

Letteratura, mondo

Stefano Adami

“**I** limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo”. Con la proposizione 5.6 del *Tractatus logicus-philosophicus* Wittgenstein si inserisce con forza in un aspetto della discussione sulla natura del linguaggio e dei suoi rapporti con l'Essere, che è al cuore dell'esperienza umana, e della *narrazione*. Nell'usare il linguaggio, infatti, la questione che ci viene contemporaneamente posta è: cosa diciamo quando diciamo qualcosa? E nell'usare il linguaggio *per l'espressione narrativa*, la domanda diviene ancora più acuta e radicale, poiché noi lo usiamo per costruire e descrivere qualcosa che - *in qualche modo* - non è. Che cosa facciamo e diciamo infatti quando - attraverso il linguaggio - costruiamo un sistema, un tessuto, che è il tessuto e il sistema narrativo? E cosa accade poi quando noi partecipiamo dell'operazione del *leggere un testo narrativo*?

Vargas Llosa ha recentemente sostenuto che “la letteratura, a differenza della scienza e della tecnica, è [...] continuerà ad essere [...] uno di quei denominatori comuni dell'esperienza umana, grazie al quale gli esseri viventi si riconoscono e dialogano [...] la letteratura è la somma delle verità contraddittorie - come le chiamava Isaiah Berlin - di cui è fatta la condizione umana”. Ma in che modo questo si dà, in che modo accade? In che modo si dà *attraverso il linguaggio*? È la questione che si pone lo stesso Walter Benjamin quando, nello scritto *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, si chiede: “che cosa comunica la lingua?”. Una questione in cui, secondo il filosofo inglese Gregory Bateson¹, “vi è una forte confusione che non è mai stata chiarita. Forse oggi i linguisti di professione sanno come stanno le cose, ma a scuola si continuano ad insegnare [...] che il sostantivo è un nome di persona, di luogo o di cosa, che il verbo è una parola che indica un'azione, e così via [...] che una cosa la si definisce mediante ciò che, si suppone, essa è in sé, e non mediante le sue relazioni con le altre cose”. Il linguaggio come una struttura rigida composta di unità discrete e compatte. Il linguaggio come *specchio della natura*. In un suo intervento, il linguista e filosofo del linguaggio Leo Rauch²

ricordava che “esiste una nota storiella su un inglese sciovinista, che tentava di dimostrare la tesi che l'inglese è la migliore di tutte le lingue possibili dicendo: prendiamo qualcuno dei nomi stranieri per coltello. In francese è chiamato couteau, in tedesco Messer; ma in inglese si dice Knife, cioè esattamente ciò che è!”

Ora, la proposizione wittgensteiniana citata in apertura sembra postulare una forte coincidenza fra linguaggio ed essere. Ma sono stati Parmenide ed Eraclito i primi a rilevare la potenza della contraddizione del linguaggio, e ad esprimerla nel linguaggio. Come scrive Parmenide, infatti, due sono le strade, quella attraverso cui l'Essere è, e la contraria; solo la prima è percorribile e, in essa, il linguaggio dice “ciò che è”. Ma è possibile mentire; è possibile *creare con il linguaggio*; è possibile narrare storie fantastiche; è possibile dunque dire anche “ciò che non è”.

D'altra parte, certa ‘vulgata’ filosofica vuole Eraclito opposto a Parmenide; vuole quello sostenitore di una esperienza in cui è impossibile perfino “nominare” le cose, poiché esse “scorrono via via diverse”, e dunque - come faceva il suo discepolo Cratilo - è possibile solo indicarle. Ma la questione viva del nominare è centrale anche nell'esperienza socratica, i cui percorsi d'indagine iniziano sempre infatti con la domanda “cosa è”? Il punto che Socrate pone, dunque, e che riprende in certo modo dalla tradizione, è questo: qual è la validità e la portata dello strumento linguistico? Come lo usiamo? E che usi ne facciamo? Cosa accade quando perdiamo il linguaggio? Il linguaggio “coglie” le cose, le “tocca”, ne indica la “radice”, oppure è una semplice “etichetta” che per convenzione applichiamo su di esse? Gabriel García Márquez ha disegnato in una bellissima immagine la profondità di questo interrogarsi, in *Cent'anni di solitudine*:

“Fu Aureliano che concepì la formula che li avrebbe difesi per parecchi mesi dalle evasioni della memoria [...] pochi giorni dopo scoprì che faceva fatica a ricordarsi di quasi tutte le cose [...] allora le segnò col nome rispettivo, di modo che gli bastava leggere l'iscrizione per riconoscerle [...] Con uno stecco inchiostroato segnò ogni cosa col suo nome: *tavolo, sedia, orologio, porta, muro, letto, casseruola*. Andò in cortile e segnò gli animali e le piante: *vacca, capro, porco, gallina, manioca, malanga, banano*. A poco a poco, studiando le infinite possibilità del dimenticare, si accorse che poteva arrivare un giorno in cui si sarebbero individuate le cose dalle loro iscrizioni, ma non se ne sarebbe individuata l'utilità. Allora fu più esplicito. Il cartello che appese alla nuca della vacca era un modello esemplare [...] *Questa è la vacca, bisogna mungerla tutte le mattine in modo che produca latte e il latte bisogna aggiungerlo al caffè e fare il caffelatte*”.

Marquez immagina dunque una comunità che sta perdendo il linguaggio e che cerca di evitare questa catastrofe. La perdita del linguaggio, e la narrazione di questa esperienza, parlano degli aspetti importanti della natura del linguaggio: innanzitutto del suo essere una *struttura interconnessa*, che deve essere tramandata come un *tutto*, una *unità*; e soprattutto che essa non può essere semplicemente tramandata attraverso delle *regole meccaniche*. La lingua non è una semplice “lista di designatori”, perché i designatori - lo vediamo nell'esperienza quotidiana, così come nella pagina di Marquez sopra citata - da soli sono semplicemente forme vuote, se non sono accompagnati da una serie di regole, da un tessuto connettivo di relazioni a cui i designatori si riferiscono. Ed è proprio così - ce lo ha insegnato Noam Chomsky - che “funziona” una lingua: la parola “vacca” da sola non serve a comprendere nulla, bisogna dire *“questa è la vacca, bisogna mungerla tutte le mattine in*

modo che produca latte e il latte bisogna aggiungerlo al caffè e fare il caffelatte". A discutere recentemente di questo aspetto secondo il quale una lingua non si può acquisire semplicemente seguendo una regola è stato il logico americano Saul Kripke in un lavoro intitolato *Wittgenstein on Rules and Private Language*. In esso Kripke immagina che, dinanzi alla somma di 57 più 68, il cui risultato è comunemente creduto vero, certo e oggettivo, un individuo proponga come soluzione il numero 5.

Alla "regola", alla "razionalità" che dice che la somma corretta è 125, l'individuo replica che deve esserci almeno un fatto oggettivo che dimostri che questo risultato è quello corretto, invece del suo. I sostenitori della soluzione 125 si appellano al fatto che questa si trova seguendo la regola della somma imparata a scuola; l'individuo che propone la somma 5 replica che anch'egli ha seguito una regola della somma, che prevede che sommare voglia dire continuare a contare fino all'esaurimento, se entrambe gli addendi sono inferiori a 50, ma che se uno degli addendi è superiore a questa cifra, allora la somma è sempre uguale a 5.

La conclusione di Kripke è che - in ogni forma dell'operare umano, concreto o astratto - non esistono fatti esterni che confortano l'una o l'altra delle regole, l'uno o l'altro procedimento razionale, dicendo quale dei due sia più razionale; e che tutt'al più possano darsi "fatti interni", e non esterni, a favore dell'uno o dell'altro. Non c'è una ragione che ha base su un "fatto esterno" che sostenga il seguire una certa regola piuttosto che un'altra, che ne rappresenti garanzie di validità. Nemmeno il fatto evidente che due o più sommatore si trovano

concordi sul risultato - che un numero n di sommatore concordi sul fatto che $57 + 68 = 125$ - dimostra nulla, o rappresenta un argomento a favore della validità della regola e del risultato. Come fa rilevare Kripke, infatti, può darsi che i sommatore arrivino casualmente ad un risultato concorde, seguendo ognuno una "regola privata", magari con la certezza di seguire una regola comune, che partecipa della verità e che ha quindi salde radici esterne.

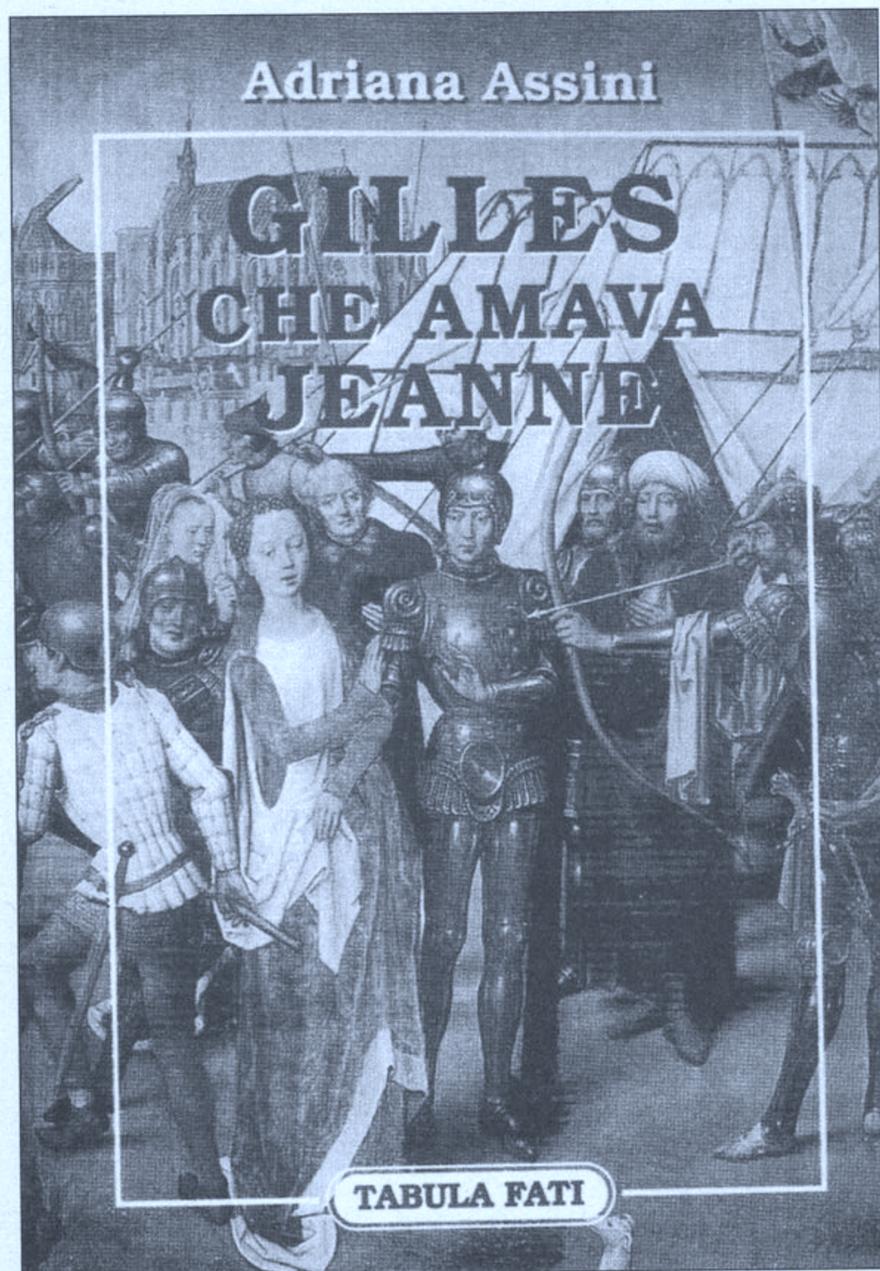
La sensazione della verità - dice Kripke - che noi proviamo per l'intero orizzonte di ciò che ci sembra vero, non può avere la base in nessun fatto esterno, perché, scrive, "qualcuno potrebbe trovarsi nella stessa situazione epistemica in cui si troverebbe se ci fosse calore, semplicemente sentendo la sensazione del calore anche in assenza di questo". Ogni regola ha bisogno di una regola che ne spieghi le applicazioni, esattamente come - nella pagina di Marquez - ogni termine, come, per esempio "vacca" o "latte", ha bisogno di una serie di indicazioni che specifichino a quale oggetto si riferisce e qual è l'uso di esso.

Anche Noam Chomsky ha dimostrato in più luoghi e con argomentazioni simili che insegnare una lingua ad un bambino - così come insegnare una lingua in generale - attraverso un sistema di istruzione basato su regole meccaniche è impossibile, perché richiederebbe un tempo infinito. Questo indica dunque che il linguaggio è una produzione che ha natura *intuitiva, spontanea*, e soprattutto *comunitaria*, una natura comunitaria che opera sulla base di una sostanza precedente alla struttura. Una sostanza di relazioni che produce senso, che lo costruisce.

La *narrazione* è dunque il luogo dove questi aspetti intuitivi, spontanei e comunitari del linguaggio si esplicitano, dove questa costruzione di senso trova radice. Il luogo dove emerge il fatto che il linguaggio è innanzitutto un tipo biologico, una creatura. In tal modo il linguaggio si dà, si mostra, si costruisce; costruisce il proprio mondo. Nessun singolo parlante, infatti - ha sostenuto anche Putnam³ - conosce in modo esaustivo le strutture di una lingua né il significato delle parole appartenenti al suo lessico. Tale conoscenza viene costruita nell'uso. Il linguaggio viene dunque ad essere un tessuto in cui le parti dipendono strettamente dal tutto, "un insieme di enunciati che si sostengono tra di loro", un *campo di forze*. Il senso, il significato è il luogo verso cui converge la conversazione, l'atto linguistico in generale. Scrive ancora il primo Wittgenstein, il Wittgenstein del *Tractatus*: "non come il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è". L'Essere è dunque il Mistico, allo stesso modo in cui nominare, dire l'Essere sono atti che sfuggono alla piena comprensione. Il nominare è dunque qualcosa che accade e che si costruisce in una comunità attraverso una convergenza di contenuti. L'espressione narrativa è una delle forme, forse la forma, di questa ricerca.

Continua Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*⁴: "Ma se gli uomini non esternassero i loro dolori (non gemessero, non torcessero il volto, ecc.)? Allora non sarebbe possibile insegnare a un bimbo l'uso delle parole mal di denti [...] Quando si dice 'ha dato un nome a una sensazione', si dimentica che molte cose devono essere già pronte nel linguaggio, perché il puro denominare abbia un senso". Il linguaggio, dunque, precede la conoscenza, precede l'esperienza, precede il pensiero; o meglio: è altro da tutte queste cose ma, ad un certo punto, *nell'espressione*, si fonde con esse.

La narrazione viene ad essere dunque *il luogo* del linguaggio, l'aspetto in cui esso trova la più completa e autentica espressione. Per dirla in conclusioni ancora con le parole di Wittgenstein, in una nota che troviamo più avanti, al paragrafo 338: "Certamente, soltanto se si è imparato a parlare si può dire qualcosa. Dunque chi vuole dire qualcosa deve anche avere



imparato a padroneggiare una lingua; e tuttavia è chiaro che si può voler parlare senza dover parlare. Così come si può voler danzare senza danzare. E, riflettendoci, la mente afferra l'immagine del danzare, del parlare e così via”.

¹ Gregory Bateson, *Mente e Natura, un'unità necessaria*, Milano, Adelphi, 1984, pp. 32 sgg.

² Leo Rauch, *Modelli di apprendimento linguistico*, in *Linguaggio e Filosofia*, a cura di T.Hook, Roma, Armando, 1971.

³ Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, University Press, 1975, pp. 53 sgg.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 122 sgg.