolo?

Per capirlo dobbiamo chiarire in che senso diciamo che le cose stanno al limite del linguaggio (ovvero che il linguaggio è, più in generale, il limite per antonomasia), sebbene l'essere delle cose non si risolva in un evento di linguaggio. Già abbiamo compreso che il limite non è un confine (di qua le parole, di là le cose, di qua l'Italia, di là la Francia), ma come dobbiamo pensare allora il limite? La nozione di limite riveste ovviamente numerosi significati; qui ci limitiamo a quello che fa al caso nostro e che io ritengo coincida con il significato di limite in filosofia (non a caso siamo partiti da Kant). Diremo allora anzitutto che il limite designa la possibilità e la condizione dello «stare in una storia». Faccio un esempio.

Una qualunque vita mortale, per esempio la vita di un essere umano, è confinata nel suo tempo cronologico. Sta in questo tempo che è il suo tempo, non prima e non poi: nato nel 1632, morto nel 1677 (sono le date del grande Spinoza); ma, attenzione, vi sta per il racconto di un altro, non il suo. Un altro osserva da fuori e, disponendo dei calendari e della cronologia, può designare i confini di una vita mortale. Ma il vivente mentre vive no, non può farlo; sia perché la sua vita non è terminata, sebbene egli sappia che è finita, cioè mortale; sia perché anche della sua nascita non sa nulla (salvo *che* evidentemente è accaduta) e deve ricorrere al sapere e alla storia degli altri che vi assisteranno. Ecco allora che per il vivente la sua vita è in un limite, non in un confine. Il che significa che lo stare del vivente in una storia, come di fatto vi sta, non può mai confinarsi in qualcosa di empiricamente definito; il vivente è infatti destinato a muoversi sempre di nuovo, ad andare sempre «al di là» indietro e avanti, cioè reinterpretandosi al passato e riconfigurandosi al futuro.

Mentre vive, il vivente si racconta sempre di nuovo la sua origine: la ravvisa diversamente, man mano che vive. Per il punto di partenza, cioè il *fatto* di esser nato, dipende dal sapere degli altri e dai documenti dell'anagrafe; per il *significato* di ciò che ha vissuto dipende invece dai suoi incerti ricordi e dalle sue mobili interpretazioni: a dieci anni diceva in un modo, a venti in un altro e così via; il significato della sua vita gli si rivela sotto il profilo di una soglia mobile che non può mai fissarsi definitivamente, cioè confinarsi in fatti meramente empirici. In altri termini, la sua vita frequenta di continuo il limite del suo significato, sino al fatto finale della sua morte. Allora saranno gli altri (come osservò Charles Sanders Peirce) a farsi carico del significato di quella vita, inserendolo nel limite della propria. Moriamo agli altri, diceva Gentile, ed è agli altri che è affidato il significato della mia vita, diceva Peirce. Agli altri, cioè al loro mobile giudizio e alla loro fragile memoria, che si riconfigura di continuo entro il limite di una storia vivente.

Se si è compreso l'esempio, ora possiamo utilizzarlo per fare chiarezza nel nostro problema. Le cose stanno al limite delle parole, dicevamo; le parole stesse, in quanto fatti empirici (suoni, segni di inchiostro, significanti) stanno al limite del loro significato. Ma stare al limite significa frequentare una storia vivente, una storia non già confinata in fatti empirici, ma una storia mentre si svolge e si reinterpreta di continuo all'indietro e in avanti, nella sua origine e nel suo destino. Questo significa che dietro ogni parola non stanno semplici e supposte cose, ma tutta una storia di pratiche di vita, di espressione, di passione e conoscenza. È questa storia che dobbiamo cercare di rianimare in generale di fronte al nostro sguardo interiore, se vogliamo far chiaro nel nostro problema. Tu dici: «Guarda, piove». Certo, sai bene che una semplice parola come «pioggia» è il punto di arrivo di una lunghissima storia; essa si è modellata nel tempo entro la lingua italiana, provenendo, direbbe Vico, da una sterminata antichità, cioè molto prima che la gente e la parlata italiana esistessero in questo mondo.

Ma le parole non sono nate da sole né da sole hanno camminato nel tempo. Intrecciate alle parole si sono mosse le pratiche di vita degli umani, comprese quelle pratiche il cui fine era quello di comunicare, di scambiarsi emozioni e informazioni. Un giorno piovve e tuonò sopra la foresta nemea, sopra la gran selva che sino ad allora aveva custodito e nascosto i robusti bestioni tutto stupore e ferocia, come diceva Vico. In qualche modo essi già comunicavano tramite i gesti, le espressioni primitive dei volti, i mugolii della voce: si scambiavano minacce, desideri, avvertimenti, emozioni. Ma un giorno, a somiglianza del tuonare del cielo, anche la loro voce esplose e risuonò nell'aperto, là «fuori» per tutti, poiché tutti vi risposero unanimi; per esempio reagendo in comune a un evento come la pioggia e alla voce che lo indicava. Fu così che il mondo si intrecciò indissolubilmente alla parola umana e la parola umana al mondo. Fu così che la risposta alla voce, cioè il suo significato, si rifletté su ognuno di loro, risuonò *in* loro, creando in tal modo il loro «dentro». Fu così che divennero soggetti parlanti nel mondo, soggetti che si interpretavano e si raccontavano nella reciprocità della loro storia.

Una volta iniziata, questa storia non si è più interrotta; al fare si accompagnò il dire e il dire stesso si configurò come un nuovo fare che rimodellava di continuo il fare in generale, volgendolo in sapere (sapere ciò che si fa, cioè il «significato» dell'azione), per non dire del rimodellarsi continuo del dire mede-

simo. Vedi bene allora che se pronunci la parola «pioggia» non alludi affatto a delle semplici cose (del tipo: «goccioline bagnate che cadono dal cielo», che poi sono di nuovo parole), cose che starebbero in un non si sa quale «fuori» rispetto a non si sa quale «dentro». Ciò a cui alludi è un sapere, anzitutto una competenza linguistica, il cui significato non giace né nel linguaggio inteso come fatto empirico (per esempio il linguaggio come oggetto delle analisi dei linguisti o come raccolta dei lemmi in un vocabolario), né in un mondo immaginario di «cose in sé». Il significato (di ciò che dici, di ciò che fai e di ciò che fai dicendo) giace nelle risposte comuni, negli abiti sociali corrispondenti al dire, ovvero in ciò che siamo pronti a fare in comune (per esempio a ripararci sotto una tettoia o a prendere l'ombrello), sulla base di una storia infinita di comportamenti modellatisi in pratiche molteplici e complesse che avevano in ciò che oggi diciamo pioggia la loro occasione e il loro fine. Un avere che non è mai confinato nell'una volta per tutte, ma che si svolge al limite della inarrestabile mobilità del nostro fare e dire, sicché, come ben si sa, i significati delle parole mutano nel tempo, mutano insensibilmente anche ogni volta che parliamo. Così pure mutano le cose che facciamo, in quanto dipendenti dal nostro fare e dire. Questo fare e dire si svolge in una storia idealmente infinita, al limite di un'origine mai definitivamente decisa, fissata e confinata in un sapere stabile, e al limite di un destino che ci incammina verso piogge future, benefiche, dannose, tragiche, purificatrici e così via. Questo cammino rimodella, interpretandosi sempre di nuovo, ciò che chiamiamo «dentro» (i nostri saperi autocoscienti, cioè la voce silenziosa che parla in ognuno di noi provenendo dalla voce che ci assegna alla comunità dei parlanti) e rimodella ciò che chiamiamo «fuori», cioè le cose del mondo, in quanto eventi che sempre di nuovo ci coinvolgono e ci conformano alle necessità di un destino.

Al limite delle parole accade il mondo. L'evento delle parole manifesta l'evento del mondo, traducendolo in un significato, cioè in un definito, ma anche mai definitivo, saper fare, saper dire, saper scrivere: traduzione del mondo in una storia, nella nostra storia, nella sua oscura origine e nel suo incerto destino. Sulla soglia della parola, nel suo limite, il mondo sollecita un sapere, una «ragione» delle cose che, come diceva Alfred North Whitehead, «è oscillante e vaga, ma c'è». L'al di là della parola, l'al di là del linguaggio, è la storia vivente di questa ragione che ognuno, parlando e vivendo, frequenta e promuove, come sa e come può.

Naturalmente anche questo dire è una storia, un modo per rimodellarsi nel mondo e rimodellare il mondo. A che fine? Per quello che, ancora secondo Whitehead, è il fine di tutte le nostre azioni e di tutte le nostre storie: per vivere, anzitutto; poi per vivere bene; quindi per vivere meglio. È tutto.