

Forme di vita e relazione educativa

Viviana Segreto

Se si assume come incipit del processo formativo, della costruzione di identità soggettive nel movimento sincronico e diacronico di singolarità contingenti, la dimensione relazionale, sembra opportuno offrire alla ricerca educativa una prospettiva che guardi gli individui in qualità di *soggetti che comunicano*, situati in un contesto particolare, che asseconda e direziona la loro trasformazione.

Il linguaggio si rivela essere pertanto la chiave di volta che sorregge ciascun incontro, nella misura in cui quest'ultimo non si risolve in un mero fruire di informazioni, ma esprima una consapevole scelta comunicativa; in funzione di tale obiettivo, occorre chiarire quale tipo di organizzazione linguistica disponga le necessarie condizioni che consentano agli individui non soltanto di parlarsi, ma, attraverso questo, attingere a molteplicità inedite; un linguaggio abitato da *esistenti in relazione*, che imbastiscono al suo interno le fila della propria vita, un linguaggio impensabile e inconcepibile senza corpi che parlano e agiscono in uno spazio condiviso, delimitato, finito.

Situare lo spazio linguistico significa interrompere la linea che lo innalzava fino al concetto, purificando la parola, lodandone la sua univocità, significa violare la indubitabile corrispondenza tra significante e significato, contaminarlo e renderlo impuro, opaco, incerto e fragile come sono le esistenze umane; ridisegnarne i confini implica, allora, restituire al soggetto la propria corporeità, in modo da svincolarlo dalla necessità gnoseologica, e assegnargli un compito primariamente etico; tale è il percorso verso il quale dovrà addentrarsi il sapere pedagogico, non prima, però, di avere individuato e sciolto i nodi, che lo hanno a lungo costretto dentro la "caverna" accecata dal bagliore dell'unica verità.

§. 1

All'interno dell'antro platonico del VII libro della *Repubblica*, gli schiavi sono condannati a soggiacere al buio della *apaideusia*, infanti e incolti e così privati di ogni accesso al Bene. Solo una rigida ed eterodiretta disciplina educativa può condurli al Sapere, in direzione della sorgente di luce di cui scintilla l'Idea. È significativo come il tema verbale di *orao* (vedere), *id*, segni la radice semantica dello stesso lemma *idea*. La forma aoristica *eidon* denota una consequenzialità tra "io ho visto" e, pertanto, "io so". Cucendo quindi visione e

sapere, l'idea platonica connota il processo educativo in modo cogente fino a sovrapporre la modalità di conoscenza al contenuto educativo, prospettando una *paideia* assolutamente univoca, senza via di scampo.

È il maestro a precludere ogni fuga da tale modello a senso unico, facendo leva sul codice grammaticale della verità che si presenta nella sua visibilità linguistica attraverso l'espulsione della *phonè* dalla significazione: alla caducità costitutiva del suono subentra il *logos* in quanto *suono significante*. «Del dire è parte il denominare; infatti assegnando nomi si fanno i discorsi», dunque «bisogna denominare nel modo e col mezzo onde natura vuole che le cose si denominino e siano denominate e non già secondo l'arbitrio nostro»; una mossa questa con cui Platone gonfia di potere “colui che sa” «quando noi denominando ci serviamo del nome come di uno strumento, che cosa facciamo? Non *insegriamo* qualche cosa gli uni agli altri e non sceveriamo le *cose come sono?*»¹, il linguaggio dice l'essere, il sapiente sa l'essere; una trama sulla quale il sapere pedagogico ha iscritto il proprio ordito decisamente troppo a lungo.

Lo slittamento dalla metafisica dell'essere alla metafisica del soggetto sconvolge il rapporto classico tra pensiero e suo contenuto, edificando una gerarchia al cui vertice si staglia il soggetto cartesiano. L'oggetto di pensiero acquista spiegabilità solo se investito dalla potenza del soggetto, che ne chiude il senso all'interno dell'operazione sovrana di rappresentazione. «La filosofia della rappresentazione [...] si determina a partire dalla disgiunzione essere-pensiero. I momenti distinti restano comunque e sempre sotto l'ipoteca dell'unità, della ricomposizione e della sintesi. [...] Il soggetto è *nomos*: la rappresentazione è soggetto perché è legge. L'intelletto domina e governa; il *logos* è legislatore assoluto degli enti che vengono alla presenza»².

La visibilità del vero viene messa in scena, la rappresentazione ricongiunge la frattura tra soggetto e natura, il suo *dominus* produce su un piano di immanenza la visione unitaria del reale.

Su quale fondo di stabilità ancorare allora una certezza conoscitiva che si dà non più nella trasparenza dell'Idea, bensì nel dispiegamento della rappresentazione? «L'articolazione del linguaggio è l'analisi visibile della rappresentazione», replica la cogenza della *phonè semantikè* greca «[definendo] le parole e [individuandole] le une di fronte alle altre mettendole in rapporto col contenuto che possono significare»³, nel linguaggio, dunque, l'epifania della natura. Il tracciato diacronico della storia del pensiero occidentale muove le pedine secondo schemi differenti ma senza alterare la scacchiera, elaborando una grammatica del pensare ancora più arrogante, in cui il soggetto ordina le parole per *sapere cosa dice*, che «fa entrare il mondo nella sovranità di un discorso che ha il potere di rappresentare la sua rappresentazione»⁴. La tria-

¹ Platone, *Cratilo*, 387 c-d, 388 b (corsivo mio).

² S. Natoli, *Soggetto e fondamento*, cit., pp. 296-297.

³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 319.

⁴ Ivi, p. 334.

de essere-pensiero-linguaggio continua a perpetuare la propria sovranità ma, non godendo più di una tutela esterna, piega ulteriormente nel linguaggio la possibilità del discorso.

§. 2

«È chiaro che “A crede che P”, “A pensa P”, “A dice P”, sono della forma “<p>dice p”»⁵; uno scacco al quadro della rappresentazione: il sommo sapere del soggetto frantumato in credenza linguistica.

Sin dal *Tractatus* sorge la curvatura con cui Wittgenstein segna la destituzione della categoria di un soggetto che conosce il reale e che, statuendone la verità, ne controlla la potenza significativa, incrementando quella logica inclusiva/esclusiva che sancisce al tempo stesso legittimità di esistenza. Il *theorein*, la visione del vero, che il moderno aveva tradotto nella scena rappresentativa, teatro dell'autenticità, adesso si incrina definitivamente, restituendo ora immagini sfocate, eccentriche, tratti sfumati, nessun appiglio certo. Il linguaggio non riesce più a onerarsi della gravità del concetto e, una volta rimosso lo schiacciante carico, può disporre le parole per comporle e ricomporle in espressioni: «che cosa fa della mia rappresentazione di lui una rappresentazione di lui? Non la somiglianza dell'immagine»⁶.

Il soggetto non *vede*; i soggetti *vedono come*. Costretti a lungo alla cecità dalla necessità di vedere e comprendere speculativamente il vero per affermarne, e così istituirne, la potenza, i soggetti aprendo lo sguardo su un reale scoprono di farne parte e di insistere in esso; cominciano ora a “giocare” con il linguaggio.

«Il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Non è fondato non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita»⁷. Quando il contemporaneo riesce finalmente a togliere i paraocchi che pre-orientavano lo sguardo del soggetto, esso riacquista quella voce un tempo coattivamente destinata a farsi eco di un discorso unico e unitario; adesso «vedo che la parola è azzecata ancor prima di sapere, e anche se non saprò mai, *perché* lo è»⁸. Sguardo e parola vengono così dis-incagliati, sottratti all'illusione dell'assoluto gnoseologico-causale e incarnati in corpi di individui che vivono, che respirano un'*atmosfera*; finalmente immersi in un tempo e in uno spazio che non hanno scelto, ma che ne definisce il loro essere particolare, di esistenti in divenire.

Se un tempo la parola fungeva da vettore di senso rispetto al concetto che non era iscritto in essa ma la trascendeva, adesso la ricerca del significato viene a perimetrare un enunciato linguistico al cui interno l'insieme di parole definisce traiettorie di senso pluridirezionali, sempre situate e contingenti. Perdendosi l'extra-ordinario, si perde altresì la limpidezza del rinvio della parola al suo con-

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1974, 5.542.

⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, II, p. 234.

⁷ L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1978, § 559.

⁸ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano, 1990, I, § 73.

cetto, trovandosi così esonerata dall'obbligo dell'assertorietà e infine dispersa nell'ordinarietà del linguaggio quotidiano. La sua infinita declinazione svolge il significato in relazione ad una molteplicità di trame di volta in volta annodate e risolte; esso, immerso fino in fondo nella vita, ne riceve e ne restituisce forma.

«È essenziale vedere che, quando udiamo una parola, alla nostra mente può presentarsi la stessa cosa, e tuttavia la sua applicazione può essere diversa. Allora si ha lo *stesso* significato entrambe le volte? Credo che diremo di no»⁹. È l'atmosfera che permea la parola a segnare il significato, «[sottraendo così] il vedere al campo visivo-oculare della visione come sensazione e [presentandolo] come un'attività percettiva di carattere sinestetico che concerne direttamente il modo di comparire della forma»¹⁰, configurandone in tal modo l'aspetto, il *come* del vedere.

Il moto tellurico che destabilizza il processo gnoseologico, spingendolo dal *vedere* al *vedere come*, restituisce alla proposizione un "espressivismo" a lungo denegato, per cui essa, rimuovendo l'autotrascendenza tesa a incastrarla in un unico schema di significazione, non «cade in uno stampo della nostra mente già *da tempo* preparato per essa» che garantiva alla «forma vuota» e alla «forma piena» di combaciare¹¹, bensì, *tornata in sé*, si scopre parte di un'azione umana e sociale. Viene così a destituirsi la sussunzione di kantiana memoria, in cui il "dato" era già dato alle forme pure a priori dell'esperienza sensibile, già formato prima di essere giudicato; spazio e tempo adesso sono *nell'*espressione linguistica così come l'espressione linguistica è *nello* spazio e *nel* tempo. Essa assume un "aspetto" che la colora di senso, un senso situato, contestuale, in una parola esperito, l'espressione verbale del "vedere" diventa così «una caratteristica manifestazione del vissuto»¹², aprendosi allo sguardo sul mondo, ne coglie analogie, affinità, respiro comune.

Pensare la strategia di significazione fissata in una ipostasi si dissolve per insinuarsi nel divenire della "esperienza vissuta del significato", per cui «chi dice "quando ho sentito quella parola per me significava..." si riferisce con ciò a un *istante di tempo* e a un *impiego della parola*»¹³, proprio perché «soltanto nel fluire del pensiero e della vita le parole hanno significato»¹⁴.

La tessitura tra linguaggio e vita dota i soggetti della possibilità interpretativa, abilitandoli a *rappresentarsi perspicuamente* il reale, a riconoscere finalmente «*aspetti* alternativi delle cose nei termini di relazioni interne che collegano le cose e gli eventi gli uni agli altri»¹⁵, «il concetto di rappresentazione

⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 140.

¹⁰ S. Borutti, *Percezione e immagine. Un'estetica per le scienze umane*, "Aut Aut", 313-314, 2003, p. 190

¹¹ L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983, p. 216.

¹² L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 13

¹³ Ivi, I, § 175.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Zettel*, Einaudi, Torino, 1986, § 173.

¹⁵ A. Gargani, *Introduzione a L. Wittgenstein, Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Bari, 1998, p. XII.

perspicua [assume pertanto] un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose»¹⁶. Il nuovo scenario disfa una volta per sempre il modello platonico secondo cui «nulla può essere spiegazione di una parola se non è definizione del suo significato e nulla può essere, letteralmente, definizione del significato se il significato non si presta ad *essere visto* come una cosa perfettamente chiusa nei suoi confini, come una cosa, cioè che “in nessun punto” o in nessun senso sfugge al nome che porta»¹⁷; tale scenario ricolloca il linguaggio all’interno delle pratiche quotidiane assegnandogli la possibilità della modulazione del senso.

Il nuovo assetto decostruisce in modo così radicale il concetto di sapere da attivarne un profondo processo di ripensamento. La classicità non aveva contemplato una funzione dubitativa all’interno del processo gnoseologico, in caso contrario sarebbe venuto meno il sigillo di eternità e di universalità. Il bagno di contingenza immerge il sapere nella mutevolezza del sensibile, da cui rifuggiva, prospettandogli il traguardo della certezza solo attraverso la via del dubbio. Il sapere un tempo necessariamente vero si rimodula sulla faglia del possibile, pena il non sapere.

«Io so in che modo ci si sincera di avere due monete in tasca. Ma non posso sincerarmi di avere due mani, perché non posso dubitarne»; «si dice “io so...” laddove si può dubitare, mentre i filosofi dicono che si sa qualcosa proprio là dove non ci sono dubbi e dove dunque le parole “io so” impiegate come introduzione dell’enunciato sono superflue»¹⁸. Il sapere si immanentizza, integrando la sua contingenza si scopre impuro e situato. La sua *sensibile* contaminazione con il mondano ne umanizza i connotati e ne circoscrive il campo d’azione, per cui «se io, senza che ci sia un’occasione particolare, dico “io so” – per esempio “io so che in questo momento sto seduto su una sedia” – l’enunciato mi appare ingiustificato e pieno di pretese. Ma se dico il medesimo enunciato là dove ce n’è bisogno, allora esso mi appare completamente giustificato e ordinario, anche se non sono per nulla sicuro della sua verità»¹⁹. La verità di un enunciato, il suo senso, trova esistenza nell’ordinarietà delle pratiche, essa, dimessa e rassegnata, non può che avere respiro dentro l’interpretazione.

§. 3

All’interno di tali pratiche, il linguaggio verbale si intreccia con altre forme comunicative, situandosi su un piano orizzontale, accanto ad altri linguaggi; viene così a neutralizzarsi la sua pretesa egemonica. Esso non può più essere *pre-figurato*, ma *con-figurato* nella e dalla relazione tra i soggetti che lo abitano, «la scelta di una parola o locuzione piuttosto che un’altra determina

¹⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, § 122.

¹⁷ R. Dionigi, *La fatica di descrivere*, Quodlibet, Macerata, 2001, p. 331

¹⁸ L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, cit., §§ 832, 834.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., §533.

il gesto che andiamo a compiere, la posizione che assumiamo nei confronti dell'altra persona [...]; proprio come un tema musicale, una locuzione può contenere tutto un mondo di significato: può riunire e riassumere una complessa rete di pensieri e sentimenti»²⁰, tutte le volte che parliamo incrociamo «una gran quantità di sentieri a noi familiari [che] si dipartono dalla parola e conducono in tutte le direzioni»²¹. Ad esempio, l'affinità espressiva con il gesto svincola il linguaggio dal duplicato di se stesso decostruendo quell'approccio che forzava l'enunciato a «[confrontarsi] con se stesso, una volta come sequenza di parole e un'altra volta come fatto trascendente il linguaggio»²².

Il linguaggio, infatti, al pari del gesto, dice in sé e con sé, senza rinvii. Tale assenza di un differimento del senso della proposizione, nel respingere ogni rimando al trascendente, apre sul linguaggio uno sguardo specificamente rivolto all'esteriore, negando al tempo stesso ogni possibilità di un'espressione verbale privata, non solo sul piano contenutistico, ma anche modale, nella misura in cui qualsivoglia linguaggio privato risulta, in questa prospettiva, addirittura indicibile. «Le parole di questo linguaggio dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private. Dunque un altro non potrebbe comprendere questo linguaggio»²³: patire una sensazione in privato è possibile, pensare di connotarla, e quindi definirla, articolando fonemi, suoni o gesti è illusorio. «Quando si dice “ha dato un nome a una sensazione”, si dimentica che molte cose devono già essere pronte nel linguaggio perché il puro denominare abbia un senso. E quando diciamo che una persona dà un nome a un dolore, la grammatica della parola dolore è già preconstituita; ci indica il posto in cui si colloca la nuova parola»²⁴.

È l'altro a essere la condizione necessaria perché io possa essere sicuro di provare una sensazione, la cui espressione è simultanea alla sua affezione, per cui «“ho dolore” non si riferisce a un comportamento di dolore, ma è un comportamento di dolore»²⁵, non è la traduzione verbale di un accadimento interiore, che duplicherebbe la sensazione in immagine mentale e rappresentazione della stessa, «la rappresentazione non è immagine. Quale oggetto mi stia rappresentando non riesco a vederlo dalla somiglianza che le immagini mentali hanno con esso»²⁶.

Il punto di svolta è epocale, costruisce la possibilità del mondo interno sulla modalità d'uso codificata nel mondo esterno, rivoltando in senso *grammaticale* ciò il cui significato veniva ricondotto a livello ora psicologico, ora ontologico; esso non esclude tuttavia la possibilità di esprimere una sensazione in privato, ma la condiziona di necessità alla pratica del senso che di essa si ha in

²⁰ P. Johnston, *Il mondo interno*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, p. 126.

²¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, § 525.

²² A. Gargani, *Wittgenstein*, Cortina, Milano, 2008, p. 152.

²³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, § 247.

²⁴ Ivi, I, § 257.

²⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 302

²⁶ L. Wittgenstein, *Zettel*, cit., § 621.

pubblico. Anche la conoscenza si declina all'interno della grammatica del verbo *sapere*, «chi prova dolore non può dire “ho dolore e non lo so” e quindi non può dire “ho dolore e lo so”»²⁷, ogni formulazione di pensiero ha avvio con il linguaggio, «non serve a nulla dire che abbiamo in mente un oggetto privato e gli diamo un nome. Vi è un nome solo dove vi è una tecnica per usarlo»²⁸.

L'ancoraggio del significato dotato di autenticità ad un fondamento ontologico che sorreggeva l'intelaiatura dell'intero corpo linguistico viene pertanto disincagliato senza con ciò riportare quest'ultimo alla sua mera superficie, bensì allargandone le rifrazioni di senso grazie alla loro iscrizione sul piano combinatorio delle relazioni tra individui. «Il comportamento primitivo del dolore è un comportamento connesso alla sensazione; comportamento che viene sostituito da una espressione linguistica. “La parola ‘dolore’ designa una sensazione” significa né più né meno che: “provo dolore è un modo di manifestare sensazioni»²⁹.

§. 4

La ricerca pedagogica è chiamata ad intraprendere tale percorso se vuole approcciare una analisi dei processi formativi secondo modalità che, sottraendosi a logiche aprioristiche che emanano un'unica forma di sapere, se pure variegato nelle sue declinazioni, abbiano come imprescindibile presupposto alla loro messa in atto la consapevolezza che il soggetto che si va formando diviene tale soltanto nella relazione con gli altri, e sentano altresì profondo il senso di responsabilità insito nell'ancorare la costruzione dell'identità individuale alla contingenza.

Il piano su cui iscrivere qualsivoglia traccia formativa dovrà distendersi su linee orizzontali che distraggano l'esistente da una modalità relazionale fissata su cardini epistemologici e lo proiettino invece verso un approccio conoscitivo; l'altro non si conosce, bensì si *riconosce*.

La disfatta di un approccio esclusivamente conoscitivo si compie attraverso l'assoluta impotenza che ciascuno sperimenta nel momento in cui esige certezze gnoseologiche dell'altrui “mondo interno”, nel momento in cui anela a sapere cosa e come si agita ciò che sta al di là della superficie di spazio fisicamente occupata da un corpo; «non è così semplice rappresentarsi il dolore di un altro secondo il modello del proprio: dovrei infatti rappresentarmi in base a dolori che *sento*, dolori che *non sento*», è tale angolazione ad offuscare la visione dell'altro poiché chiude la prospettiva al fatto che «il comportamento tipico del dolore può indicare un punto che duole – ma è la persona sofferente che esterna il dolore»³⁰.

²⁷ R. Dionigi, *La fatica di descrivere*, cit., p. 436.

²⁸ L. Wittgenstein, *Note per la ‘Lezione filosofica’*, cit., p. 6.

²⁹ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 313

³⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 302

Ribadire la dicotomia mente-corpo isolando uno spazio privato invisibile e inaccessibile non soltanto avvalorata l'immagine del corpo come "velo" dell'anima, ma seziona il soggetto indicando il corpo come «ciò che si interpone tra la mia mente e quella dell'altro, la cosa che ci separa»³¹; il corpo così si erge come la barriera invalicabile verso la conoscenza altrui, inficiando inesorabilmente la possibilità di dirigersi verso l'altro; il depotenziamento della carica epistemologica può allora consentire di rimodulare i termini della relazione io/altro, assestandoli sul piano etico.

Cosa vedo quando mi trovo di fronte all'altro? «Osservo un volto e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. Vedo che non è cambiato; e tuttavia lo vedo in modo diverso»³², noto un aspetto che prima mi era *sconosciuto*, *riconosco* un'espressione, l'altro mi dice qualcosa; «l'impedimento alla visione dell'altro non è [pertanto] il suo corpo, ma la mia capacità o riluttanza [...] a stabilire le giuste connessioni»³³; e in che misura una connessione è "giusta"?

La correttezza della connessione non è da indagare in un al di là di cui si postula l'esistenza e si ricerca la conoscenza, essa è già tra noi, la sua condizione di esistenza è articolata dalle e nelle pratiche intersoggettive, attraverso le quali si dischiude una forma di comprensione non strutturata epistemologicamente, ma raggiunta seguendo il procedere di "anelli intermedi" che ne configurano il suo "espressivismo", la sua «diretta e immediata percezione del significato, dell'atmosfera, del pathos»³⁴, del registro quotidiano su cui incidiamo le nostre vite.

Abdicare alla *conoscenza* dell'altro, comunque, non conduce ad una resa incondizionata dello sguardo gnoseologico, ne *incorpora* invece la visione, situando con l'altro una relazione tra corporeità, che ha oltrepassato la sterilità del fallimento del volere e dovere scalfire la monade della mente altrui, e, dopo averlo ricomposto nella sua intera complessità, preferisce *riconoscerlo*.

Le condizioni del riconoscimento sono iscritte nella forma di vita; «mediante il riconoscimento [infatti] annunciamo la nostra sintonia con (o, nel caso del fallimento riconoscitivo, il nostro estraniamento da) una forma di vita condivisa»³⁵, lo scenario che tiene le fila con cui ci muoviamo perché corpi, «ciascuno è questo e non un altro, è qui e non là, ciascuno in questo momento e non in un altro momento. Se qualcosa ci separa, si interpone tra noi, può trattarsi soltanto di un aspetto particolare o di una posizione della mente stessa, di un modo particolare di relazionarci l'uno all'altro o di essere messi in relazione (per nascita, dalla legge, dalla forza, nell'amore) l'uno con l'altro – le nostre posizioni, i nostri atteggiamenti, in relazione l'uno all'altro. Chiamiamola pure la nostra storia. È il nostro presente»³⁶.

³¹ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma, 2001, p. 351.

³² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., II, p. 255.

³³ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 351.

³⁴ A. Gargani, *Wittgenstein*, cit., p. 40.

³⁵ D. Sparti, *L'importanza di essere umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 80.

³⁶ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 352.

La temporalità muove il nostro esistere, segna diacronicamente e sincronicamente lo stato in divenire con cui ci presentiamo agli altri, raffigura l'aspetto con cui gli altri vedono noi; per cui se «incontro un tizio che non ho più visto da anni; lo vedo chiaramente ma non lo riconosco: vedo nel suo volto mutato il volto di un tempo. Credo che se fossi capace di dipingere, ora lo ritrarrei diversamente»³⁷; la “visione d'aspetto” precede la raffigurazione mnemonica sostenuta dal confronto tra immagine mentale e immagine reale, proprio perché accade nelle contingenze del riconoscimento, un volto non *ha* un'espressione, è un'espressione, «assorbendone l'espressione io non trovo un prototipo di questa espressione nella mia mente; piuttosto, per così dire, ricavo un sigillo dall'impressione»³⁸.

La disposizione a incontrare l'altro, a guardarlo, a scorgerne una sembianza non necessariamente posseduta nel nostro archivio di immagini mentali, non potrebbe modularsi su queste corde? La dimensione comunicativa che renda i soggetti partecipi l'uno dell'altro non passa forse dall'imparare a non eludere l'altro? Non elusione intesa come responsabilità, come rispondere all'altro senza «[ignorare o ricusare] le espressioni che l'altro manifesta come rivelative di qualcosa di lui», consapevoli del fatto che se «chiudo gli occhi su questo altro, dato che tale chiusura produce conseguenze su di lui, la sua co-appartenenza a una forma di vita umana viene rinnegata»³⁹.

L'accordo infatti può essere armonico, quindi localmente corretto, soltanto perché vi concorrono aspetto e parola, linguistico ed extralinguistico; d'altronde il modo migliore per godere dell'esecuzione di un tema musicale non è quello di lasciarsi trasportare nell'attimo stesso dell'ascolto di quella melodia? Allo stesso modo palesemente ci illudiamo «quando sembriamo cercare qualcosa che un volto esprime, mentre in realtà ci abbandoniamo ai tratti davanti a noi»⁴⁰, e in quel momento accade che li riconosciamo come familiari, nello stesso istante l'altro è per noi e *con* noi, dentro la nostra stessa *atmosfera*; analogamente quando leggiamo parole verifichiamo un'esperienza che «non consiste semplicemente nel vedere e pronunciare le parole, ma consiste anche in un'esperienza di carattere che chiamerei: intimo», allora «il fenomeno del vedere e del dire le parole sembra avvolto da una particolare atmosfera. Ma in questa atmosfera io non riconosco un'atmosfera che abbia sempre caratterizzato la situazione del leggere. Piuttosto io la noto quando leggo una riga»⁴¹.

³⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., II, p. 261.

³⁸ L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983, p. 210.

³⁹ D. Sparti, *L'importanza di essere umani*, cit., p. 55.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, cit., p. 212.

⁴¹ Ivi, pp. 213-214.

§. 5

Forma di vita e linguaggio, dunque, ma anche linguaggio è forma di vita; un linguaggio che non esaurisce la propria espressione verbalmente, ma la sfuma rafforzandola e completandola, oltrepassando il limite che confinava il senso nella parola, e debordando nella regione della indeterminatezza, nella quale il necessario non attecchisce più e deve cedere il posto alla fecondità del possibile.

«L'incertezza è costituzionale, non è un difetto»⁴², proprio per questo riesce a sanare la frattura che a lungo ha interrotto l'integrità del soggetto, essa infatti «non si riferisce per nulla a processi che avvengono all'interno, e se si riferisce al mentale, il mentale trova la sua espressione nel corporeo»⁴³; la fisionomia, il volto l'aspetto ricostituiscono un soggetto completo e plurale, indefinito e possibile, poiché «se ciò che io non riesco a vedere è una possibilità, allora, dal momento che essa non può avere un diverso statuto metafisico dall'aspetto che io, per così dire riesco a vedere, ciò che io vedo è a sua volta una possibilità»⁴⁴.

La possibilità del possibile come fondamento dell'infondato delinea lo spazio dell'interrelazione, muove linee senza meta, intreccia piani comunicativi in cui le sfumature dello sguardo, del gesto, del tono della voce, si manifestano nella loro «evidenza imponderabile»⁴⁵, un «*esprit de finesse* [che] si nutre del legame oscillante e mutevole tra la costanza della regola linguistica e la varietà delle sue applicazioni, tra l'identità dei significati e la pluralità dei sensi. Un'evidenza che nasce accovacciata tra il costante fluire di linguaggio e vita», che accoglie indeterminatezza e variabilità non come «termini da normalizzare o sporche fluttuazioni, quanto piuttosto [come] il succo della relazione tra linguaggio e mondo»⁴⁶.

L'educazione, che vive e attraversa tale relazione, deve pertanto ripensare il proprio ruolo bandendo da esso la necessità di definire indeterminatezza e variabilità come anomalie da oscurare, e declinandole invece come aperture al mondo; l'innesto della vita all'interno del compito educativo deve adesso farsi carico della consapevolezza della asimmetria tra insegnamento e apprendimento: il fatto che la forma del soggetto sia dentro la sua vita non soltanto espelle dall'ambito pedagogico la pretesa di atemporalità, ma ne rovescia la prospettiva, estendendo i bordi dell'apprendimento al di là dei suoi nodi con l'insegnamento, assumendo la certezza dell'enorme voragine che separa ciò che si impara da ciò che si insegna.

Tale certezza, lungi dal depotenziare l'azione educativa, ne orienta il senso verso un'apertura relazionale che affonda nel fatto che «la mente non può esse-

⁴² L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, 657.

⁴³ L. Wittgenstein, *Ultimi scritti*, cit., p. 221.

⁴⁴ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 353.

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., II, p. 298.

⁴⁶ M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico*, in M. De Carolis, A. Martone, *Sensibilità e linguaggio*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 138.

re condotta in ogni luogo; l'insegnamento (le ragioni; il mio controllo) arriva a un termine; poi l'altro prende il controllo. E l'oggetto del mio insegnamento (le mie asserzioni, domande, osservazioni, rimproveri) è esattamente che l'altro prenda il controllo, che egli/ella sia in grado di proseguire (da solo/a)⁴⁷, di intraprendere cioè un itinerario formativo di cui intravede un percorso che non è già direttamente segnato in senso didattico, ma denso di un'aria a lui familiare, vitale, che lo esorta a procedere.

Vivere una forma di vita coincide pertanto con l'apprendere a intrecciare relazioni comunicative, quindi relazioni di riconoscimento; «because humans are cultural beings whose use of concepts presupposes a prereflective familiarity, a context of cultural practices is necessary even to communicate and interact with each other – one cannot not be initiated into such practice, for this would imply the lack of any human relationship at all. Yet such essential practices are learned foremost by doing rather than by teaching»⁴⁸.

È a partire dalla consapevolezza che il linguaggio ha «uno spessore, una consistenza [...], [che] forma un paesaggio in cui si può passeggiare e scoprire improvvisamente nelle volute delle parole, intorno alle frasi, punti di vista che prima non apparivano»⁴⁹, che la filosofia dell'educazione può strutturare modalità educative che dispongano alla trasformazione dell'esistente “singolare plurale”, poiché «in fin dei conti l'unica patria reale, l'unico suolo sul quale possiamo camminare, l'unica casa in cui possiamo fermarci e trovare riparo è appunto il linguaggio, quello che abbiamo imparato fin dall'infanzia»⁵⁰.

⁴⁷ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., pp. 158-159.

⁴⁸ P. Smeyers, N. C. Burbules, *Education as initiation into practices*, in M. A. Peters, N. C. Burbules, P. Smeyers, *Showing and doing. Wittgenstein as a pedagogical philosopher*, Paradigm, Boulder, Colorado, 2008, p. 187.

⁴⁹ M. Foucault, *Il bel rischio*, Cronopio, Napoli, 2013, p. 17.

⁵⁰ Ivi, p. 18.