

Mariano Croce

## «Non essere nata animale è una mia segreta nostalgia»<sup>1</sup>

### Sul dominio della parola

La speranza è un affare complicato, dice Wittgenstein, e la sua grammatica richiede la parola. Solo l'essere umano spera: una delle «modificazioni di questa complicata forma di vita»<sup>2</sup>. È questa la sintesi, plastica ed elegante, di quella tradizione tardo-moderna che al linguaggio ha legato ogni particolarità dell'unico animale che spera. Ma Wittgenstein fa di più: in pochi passaggi – erratici come di consueto – affiora la scorza dura di una separatezza che sul linguaggio impianta un limite, quello che sovrappone il campo del comprensibile a quello del dicibile. «Se un leone potesse parlare, noi non potremmo capirlo»<sup>3</sup>, perché il linguaggio non è che il rovescio della forma di vita umana. Il dramma della parola si risolve in questi pochi passaggi e culmina nella disperazione di un limite che è contingenza radicale: siamo fatti come siamo e non possiamo farne a meno. Sì: perché il linguaggio eleva, si trasforma in tecnologia dell'esperienza, si sostituisce alle reazioni istintuali e le organizza: «L'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido»<sup>4</sup>. Ma proprio perché la capacità di parola è chiave di volta dell'umano – chiave sempre politica, dato che il linguaggio è l'«organo biologico della prassi pubblica»<sup>5</sup> – il limite della contingenza si risolve in una dannazione ostinata: la dicibilità lascia fuori, perché l'argine al caos dell'esperienza istintuale non-organizzata richiede la presa di posizione rispetto a un ordine che procede per separazione:

1 Clarice Lispector, *Acqua viva*, trad. it. di R. Francavilla, Adelphi, Milano 2017, p. 52.

2 Questo il passaggio wittgensteiniano completo: «Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? – E che cosa non può fare? – Come lo faccio io? – Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio» (Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, p. 229).

3 *Ibidem*, p. 292.

4 *Ibidem*, § 244. Cfr. anche Massimo De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 145-150; Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 55-56.

5 Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 22.

quel che è dicibile fa ingresso nel mondo dell'umano, quel che resta fuori è un'eccedenza indicibile. «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»<sup>6</sup>, aveva detto Wittgenstein qualche anno prima, e quel che il linguaggio non tocca rimane fuori dal mondo. L'esclusione, in tal senso, non è che la topografia del non-linguistico – una topografia irrealizzabile, però, perché fuori dalla visibilità concessa dalla parola.

Una delle diadi portanti del pensiero novecentesco – pensiero diadico per eccellenza –, quella che separa l'animale dotato di linguaggio da quelli che ne sono privi, si carica quindi di una solitudine insopportabile: se i confini del mondo sono i confini del linguaggio, l'essere umano è lasciato solo col suo linguaggio e può contare solo su esso<sup>7</sup>.

E se l'incantesimo della solitudine potesse spezzarsi? Se il bipede che spera rinunciasse all'organizzazione linguistica degli istinti per rituffarsi nel caos istintuale? È questo che suggerisce Filippo Strumia: ingannare il tempo liberato dal ritardo dell'autobus per «guardare la zanzara» e chiederle un parere, «ragionare sui lampioni con i pipistrelli»<sup>8</sup>. È possibile, come raccomanda Strumia, dimenticare la domanda su «cosa fare di questo stare qui» e raccogliere le parole che cadono dalle cose<sup>9</sup>? Eppure la penna del poeta – che devia dal significato consueto per professione – non è la sola a proporre la fuga extra-linguale. Contro gli assunti cocciuti della svolta linguistica novecentesca sono venuti da più fronti richiami sulle parole delle cose, parole non-linguistiche, *effetti di caduta* che si sottraggono ai codici tradizionali della comprensibilità – «lingua di rifiuti e schiuma a voce dei perduti», dove «la parola fa dimora [...] e si fa alga»<sup>10</sup>. Si tratta di posizioni teoriche che esaltano la forza delle cose che vibrano, come vibra la corda vocale che emette il suono, perché è nella vibrazione che ha sede il significato, e tutto il resto non è che effetto di risonanza.

Mi riferisco, ad esempio, all'eulogia della «vitalità» che Jane Bennett offre nel suo recente libro *Vibrant Matter*. La vitalità è «la capacità delle cose – alimenti, merci, tempeste, metalli – non solo di impedire o bloccare la volontà o i progetti degli umani, ma anche di agire come quasi-agenti o

6 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2006, § 5.6.

7 Su come particolari nozioni della conoscenza e del linguaggio separino in modo radicale l'essere umano dal mondo naturale, raccomandando lo scambio senza limiti di colpi tra David Bloor e Bruno Latour. Cfr. David Bloor, «Anti-Latour», «Studies in History and Philosophy of Science», vol. 30, n. 1, 1999, pp. 81-112; Bruno Latour, «For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's "Anti-Latour"», «Studies in History and Philosophy of Science», vol. 30, n. 1, 1999, pp. 113-129.

8 Filippo Strumia, *Marciapiè con vista*, Einaudi, Torino 2016, p. 63.

9 *Ibidem*, p. 10.

10 *Ibidem*, p. 11.

forze con traiettorie, propensione o tendenze loro proprie»<sup>11</sup>. È ora di chiudere il grande capitolo sulle ontoteologie binarie (vita-materia, umano-animale, volontà-determinazione), dice Bennett, per fare spazio a una congerie di forze agentive cui si è a lungo riservato lo spazio troppo angusto del non-linguistico, di ciò che resiste al linguaggio perché inerte e muto. Quello di Bennett è un tuffo nelle micropolitiche quotidiane in cui le cose sono tali perché capaci di produrre effetti. È lo stesso mondo di Spinoza e Thoreau, in cui il *conatus* è forza vitale delle entità che fanno accadere cose – cose che sono tali non perché vengono dette, ma perché capaci appunto di fare la differenza. Il mondo vitale che si agita nelle pagine di *Vibrant Matter*, in fondo, non è diverso da quello che si snoda lungo i versi di Strumia: una *rete degli effetti*, in cui la «capacità agentiva è [...] vista come distribuita in modo differenziale in uno spettro ampio di tipi ontologici»<sup>12</sup>.

Allora, per sapere dove si è, che si è qui, insiste Strumia, «serve un ragno,/ un disegno col gessetto/ cancellato per metà,/ forse un pezzo di pneumatico/ scoppiato, un randagio che ha lo sguardo/ dei tuoi occhi»<sup>13</sup>. Di nuovo, è la relazione *cosale* che fornisce la condizione dell'essere: non occorre agguantare la posizione di privilegio di cui gode l'animale linguistico per elevarsi al di sopra delle cose e nomarle. Bisogna piuttosto stare nelle cose, capirne la forza d'impatto tutt'altro che silente, intendere il modo in cui le cose ci fanno sapere dove si è, che si è qui. Solo così si gratta via la patina collosa che copre una svista sin troppo ingenua, quella che alcune/i teoriche/ci chiamano «correlazionismo»<sup>14</sup>, l'idea cioè che le entità esistono nella misura in cui vengono dette dal linguaggio umano, che un ente partecipa dell'essere nella misura in cui si lascia acciuffare dalla griglia di segni-simbolo con cui l'essere umano organizza l'esperienza. Il correlazionismo è un vizio epistemico che, per sostenitrici e sostenitori dell'*object-oriented-ontology* (OOO), ha dato luogo a tutta la complessa genia della filosofia moderna e contemporanea (da Kant in poi). Il correlazionismo, in altre parole, è una forma radicata e radicale di quel che definisco «semantica sociale»: al mondo delle cose (animate e inanimate) non si ha accesso che per tramite della parola, sicché il mondo per l'essere umano esiste solo nel filtro del linguaggio. Il mondo è visibile solo attraverso il cristallo dei significati costruiti dall'essere umano nella sua relazione con

la natura inerte. E tuttavia, che questa natura inerte esista o meno al di là del linguaggio, non è affare di cui l'essere linguistico possa accertarsi o debba persino interessarsi.

Nello stile ricco e curioso di Ian Bogost, l'OOO è la risposta al correlazionismo, un modo per lasciare «le stanze umide della prigione della mente», per fare capriole nei «prati erbosi del mondo materiale»<sup>15</sup>. Insomma, per rimuovere il limite del linguaggio (che è limite del mondo), bisogna riconoscere che questo limite semplicemente non sussiste. Colpire al cuore il progetto correlazionista, rifiutare l'idea che il linguaggio fornisca l'unico accesso al mondo non umano e farsi trascinare nella fitta materialità delle cose.

Bennett e Bogost, assieme a molte/i sostenitrici/ori del ritorno alla materialità extra-linguistica, ci conducono in un ambiente dove la parola, destituita del potere di dominio sulle cose, lascia spazio all'emergere repentino e fluttuante di una serie imprevedibile di attori («attanti», direbbe Latour<sup>16</sup>). Lo scarto è radicale: non si tratta, avverte Bogost, di studiare le relazioni tra l'animale umano e le altre entità, animate e inanimate, bensì di collocarsi fuori dall'itinerario abituale della comprensione. Accettare di servirsi del ragno per capire dove si è.

Ma lo scarto richiede dedizione. Non si tratta di assecondare la rassicurante tendenza ad accogliere il non umano nell'umano, per cui, scrive Haraway, da sempre si ripulisce «lo specchio animale per cercare noi stessi»<sup>17</sup>. Una tale impresa non è che un esercizio di solipsismo. Si tratta piuttosto di seguire i movimenti come nella paratassi della scoperta di Clarice Lispector, la cui attitudine obliqua alla parola consente alla messe di attanti di muoversi liberi dallo sguardo panottico del significante:

Mi trovo in un'attesa stupefacente, tremula, meraviglia, di spalle al mondo, e da qualche parte fugge l'innocente scoiattolo. Piante, piante [...]. Mosche azzurre scintillano davanti alla mia finestra all'aria della strada inanimata. Il giorno sembra la pelle tesa e liscia di un frutto che in una piccola catastrofe i denti spaccano, il suo succo scorre<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Ian Bogost, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be A Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.

<sup>16</sup> Scrive Bennett: «Il termine appartiene a Bruno Latour: un attante è una fonte d'azione che può essere umana o non umana; è ciò che ha efficacia, può fare cose, ha coerenza sufficiente per fare la differenza, produce effetti, altera il corso degli eventi» (J. Bennett, *Vibrant Matter*, cit., p. viii). È noto che Latour riprende la nozione di attante da Algirdas Julien Greimas.

<sup>17</sup> Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, p. 21.

<sup>18</sup> C. Lispector, *Acqua viva*, cit., p. 18.

<sup>11</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2011, p. viii.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>13</sup> F. Strumia, *Marciapiede con vista*, cit., p. 105.

<sup>14</sup> Cfr., ad es., Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, Londra 2008.

L'attività linguistica non è nominazione, ricerca di un rapporto di fissità tra un segno e un oggetto del mondo (che stabilisce la dominanza del primo sul secondo), ma una ricerca di

nuovi segni e nuove articolazioni in forme che siano situate al di qua e al di là della mia storia umana. Trasfiguro la realtà, e allora un'altra realtà, sognatrice e sonnambula, mi crea<sup>19</sup>.

Il segno di cui parla Lispector non è più il momento di stabilizzazione del significato che organizza l'esperienza degli esseri umani e garantisce l'interazione tra loro. Si tratta invece delle tracce lasciate dalle cose in una disposizione «ontografica», «strategia d'iscrizione, che svela l'abbondanza di unità e la loro interrogatività»<sup>20</sup>. Entrare in contatto con cose che

non esistono solo per noi ma anche per loro e tra loro, in modi che potrebbero sorprenderci e turbarci. Questo è il progetto ontografico: prestare attenzione alle cose innumerevoli che colmano il mondo che non vediamo<sup>21</sup>.

Entrare nel mondo delle cose, pertanto, richiede un gesto di umiltà che potrebbe smarrire: rinunciare al dominio saldo sulle cose che assicura la significazione, calarsi nel marciapiede con vista<sup>22</sup> che ci mette in contatto con attanti inaspettati (talora inquietanti), godere di un ambiente non ordinato, in cui le cose si combinano in modalità imprevedibili. Insomma, ancorarsi alla terra e rinunciare al cielo<sup>23</sup>.

Ma perché poetesse/i, scrittrici/ori, filosofe/i, che del linguaggio non possono fare a meno, chiedono a noi di rinunciarvi? Perché ne esaltano la natura di trappola odiosa e non vi rinunciano in primo luogo loro stessi? Credo che una risposta convincente consista nel rifiutare la postura del rifiuto. Non si tratta di negare il carattere tutto umano del linguaggio umano, né la sua centralità nella storia dell'umanità, bensì di forzarne la mano laddove si fa limite. Come? Rinunciando al linguaggio come specificità della specie e farne invece uno dei canali di attraversamento del mondo.

19 *Ibidem*, p. 22.

20 I. Bogost, *Alien Phenomenology*, cit. p. 38.

21 *Ibidem*, pp. 50-51.

22 Questo il titolo della raccolta di Strumia.

23 «Mi ancora alla terra,/ in cielo esploderei» (F. Strumia, *Marciapiede con vista*, cit., p. 92) – la terra è quella del mondo di cose che sfuggono l'ordine sistematico del linguaggio, il cielo è la sospensione al dominio sulle cose in forza di quell'ordine.

Contaminare il linguaggio, scavare fessure nelle sue maglie, lasciarvi passare colori, fluidi, odori, entrare «in contatto in modo furtivo con una realtà per me nuova che ancora non ha pensieri corrispondenti e ancor meno qualche parola che la significhi»<sup>24</sup>.

Insomma, l'impressione che coltivo è che l'arroganza specista viva di un ancoraggio al linguaggio che lascia troppo solo l'animale che spera. Forzarne le tendenze eremitiche non è una postura etica, però. Si tratta piuttosto di un modo per accostare il prodursi del mondo e della storia – una storia «fatta da assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici»<sup>25</sup>. L'ontografia non è pura reazione alla protervia del linguale, ma raccoglie l'invito latouriano a operare come «mosche sul muro»<sup>26</sup>, che descrivono, iscrivono, narrano, senza alcun intento di mettere le cose in quadri ordinati e ordinanti. È (anche) la rinuncia al potere della parola sul mondo che smuove i confini rigidi delle tassonomie consolidate degli enti. La sovversione delle tendenze gerarchiche e classificatorie può darsi solo in modo non-sovversivo, ossia muovendo senza rotture e creando fessure sempre più ampie in cui il mondo non umano di cose animate e inanimate possa venirci a disturbare indisturbato. In tal modo, quantomeno, ci si sentirà meno soli – benché inquieti, perché si converrà infine con l'ontografo Spinoza che la speranza è una *contractio animi ad parva*<sup>27</sup>. Ne sortirà una segreta nostalgia di non essere nati animali.

24 C. Lispector, *Acqua viva*, cit., p. 47.

25 Donna Haraway, «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin», «Environmental Humanities», n. 6, 2015, pp. 159-165 (la citazione è a p. 159).

26 B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 136.

27 Cfr. Remo Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 81.