

Seminario di filosofia. Germogli

GETTAR VIA LA SCALA Note sull'incontro del 10 marzo 2018

Giovanni Fanfoni

Quando, alla conclusione del Seminario di filosofia 2015-16, il 4 giugno 2016, domandai a Carlo Sini che cosa intendesse col termine “superstizione”, che aveva contrapposto in più occasioni allo sguardo genealogico del filosofo, ci fu data una risposta che in qualche modo anticipava già il punto in cui siamo giunti sinora col Seminario 2017-18. Infatti, all’epoca, Sini rispose che definire i concetti è di certo un esercizio utile, ma non è imprescindibile per il lavoro filosofico, anzi la pretesa della definizione rischia di diventare essa stessa una superstizione, che in questo modo viene paradossalmente e ricorsivamente definita.

Ora è più chiaro come la domanda sulla cosa in sé risulti impossibile, almeno in due sensi.

Da una parte, ogni domanda sull’essenza delle cose si risolve in tautologie. Basterebbe guardare alla loro forma per accorgersi che esse presuppongono ciò che chiedono: che cosa/ è/ una cosa? In particolare, esse presuppongono uno strumento specifico: l’analisi logica del linguaggio, che a sua volta deriva dalla scrittura alfabetica¹, all’interno della quale soltanto la domanda ha un senso, avendo già articolato l’esperienza in cose, ciascuna distinta l’una dall’altra e tutte distinte dall’essere (qualcosa) che le accomuna. Eppure, una simile consapevolezza non cambia il fatto che, una volta acquisita la capacità di scrivere, leggere, parlare e pensare alfabeticamente, la domanda sulla cosa diventa ineludibile, tant’è che ce la poniamo ogni giorno, per i più svariati motivi.

Dall’altra parte, ogni risposta fornita alla domanda sulle cose non può che riflettere il contesto da dove è sorta tale domanda, per cui la nostra maniera di definire, ad esempio, una nuvola o un fulmine (nell’Italia di oggi, con i progressi della scienza meteorologica, l’allarme sul cambiamento climatico, le preoccupazioni per una gita fuori città e via dicendo) non è assimilabile a quella di Benjamin Franklin o Luke Howard, né ad alcuna divinatoria o di quanto possiamo supporre degli uomini preistorici. Ciò detto, si può osservare come questa differenza inassimilabile rispetto alle esperienze passate vi faccia in qualche modo riferimento (in alcuni casi, se non altro per confutarle) e persino le contenga, in quanto deriva anche da esse, come si può ricostruire dalla storia delle parole, dallo stratificarsi dei saperi e delle tradizioni, dalle emozioni che provocano tuttora².

Perché continuare a porsi una simile domanda, anche dopo aver compreso che è impossibile? Perché cercare di rispondere rianimando i contesti d’uso, la vita brulicante delle cose, anziché abbandonarsi direttamente a essa? Non basta dire che la frequentazione di domande impossibili è a sua volta un modo, tra i tanti, in cui è possibile fare esperienza delle cose, essere presi dal loro brulichio. Forse potremmo cominciare a rispondere notando, anzitutto, che mettersi a domandare così, a un certo punto della propria vita, dipende dagli incontri che ciascuno di noi può fare, oppure no.

Ad esempio, proprio durante un incontro particolare, quello dello scorso 10 marzo di cui si tratta qui, è stato rievocato il complesso intreccio di informazioni, allusioni, argomentazioni, espedienti, divagazioni, interdetti, omissioni, tic, lapsus e quant’altro si possa rinvenire in ogni conversazione, che costituisce il farsi concreto del discorso (la sua danza), dov’è presupposto un intero mondo (storico e quindi contingente) di saperi, che costituisce la seconda espressione dell’impossibilità della domanda evocata più sopra. Tale rievocazione è stata ottenuta leggendo la *Satira IX* di Orazio, in cui si descrive un altro incontro, quello del poeta col seccatore, un arrampicatore sociale che lo importuna con la propria vanagloria. Inoltre, dopo la sua lettura, Sini ha osservato che, in fondo, si comportava così anche Socrate, quando prese a importunare i personaggi più in vista di Atene con l’insistenza delle sue domande sulla cosa stessa (sulla definizione) di ciò di cui si occupavano, che è proprio, ancora oggi, la nostra domanda impossibile. Perché Socrate avrebbe iniziato a domandare in questo modo?

Secondo Platone³, durante il processo che gli costò la vita, Socrate stesso testimoniò di aver cominciato a interrogare i suoi concittadini proprio a seguito di un incontro, cioè dopo aver saputo dal suo amico d’infanzia e allievo Cherefonte che la Pizia aveva risposto negativamente alla domanda se vi fosse qualcuno

¹ C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009 (1^a ed. Il Saggiatore, Milano 1992)

² Cfr. la nozione di archivio in C. Sini, *Opere*, vol. IV, tomo I: *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Milano 2013.

³ Platone, *Apologia di Socrate*, 21a-23e, trad. it. di M.M. Sassi, BUR, Milano 2010, pp. 111 ss.

più sapiente di Socrate. Stupito per tale responso, Socrate avrebbe cominciato a chiedersi quale ne fosse il significato, dal momento che era certo di non essere affatto sapiente e che il dio Apollo non avrebbe potuto mentire, finendo col decidere di avviare un'indagine (ζήτησις *zētēsis*) «presso coloro che hanno fama di essere sapienti [σοφός *sophōs*], convinto che lì meglio che altrove, con la forza dell'evidenza, avrei potuto smentire [ἐλέγγω *elegchō*] l'oracolo»⁴.

Anche in questa conversazione, come in quella descritta da Orazio, è possibile rievocare l'intreccio dei discorsi all'opera. Anzitutto, il discorso religioso, a noi per lo più incomprensibile, di cui però è una spia l'espressione usata da Socrate per introdurre l'aneddoto: «recatosi una volta a Delfi, osò chiedere all'oracolo»⁵. In effetti, accedere all'oracolo prevedeva un rituale complesso, fatto di preghiere e sacrifici, nonché il versamento di un'ingente somma ai sacerdoti e, prima ancora, un'autorizzazione da parte del governo della città di Delfi. Inoltre, l'oracolo vaticinava in una sorta di catacomba immersa nei fumi (probabilmente psicotropici) che si sprigionavano da una fenditura del terreno, affastellando parole, versi, lamenti, canti che richiedevano ai testimoni una certa fermezza, buona memoria e, in seguito, molta fatica nell'interpretazione.

Tale discorso religioso implica inoltre il discorso mitologico sulle modalità di comunicazione degli dèi greci in modi ellittici e allusivi, con enigmi, indovinelli, sogni, in una parola sfide linguistiche, dove risulta già molto presto in opera l'analisi del linguaggio, necessaria per decifrarli e risolverli.

Nonostante tutto ciò, Cherefonte vuole andare a interrogare la Pizia, peraltro mettendo in dubbio la sapienza del suo amico e maestro Socrate (che insegnerebbe cosmologia e retorica, se potessimo dare credito all'Aristofane de *Le nuvole*⁶), ovvero anticipando proprio quel metodo zetetico che sarebbe nato come risposta all'oracolo. O forse, più verosimilmente, è lo stesso Socrate a mandare avanti Cherefonte, facendosi sostituire presso la Pizia, come avrebbe fatto in un'altra occasione, che conosciamo bene qui a Mechrí, perché è stata rievocata da Sini nell'incontro inaugurale del primo anno del Seminario di filosofia, il 24 ottobre 2015. Si tratta dell'inizio del dialogo platonico dedicato a Gorgia⁷, quando, dopo essersi rammaricato per aver perso il discorso del grande retore, perché trattenuto a conversare proprio da Cherefonte, Socrate viene soccorso da Callicle, che gli offre una nuova opportunità per incontrarlo. Quindi, giunto al cospetto di Gorgia, si domanda: «Ma accetterà anche di discutere con noi? Infatti, io voglio sapere da lui quale sia la funzione della sua arte e che cosa sia ciò che egli professa di insegnare» senza perdere altro tempo coi suoi discorsi; al che Callicle lo sollecita: «Nulla vale quanto chiederlo a lui, Socrate», ma inaspettatamente, forse come ha fatto per la Pizia, Socrate si ritrae e interpella l'allievo: «Questo è parlare! O Cherefonte, interrogalo!». È ancora più interessante notare come, anche in questo caso, la domanda da porre riguardi anzitutto la persona e non il suo supposto sapere: «*CHEREFONTE: E che dovrei domandargli? SOCRATE: Domandagli chi è*». Questa è la domanda che inaugura il discorso filosofico (e ha inaugurato il Seminario di filosofia): chi sono io (o Pizia) e chi sei tu (o Gorgia) – ovvero la domanda con cui, presupponendo che vi siano individui di cui chiedere conto, si sposta subito dopo l'attenzione sulle questioni dell'essere e del soggetto (diremmo oggi).

Dopodiché, l'aneddoto dell'*Apologia* rievoca molti altri discorsi, ovvero i discorsi tecnici che Socrate intende mettere alla prova, cominciando da coloro che si professano sapienti della politica, ma invero il primo esame è stato per il sapere religioso nella fattispecie dell'oracolo delfico. Si passa poi a esaminare i discorsi dei poeti, per giungere infine a quelli degli artigiani, ottenendo sempre lo stesso risultato: tutti gli interlocutori possiedono sì qualche conoscenza specifica (i politici neanche questa), ma presumono perciò di sapere qualsiasi altra cosa, anziché essere consapevoli della propria ignoranza, come riesce invece a Socrate.

Questi diversi ordini del discorso, tuttavia, non convivono pacificamente. Da una parte, il discorso filosofico si presenta subito come indagine approfondita (*zētēsis*) e confutazione (*èlenchos*, che significa anche: disonorare, sottoporre a riprovazione, letteralmente: sminuire o rimpicciolire – da *elachūs*: piccolo – il proprio interlocutore)⁸ del discorso religioso, tenuto in considerazione solo ironicamente, dal momento che, cercando di interpretare il responso di Apollo, di fatto Socrate lo mette in dubbio. Dall'altra parte, l'oracolo sosterebbe che solo il discorso di Socrate è quello valido, contrapponendolo a tutti i discorsi tecnici, contro cui lo stesso Socrate si muove quando giunge a riconoscere la loro infondatezza.

⁴ Ivi, 21b.

⁵ Ivi, 21°.

⁶ «È un pensatoio d'anime sapienti. Qui dimorano certi uomini che, ragionando, provano che il cielo è un forno, e questo forno è intorno a noi, e noi siamo i carboni! E t'ammaestrano, pagando, a vincer coi ragionamenti le cause buone e le spallate» (Aristofane, *Nuvole*, trad. it. di E. Romagnoli, edizione online <http://www.filosofico.net/aristofanenuvole42.htm>).

⁷ Platone, *Gorgia*, trad. it. di F.M. Petrucci, Einaudi, Torino 2014, 117 c-d.

⁸ D. Susanetti, *La via degli dei*, Carocci, Roma 2017, p. 18.

Infine, non disponiamo certo di alcun elemento per valutare la veridicità storica del racconto di Socrate, che peraltro ci giunge indirettamente dalla voce di Platone, ma possiamo quanto meno considerarlo come una scena primaria per la tradizione del discorso filosofico, a cui torniamo continuamente (almeno finora) per il suo carattere traumatico e spaesante (dovuto sia all'incomprensibilità dell'oracolo, sia alla sorpresa per la risposta risultante dall'indagine), per lo stupore che sarebbe all'origine di tale discorso⁹ e che renderebbe significativo, esso soltanto, ogni incontro.

Tale spaesamento non è solo iniziale, ma ricorre nell'esito aporetico della ricerca socratica, dove qualsiasi definizione non regge alla prova della sua disamina. Eppure, se riconosciamo come scopo di questa indagine l'esplorazione del *Chi sei?* (quindi: *Che cosa sai? Come ti comporti? Perché agisci così?*) e non la risposta al *Che cos'è?* allora gli esiti non appaiono così infruttuosi: come sassi che affiorano nel fiume, dice Sini evocando Nietzsche, usiamo le definizioni per proseguire il cammino, lasciandoli alle nostre spalle.

Vengono in mente altri due esempi che possono aiutare a chiarire questo punto. Il primo si ritrova nella famosa immagine della scala contenuta nella proposizione 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus* di L. Wittgenstein: «*Le mie proposizioni valgono come delucidazioni in questo modo: colui che mi comprende infine le riconosce non sensate, quando sia salito per esse, su di esse, oltre esse. (Egli deve per così dire gettar via la scala, dopo che vi è salito)*»¹⁰.

Nonostante l'immensa letteratura sul *Tractatus*, sembra che pochi si siano discostati dall'interpretazione letterale di questa immagine, che lo studioso Luciano Bazzocchi¹¹ dimostra risolversi in assurdità. Infatti, a parte le spericolate (e divertenti) speculazioni relative alla possibilità di concepire una scala composta da 526 pioli (quante sono le proposizioni) e quindi alta circa 150 metri (lasciando immaginare ai lettori la vertigine provata da chi dovesse mai avventurarsi a tale altezza), il problema maggiore deriva dal considerare la struttura del *Tractatus* come un cammino di ascesa su per le proposizioni, che avrebbero così valori gerarchicamente differenti: da quelle iniziali più elementari a quelle finali di una complessità maggiore.

Tuttavia, Wittgenstein afferma chiaramente che «*le proposizioni della logica sono di eguale ordine e non ci sono né leggi fondamentali né proposizioni derivate*»¹². Ogni spirito progressivo sarebbe assente dal suo lavoro, il quale invece «*insiste a considerare sempre le stesse cose*»¹³, ovvero il mondo come insieme dei fatti e di quegli ulteriori fatti che sono le loro raffigurazioni.

La forma del *Tractatus* (la numerazione e la disposizione delle proposizioni) potrebbe trarre in inganno su questo punto, ma la lettura sequenziale e progressiva rende spesso difficoltosa la comprensione, perché è sbagliata: si tratta piuttosto di una «*struttura ricorsiva, ad albero*»¹⁴, come nell'annidamento di diversi elenchi puntati in un documento *Microsoft Word*, per cui «*le proposizioni 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 sono le proposizioni cardinali; le proposizioni n.1, n.2, n.3 ecc. sono commenti alla proposizione n; le proposizioni n.m1, n.m2, n.m3 ecc. sono commenti alla proposizione n.m; e così via*»¹⁵. L'intero *Tractatus* è già contenuto nelle 7 proposizioni cardinali, tutte le altre sono delucidazioni (di delucidazioni) di esse.

A un certo punto Bazzocchi propone di sfuggita un'annotazione interessante per il nostro discorso: «*L'ordine seriale di presentazione è soltanto una prassi editoriale*»¹⁶. In altri termini, l'ordine sequenziale, che tanti equivoci ha generato, è la conseguenza di un vincolo tecnologico, dato dal grado di evoluzione delle tecnologie di scrittura e stampa esistenti nei primi anni del Novecento. Perciò si può ipotizzare che, disponendo dei programmi di videoscrittura, ma soprattutto degli ipertesti, oggi Wittgenstein avrebbe potuto dare una forma diversa al *Tractatus*. Ecco che affiora il contesto d'uso, l'insieme dei saperi e delle esperienze possibili all'epoca in cui viveva Wittgenstein e dal quale dipendeva.

La scala evocata dalla proposizione 6.54 del *Tractatus* diventa così una più modesta scala a sette pioli, ovvero le sette proposizioni cardinali, ma, di nuovo, senza alcuna progressione, piuttosto con una circolarità degna delle scale di Maurits Escher¹⁷, dato che ciascuna di queste proposizioni è una definizione (se-

⁹ Sullo stupore (*thaumázein*) come origine della filosofia: Platone, *Teeteto* 155d; Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b, 12.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi NUE, Torino 1989 p. 175.

¹¹ L. Bazzocchi, *Contro l'interpretazione acrobatica della scala di Wittgenstein*, Epistemologia XXXIII (2010), pp. 171-206, online <http://www.bazzocchi.net/Contro%20la%20scala.pdf>.

¹² Ivi, p.175 (prop. 6.127).

¹³ Ivi, p. 175.

¹⁴ Ivi, p.177.

¹⁵ Nota al *Tractatus*, citata ivi, p. 177.

¹⁶ Ivi, p. 184.

¹⁷ Ivi, p. 176.

condo la forma “ $A \text{ è } B$ ”), dove il termine definitorio (B) viene ripreso nella proposizione successiva come termine definendo (A). Persino la celebre proposizione 7 («*Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere*») è da intendersi come la forma negativa della proposizione 6: «*Ciò che non ha la forma della proposizione 6 [ovvero ciò non raffigura uno stato di cose] non può far parte del discorso sensato*»¹⁸. Perciò la settima proposizione non va considerata come un punto d’arrivo, quel che rimane dopo aver attraversato il *Tractatus*, tant’è che viene persino menzionata per la prima volta nella prefazione, bensì va considerata come la riaffermazione del fatto che solo le proposizioni descrittive (cioè scientifiche) sono significative. Le sette proposizioni, dando forma a una serie di tautologie, finiscono con il collassare sulla prima.

La similitudine della scala (una delle tante usate da Wittgenstein, quali ad esempio quelle della rete, della freccia, del disco fonografico – mettendo in tal modo all’opera il carattere figurativo del linguaggio che è l’oggetto stesso della sua indagine) si rivela quindi meramente strumentale: «*Bisogna usare le proposizioni in ogni modo possibile, percorrerle in lungo e in largo [nelle parole di Wittgenstein: salire per esse, su esse, oltre esse] e poi, quando si è capito perché ritenerle epistemologicamente non significative, gettarle via*»¹⁹.

È proprio in questo insieme dei possibili usi della scala che si risolve il suo significato, potremmo dire considerando le lezioni tenute da Wittgenstein vent’anni dopo il *Tractatus*²⁰. Tornando (nuovamente) a indagare i problemi della definizione, Wittgenstein osserva come ogni domanda su quale sia il significato di una parola finisca con l’indurre un crampo mentale («*a mental cramp*»)²¹ in chi deve rispondere, una difficoltà che genera lo stupore e lo spaesamento già evocati, come nella famosa domanda di Agostino sul tempo²², a cui si reagisce di solito elencando una serie di aneddoti che provocano nell’interlocutore (una reincarnazione di Socrate)²³ l’obiezione in base alla quale la domanda resta inevasa, dato che verrebbero citate solo alcune esemplificazioni dell’idea che si deve ancora definire. Tuttavia, parlare di esempi significa presupporre che esista già una definizione generale, di cui essi sarebbero i casi particolari, ovvero si finisce col presupporre quel che si sta cercando.

Wittgenstein propone di spostare il centro dell’attenzione e domandare «*la spiegazione del significato di una parola*»²⁴ piuttosto che la sua definizione. In questo modo, la risposta si risolverebbe nella descrizione delle operazioni messe in atto dall’evocazione della parola esaminata (ad esempio, i processi mentali eseguiti per riconoscere un colore)²⁵. Questa descrizione restituisce quella che Wittgenstein chiama la parte organica di una parola, distinta dal suo essere un oggetto inerte, un segno astrattamente considerato fuori dal suo contesto. Ora, «*se dovessimo dare un nome a questa che è la vita di un segno, diremmo che è il suo uso*»²⁶, da intendere al plurale come l’insieme dei suoi possibili usi²⁷. Con una preziosa avvertenza: la vita di un segno non implica una dimensione misteriosa («*an occult sphere*»²⁸), ma è a sua volta un altro segno, di cui facciamo uso fintantoché non lo gettiamo via e passiamo ad altro.

Quando ciò avvenga, e soprattutto perché, resta poco chiaro.

Il secondo esempio sul carattere provvisorio, e per ciò stesso proficuo delle definizioni, può essere trovato in un’intervista a Gilles Deleuze²⁹, in cui il filosofo francese afferma di non considerarsi una persona colta, nemmeno un intellettuale, perché non possiede alcun «*sapere di riserva*»: «*Tutto quello che imparo, lo imparo per uno scopo e quando lo scopo è raggiunto lo dimentico, in modo che sono costretto, se dopo dieci anni devo tornare sullo stesso argomento, a ricominciare da zero*». Questo atteggiamento fa sì che Deleuze affermi di non credere alla cultura (in quanto erudizione enciclopedica) piuttosto, dice, «*quello in cui credo sono gli incontri. E gli incontri*» non si fanno tanto con le persone, quanto con le cose, ovvero con «*un quadro, un’aria musicale, un film*» (per quanto si potrebbe osservare che spesso le cose che si incontrano sono veicolate proprio dalle persone che ne scrivono o le raccontano). Deleuze fornisce inoltre un altro elemento

¹⁸ Ivi, p. 188.

¹⁹ Ivi, p. 190.

²⁰ L. Wittgenstein, *The Blue Book*, 1934, online http://www.geocities.jp/mickindex/wittgenstein/witt_blue_en.html. I numeri di pagina si riferiscono alla stampa del documento (ed.it. L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 2000).

²¹ Ivi, p. 2.

²² Ivi, p. 45.

²³ Ivi, p.47.

²⁴ Ivi, p. 2.

²⁵ Ivi, p. 6.

²⁶ Ivi, p. 9.

²⁷ In un altro esempio (ivi, pp. 35-36) il significato di un’attesa si traduce in una varietà di comportamenti diversi tra loro, assimilati però da una certa aria di famiglia (*a family likeness*).

²⁸ Ivi, p. 7.

²⁹ G. Deleuze, *C come Cultura – Abecedario*, a cura di C. Parnet online <http://www.doppiozero.com/materiali/deleuze/c-come-culture>.

interessante: l'evidente casualità degli incontri richiede che si assuma una certa posa, richiede cioè la capacità di «*stare in agguato*». Questa espressione è ostensiva, come vorrebbe Wittgenstein, e sembra risuonare nell'insistenza con cui Sini invita ripetutamente chi lo incontra a prestare attenzione al discorso, per riuscire poi a farlo proprio.

In un'altra intervista³⁰, Deleuze evoca nuovamente la posa dell'agguato quando utilizza l'immagine della zecca (derivata da Jacob von Uexküll e quindi con un riferimento indiretto a Martin Heidegger)³¹ per illustrare l'idea secondo cui ogni forma di vita è costituita da uno specifico insieme di possibilità d'interazione con l'ambiente in cui vive (l'insieme delle *affordance*, secondo James Gibson³²). La zecca sarebbe un caso piuttosto semplice, in quanto capace di reagire solo a tre stimoli: la luce (di cui è in cerca fintantoché non riesce a posizionarsi all'estremità di un ramo, dove resta ferma, appunto in agguato), l'acido butirrico (che promana dalla pelliccia di tutti i mammiferi, su cui si lascia cadere al primo passaggio), il sangue (il cui odore la guida attraverso i peli sino alla pelle, per potersene cibare succhiandolo). In altri termini, ovvero in quanto lettore di Spinoza, Deleuze direbbe che la zecca è un corpo, ossia un modo (della sostanza) capace di tre affetti. Ogni modo, infatti, non è da intendersi come una sostanza in sé, bensì come uno specifico rapporto tra le parti che lo compongono (le quali sono modi a loro volta, cioè nuovamente rapporti)³³, per cui, incontrandosi con altri modi, può comporsi con essi (includendoli nel rapporto che lo definisce, o con un'altra espressione deleuziana: formando un concatenamento, *un agencement*³⁴), oppure, al contrario, subendo una scomposizione delle proprie parti, che potrebbe essere solo parziale o tale da provocare addirittura la sua completa disaggregazione. In entrambi i casi, qualcosa è successo: il primo è stato un «*buon incontro*», nella misura in cui ha aumentato le possibilità di agire di chi ne è stato affetto, «*inducendolo a desiderare, ossia a immaginare e a fare qualcosa che deriva dalla propria natura*»³⁵; il secondo è stato un «*cattivo incontro*», nella misura in cui ha ridotto le possibilità di agire di chi ne è stato affetto, provocando passioni tristi che lo dividono dalla propria natura, fino a rischiare la propria fine.

Questo gioco di composizioni e scomposizioni non implica una riedizione dell'atomismo, dato che ogni modo non è che un'espressione dell'unica sostanza (Dio): «*Le cose particolari non sono nulla se non affezioni degli attributi divini, ossia modi, in cui gli attributi di Dio si esprimono in una certa e determinata maniera*»³⁶, quindi «*Tutto ciò che esiste, esprime in un certo e determinato modo la natura o essenza di Dio*»³⁷. Questo rapporto tra la sostanza e i modi (ovvero l'espressione dell'una negli altri) non è assimilabile ai rapporti dei modi tra loro, come illustra Deleuze nel suo *Logica del senso*³⁸, riconoscendo quattro dimensioni della proposizione: la designazione (rapporto tra la proposizione e uno stato di cose), la manifestazione (rapporto tra la proposizione e il soggetto che parla), la significazione (rapporto tra la proposizione e i significati universali) e infine l'espressione, ossia il senso, che è distinto dalla proposizione senza esistere però fuori di essa e viene descritto come ciò che «*tende una faccia verso le cose e l'altra verso le proposizioni... coesistenza di facce senza spessore, a tal punto che si passa dall'una all'altra seguendo la lunghezza*»³⁹. Nei termini usati da Sini nel Seminario di filosofia, potremmo indicarlo come il *punctum* in cui una parte del mondo diviene supporto di raffigurazione del mondo, senza smettere mai di divenirlo, dato che dire così significa già averlo raffigurato. Non si tratta dunque di qualcosa che è soggetto a una definizione, quanto piuttosto della condizione di possibilità di ogni definizione, ovvero di ogni descrizione dei rapporti tra i modi della sostanza, in quanto qualcosa è successo, «*ed è in questo senso che è evento*»⁴⁰.

Tornando al nostro incontro con Wittgenstein in queste pagine, forse potremmo dire che si getta via la scala anzitutto quando si fanno nuovi incontri, se sono davvero tali, ovvero se qualcosa è successo, prima ancora di capire se si tratta di qualcosa di positivo o negativo (dal punto di vista di qualcuno e per una certa

³⁰ G. Deleuze, *A come Animale – Abecedario*, a cura di C. Parnet, online <https://goo.gl/qZQPqu>. Inoltre, si veda anche B. Goetz, *L'araignée, le lézard et la tique: Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll*, Le Portique 20-2007, rivista online <https://journals.openedition.org/leportique/1364>.

³¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, trad. it., Melangolo, Genova 2005.

³² J. Gibson, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, trad. it., Mimesis, Milano 2014.

³³ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, ed. de Minuit, Paris, 1969, Parte 3: *Teoria del modo finito*.

³⁴ Id., *D come Desiderio – Abecedario*, a cura di C. Parnet, online <https://goo.gl/U3Dvux>.

³⁵ Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 221.

³⁶ Corollario della proposizione 25 in B. Spinoza, *Etica*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 26.

³⁷ Dimostrazione della proposizione 36, ivi, p. 34.

³⁸ G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2007, 3ª Serie: *Sulla proposizione*.

³⁹ Ivi, p. 27.

⁴⁰ *Ibidem*.

parte, giacché di fatto «*le due linee di affezioni, gioiose e tristi, si sovrappongono di continuo*»⁴¹). Tuttavia, non è così facile. Carlo Sini sottolinea spesso che gli esseri umani, a differenza di ogni altro animale, non si limitano a produrre strumenti all'occorrenza, ma li conservano e spesso li portano con sé (pronti all'uso), anche come corredo funerario, persino involontariamente, come è avvenuto con Ötzi, l'uomo del Similaun, che nel penultimo incontro del Seminario di filosofia 2015-16⁴² è stato evocato in quanto raffigurazione del carattere costitutivamente strumentale dell'essere umano, a partire dalla duplicità del proprio corpo cosa-vivente (*Leib-Körper*). In tal senso, l'identità dell'essere umano si risolve nell'insieme delle capacità di azione e ricezione (le *affordance*, gli affetti) dei luoghi esomatici che ne hanno esteso la corporeità. Quando e come diventa possibile fare a meno di alcuni di tali luoghi, sostituendoli con altri? Forse, a un certo punto gli strumenti che determinano le nostre possibilità d'azione esauriscono il proprio senso, qualcosa accade per cui a un certo punto diventano inutili. Ad esempio, uno strumento viene modificato (il suo modo si compone con altri modi), oppure si rompe (il suo rapporto si scompone definitivamente), o ancora viene abbandonato a favore di un nuovo strumento (Diogene di Sinope che getta via la ciottola quando scopre di poter bere l'acqua accostando l'incavo delle mani). Ogni volta qualcosa è successo, forse tutto sta nell'esser pronti⁴³ a fare buoni incontri.

(10 maggio 2018)

⁴¹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 223.

⁴² In data 10 aprile 2016, cartiglio n. 33.

⁴³ «*Ripeness is all*» è la frase di chiusura della tragedia di William Shakespeare, *Re Lear*, atto V, scena 2.