

# SENSO COMUNE E SENSO DEL COMUNE NELL'ORIZZONTE/MONDO

ROSSELLA BONITO OLIVA

*Dipartimento di Scienze Umane e Sociali  
Università di Napoli L'Orientale  
r.bonitooliva@gmail.com*

## ABSTRACT

The notion of “common sense” evokes the images and expressions in which human experience is articulated, a threshold between the realm of the describable and the indescribable beyond which it is not possible to go, and that gives sense to human life. A regulatory framework in which the human being, through language, measures her familiarity and her sense of belonging to the world. To experience the world means to activate the image/world as an interpretative framework that transcends the space and time of the world itself: a condition that is not explicable, yet generates meaning and common ground. An indefinable framework that challenges all views of the world and that goes beyond the limit of a particular space, or a time period. Common sense is the perception of the common ground, as a spiritual activity of human life.

## KEYWORDS

Common sense, human life, framework, image, world.

1. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein afferma: “In primo luogo il nostro linguaggio descrive un’immagine. Che cosa si debba fare di questa immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l’immagine. Ma l’immagine sembra risparmiarci questa fatica, allude già a un impiego determinato. Così si fa beffa di noi”<sup>1</sup>. In realtà l’immagine è pensiero e viene descritta dal linguaggio, costituendone la soglia ultima che impedisce di

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 2009, p. 244.

andare oltre nella comprensione. Aristotele la definiva “una medietà unica, benché nella sua essenza molteplice”<sup>2</sup>.

In questo senso l'immagine utilizza e viene utilizzata, conferisce e viene investita di significato nell'esperienza dando forma alla circolarità tra interno ed esterno, sensazione e parola, significato e discorso. In questa “medietà unica” convergono e si dipanano i modi diversificati dell'esperienza che non si darebbero senza l'uso di immagini in cui si delinea il contesto di senso. Le immagini registrano lo scarto tra la mera impressione e la sua ricezione, ne sono il punto di contatto e la condizione del passaggio alla comunicazione: non si danno isolatamente, né tanto meno si sommano, ma costituiscono quasi la biosfera del vivente dotato di linguaggio. Non si dà linguaggio senza l'uso di immagini e l'uso di immagini implica la traduzione dell'immediato nel mediato, la soluzione della frontalità tra soggetto e oggetto, la sua negazione come spostamento e alleggerimento della resistenza della realtà nelle espressioni linguistiche. Nella medietà delle immagini l'uomo si trova sempre spostato dall'ambiente (*Um-welt*) al mondo (*Welt*), dal vicino al lontano in una sorta di eccentricità che gli impedisce di guardare dietro, oltre le immagini in cui il mondo emerge da uno sfondo: l'essere dell'uomo nel mondo si caratterizza nelle sinossi spazio-tempo che presuppongono e rinviano a questo sfondo da cui prende corpo una valutazione che orienta ogni conoscenza ed esperienza.

Ancora Wittgenstein nella *Conferenza sull'etica* distingue i giudizi relativi come pura asserzione di fatti dal giudizio etico facendo appello all'esperienza per eccellenza in cui “la meraviglia per l'esistenza del mondo” e il “sentirsi assolutamente al sicuro” si combinano in qualcosa di mistico. Il linguaggio in questo caso produce espressioni prive di senso, senza un nesso logico accertabile, restituendo semplicemente una tendenza ineludibile dell'animo umano<sup>3</sup>. Queste espressioni prive di senso non producono errori o distorsioni, non pretendono di dire qualcosa sul reale, ma segnalano una mossa del pensiero generata da un di-più dell'esperienza non rappresentabile: essere nel mezzo, nelle immagini, induce a cercare qualcosa di stabile guardandosi alle spalle o allungando lo sguardo in avanti. Evitando un rinvio infinito che conferma l'impossibilità per il pensiero di uscire da questa “medietà”, si può provare a sperimentare una sorta di sospensione di ogni impiego determinato delle immagini in direzione di un orizzonte/mondo, che, dilatando la prospettiva e portando oltre l'esperienza ordinaria, attinge questa indicibile, eppure inelud-

<sup>2</sup> Aristotele, *De Anima*, 431a 20.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica* (1965), in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi Edizioni, 2012, pp. 5-18. Sull'argomento si veda P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

ibile, tendenza dell'animo umano persistente per quanto improduttiva. Tutto questo si dà anche se “la [sua] essenza peculiare è la mancanza di senso”. Lo straordinario è che un mondo vi sia e che vi sia linguaggio nonostante la mancanza di ogni possibile proposizione in grado di spiegare o costruire un senso. La meraviglia per il fatto stesso che il mondo sia senza che se ne possa dare spiegazione e che vi sia testimonianza nel linguaggio indica un al di là esperibile, in qualche modo residuale, nel sentimento del limite che evoca il bisogno di sentirsi in esso al sicuro, a casa propria<sup>4</sup>. E che l'uomo in qualche modo si muova strategicamente tra l'esperienza del mondo e la constatazione che il mondo sia indipendentemente e nonostante lui accompagna la sua avventura nel mondo. Là dove non è dato conoscerlo, il darsi del mondo nel linguaggio porta ad emergenza il peso specifico che l'immagine/mondo ha nell'esperienza del mondo dell'uomo e nella familiarità che l'uomo ha con il mondo.

Secondo Wittgenstein, dunque, la riflessione sull'etica non va oltre la ricerca umana di un assoluto, confermando e non risolvendo il limite invalicabile, e per questo inaggrabile, che la ispira e la trattiene nell'interrogazione. La meraviglia stessa dinanzi al miracolo a cui conduce la domanda etica, avverte che “se un uomo potesse scrivere un libro di etica, questo libro distruggerebbe, con un'esplosione, tutti gli altri libri del mondo”<sup>5</sup>. Immagine e idea del mondo, allora, intessono la trama e rinviano insieme oltre ogni discorso, legando, senza che se ne possa dare espressione, il sentimento di sé all'essere-in-comune nel e attraverso il linguaggio sullo sfondo di un mondo: l'orizzonte che sostiene la ricerca del senso ultimo della vita<sup>6</sup>. Mondo non ha dunque corrispondenza con un oggetto o con un insieme di oggetti, non indica quanto è ancora solo da scoprire, è piuttosto un'idea regolativa che trova una rappresentazione sia pure approssimativa in mappe, carte, sfere che per il limite dell'esperienza e del linguaggio stesso contengono sempre troppo o troppo poco rispetto all'esplorabile e al conoscibile<sup>7</sup>. Una curva visiva e un punto d'insistenza a cui ciascuna rappresentazione allude, ma non rende oggettivamente percepibile nonostante persista nel linguaggio. Non esiste immagine del mondo senza l'uomo, né tanto meno l'uomo fuori dal mondo nonostante gli sforzi della conoscenza e del pensiero di giungere ad un assoluto: mondo è un orizzonte, un tutto in-

4 Cfr. P. Virno, *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Roma, Manifestolibri, 1994.

5 L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit., p. 11.

6 *Ibidem*, p. 18.

7 Cfr. L. Borges, *Del rigore nella scienza* in *L'Artefice*, Milano, Rizzoli, 1963. Sulla narrazione del mondo si veda anche P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale* (2005), a cura di G. Bonaiuti, Roma, Meltemi, 2006, in particolare pp. 56ss.

apparente – secondo l'espressione di Hölderlin – che accoglie e confina fin quando e nella forma in cui orienta, sottende i discorsi, gli scambi linguistici, in quanto portatore del bisogno umano di sentirsi familiare a questo tutto, combinando la meraviglia per il fatto che ci sia mondo con la domanda sul senso della vita<sup>8</sup>.

La riflessione di Wittgenstein permette di esplorare l'immagine/idea-mondo a partire dalle ricadute di senso che essa ha sull'essere nel mondo, sull'essere con altri nel mondo, per verificare alla fine le aperture prodotte dall'immagine/idea – presupposta e non spiegabile – per il vivente dotato di linguaggio. Nella parola/mondo si mette in gioco la comune e irrepresentabile esperienza di quanto Wittgenstein chiama miracoloso<sup>9</sup>, da cui si genera un legame che attinge il suo senso nel limite del soggettivo per quel sentimento di meraviglia dinanzi a qualcosa di inspiegabile e indeducibile che lo inquieta: che vi sia un mondo come materia che ci precede e che sia detto nel linguaggio, genera la domanda per eccellenza sul senso ultimo della vita. Che il mondo si dia nel linguaggio mette in luce il debito di assoluto di quanto si dice portando alla luce il significante indicibile: che vi sia familiarità con quel mondo dato.

Quando il termine mondo, invece, è inflazionato, ridotto a cosa tra cose, assunto nella figura di globo, spazio percorribile e rappresentabile, scomponibile e utilizzabile, si pre-sume di mettere a tacere nel rigore della teoria la meraviglia, il miracolo che alimenta la riflessione etica. Nell'illusione di un oltrepassamento del limite prospettico, il mondo perde invece progressivamente il valore di orizzonte per acquisire quello di scena disponibile e a portata di mano lasciando sullo sfondo, quasi disattivando, il bisogno di sicurezza che il sentimento di un'ulteriorità suscita nel momento stesso in cui il mondo si dà per l'uomo. Wittgenstein invita ad operare un atto di rinuncia verso un'immediata adesione all'immagine a portata di mano, ma non familiare, per attingerne lo sfondo nel bisogno di sentirsi a casa propria che interpreta l'intervallo tra il bisogno e la risposta assumendo la medietà unica delle immagini e delle parole come limite impraticabile senza o fuori dal linguaggio e dalle immagini.

<sup>8</sup> In una delle cosiddette "poesie della torre", *La contentezza*, che Hölderlin scrive in condizioni di sofferenza psichica ospitato in casa Zimmer parla di una compiutezza che si coglie solo nel placarsi delle ansie, nella "vita come si dà al sentire" (Hölderlin, *La contentezza* (1921), in Id., *Poesie della torre*, a cura di M. Schneider, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 83-85).

<sup>9</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit.

Hadot riconosce proprio alla filosofia il compito di orientare nel mondo allargando lo sguardo dell'esperienza ordinaria e della scienza<sup>10</sup>. Ne *Il velo di Iside* sostiene poi che la tradizione occidentale ha progressivamente lasciato sullo sfondo l'inestricabile nesso tra uomo/uomini e mondo presumendo una superiorità dell'uomo, costruendo un'esteriorità dell'uomo al mondo in quanto natura, astraendo dalla sua condizione materiale di vivente tra viventi<sup>11</sup>. Sollevare il velo di Iside è stata la posta in gioco nella sfida estrema dell'uomo che ha comportato la rimozione del bisogno di sentirsi a casa propria nel mondo in nome di un potere sul mondo. Nell'assolutizzazione antropocentrica della ragione strumentale si è sdoganata la meraviglia per il miracolo del darsi del mondo che si dischiude dinanzi al confine tra senso e non-senso segnato dalla concreta posizione dell'uomo nel mondo. Uscire dal mondo, divenire stranieri nel mondo non ha prodotto una maggiore familiarità, piuttosto un'estraneazione dell'uomo a se stesso. Diversamente da una presa di distanza, senza la quale non sarebbe un soggetto e il suo limite rispetto alla trascendenza del mondo, l'esilio ha solo rimosso senza trovare rimedi al sentimento di fragilità che fa da sfondo alla vita comune. Oltrepassare il limite ha determinato una sorta d'insularizzazione dell'umano, lasciando intatta la condizione di vivente tra viventi. Pre-sumendo di sollevare il velo di Iside l'antropocentrismo ha solo reso insensata la domanda sul senso ultimo della vita, interpretando l'interrogativo come difetto di conoscenza, la "medietà unica" come emancipazione dal legame con la terra<sup>12</sup>.

2. Una questione ineludibile quella del mondo come, ancor prima di Wittgenstein, Kant sottolinea in riferimento alla funzione della ragione come bussola, che senza produrre conoscenza, spingendo anzi oltre i limiti della conoscenza, orienta nel mondo e nel pensiero nell'esercizio della libertà. Esiste per Kant "il *diritto* del *bisogno* della ragione, come un motivo soggettivo di presupporre e di ipotizzare qualcosa che essa non può pretendere di sapere in virtù di motivi oggettivi", spingendosi a pensare a qualcosa di sovrasensibile "come idoneo all'uso empirico della nostra ragione"<sup>13</sup>. Pensare senza poter rappresentare il sovrasensibile rinunciando ad un'insidiosa quanto im-

10 Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), ed. ampliata a cura di A. I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005, pp. 179ss.

11 Cfr. P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura* (2004), Torino, Einaudi, 2006, in particolare pp. 5-12 e 245ss.

12 Cfr. H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (1981), a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1984, in particolare pp. 157ss.

13 I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), in Id., *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Genova, Marietti, 1990, p. 7.

produttiva curiosità significa per l'uomo rispettare il limite riconoscendo tuttavia in pieno il diritto del bisogno della ragione nel "suo" esercizio di libertà. Un altrimenti dal meramente naturale che non intacca la prescrizione della legge morale, ma ne esplicita la condizione di tollerabilità per la fragilità umana: che l'esistenza del mondo sia ascrivibile a un'intelligenza che ne garantisca il senso, nonostante rimanga inaccessibile alla mente umana. Un'esperienza priva di approdi e sempre incompiuta, che segna il confine del soggettivo, improduttiva eppure ineludibile che porta allo scoperto l'interrogativo urgente sul senso ultimo della vita umana.

Nel rispetto del "diritto del bisogno della ragione" la filosofia critica individua la possibilità di un universale soggettivo nel giudizio estetico. Questo, "come effetto del libero gioco delle nostre facoltà", obbedisce ad un principio soggettivo, non esterno, al sentimento piuttosto che all'intelligenza, pur determinando universalmente "ciò che piace e non piace" nel suo essere comunicabile "a "tutti gli altri"<sup>14</sup>. Da questo punto di vista l'universale procede dal senso comune in quanto gusto, condizione di un giudizio in cui convergono sentimento, intelletto e ragione. Qualcosa che non astrae dalla concreta percezione del mondo, non si allontana dal particolare sentimento del piacere o del dispiacere ma si radica nel vissuto dell'essere-nel-mondo con altri. Un sentire che non divide, ma chiama in causa un orizzonte più ampio di quanto è a portata di mano e per questo mantiene sullo sfondo la compresenza di altri: una "medietà" in cui sempre si dà ogni sentimento di piacere o dispiacere, di assimilazione o di rifiuto<sup>15</sup>.

La questione messa al centro da Kant non investe soltanto la possibilità di legittimare il giudizio estetico altrimenti dai giudizi determinanti, ma anche il fatto che vi sia un universale in grado di tenere insieme e in armonia sentimento, intelletto e ragione, o meglio la possibilità di un universale nell'equilibrio della facoltà dell'uomo segnato dall'ambiguo essere insieme natura intellegibile e sensibile. Questa ambiguità acquietata nella contemplazione del bello mette in gioco la tensione soggettiva ad un fine che ancora una volta non ha altra radice che il bisogno metafisico della ragione. Nel giudizio teleologico emerge l'eccedenza della ragione non solo rispetto al lavoro dell'intelletto, ma anche rispetto alla contemplazione del bello in cui il libero gioco delle facoltà ha ridato forza alla proiezione del soggettivo sull'oggettivo,

14 Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio* (1790), 2 voll., a cura di L. Amoroso, Milano, BUR, 2007, pp. 183-191.

15 Sul passaggio dal movimento di individuazione autoreferenziale all'assunzione dell'universo simbolico insiste Sigmund Freud nel saggio su *La negazione* (cfr. Freud, *La negazione* (1925), in Id., *La negazione e altri scritti teorici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981, pp. 64-69).

al bisogno di sentirsi a casa propria in quel mondo disponibile all'azione umana. L'equilibrio tra intelletto, sentimento e ragione dipendente dal sentimento del piacere e del dispiacere non divide o allontana, ma come nella reciproca compensazione tra capacità di astrazione o messa a distanza e fedeltà alla condizione materiale di vivente, permette di guardare nel proprio limite la necessaria presenza dell'altro e nella singola prospettiva lo spettro di altre prospettive. Tutto questo permette e insieme richiede la comunicazione, il sentirsi all'interno di un universo simbolico. Una dimensione certo soggettiva e non oggettiva, circoscritta al vivente che vive interrogandosi e si interroga interpretando il mondo<sup>16</sup>. Non si dà equilibrio senza comunicazione, non si dà comunicazione senza armonia tra le varie facoltà umane nel dialogo con altri: un eccesso di sentimento intralocerebbe la disposizione analitica dell'intelletto allo stesso modo che un eccesso di intelletto limiterebbe la possibilità di dar figura a quanto non semplicemente piace, ma piace universalmente. In fin dei conti il limite soggettivo stesso dà ragione di un senso comune che ha bisogno di essere rivitalizzato e messo alla prova, in quanto criticamente distante dall'abitudine o dall'opinione corrente. Un'opera in fieri che traccia il profilo di un'educazione del genere umano senza garantirne se non idealmente una convergenza. Una forma di dialogo possibile solo sulla base di un desiderio di confrontarsi, di comparare la diversità dei linguaggi nella medesima tensione all'espressione e nel riconoscimento del senso di ogni espressione. Il configurarsi di una *Bildung* che assicura una proiezione in avanti e un raggio più ampio riscattando l'enigma insolubile della storicità dell'esistenza umana. Il senso comune, infatti, non fornisce risposte, ma modera i due poli attraverso i quali si gioca l'essere al mondo dell'uomo tra immanenza e trascendenza, tra finitezza e pensiero. Non è un presupposto, ma la cornice al cui interno poter conoscere e dover essere, punto di convergenza di curiosità e bisogno di orientamento in cui gli individui si rispecchiano e si riconoscono reciprocamente. Esso, infatti, non si regge sull'abitudine, non pretende l'oggettività nel senso dell'adeguamento o della certezza, ma guida l'uomo a familiarizzare con se stesso e con il mondo secondo la misura dell'esperienza di un essere in comune.

In questa riflessione kantiana Hannah Arendt individua la cornice per ripensare la relazione tra vita e mente sacrificata nel monologo delle norme e nella perdita del vincolo ineludibile tra condizione umana e azione<sup>17</sup>. Con un lavoro di decostruzione non privo di tentazioni nostalgiche Hannah Arendt

16 Cfr. C. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Milano, Vita e pensiero, 2004.

17 Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* (1978), a cura di Al Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1987, in particolare pp. 83-312.

mette a fuoco il determinarsi delle vicende di questo vivente eccentrico ineludibilmente vincolato alla dimensione interpersonale e in questo e per questo dotato di linguaggio. Nella direzione interpretativa di Hannah Arendt il senso comune interroga e apre la relazione tra gli individui, nella misura in cui chiama in causa ciascuno nella pienezza del sentire, del conoscere e pensare in uno spazio interpersonale. La vita della mente ha il suo principale alimento nell'intersoggettività come dimensione dinamica e plastica. Se non si offrono occasioni di espressione e di comunicazione delle differenze in uno spazio agonale, viene meno l'interesse e il piacere per l'essere-in-comune, o meglio l'inter-esse stesso dell'uomo alla vita. L'essere sempre insieme di mondo e linguaggio traccia i confini per la dimora di questo vivente che sperimenta la trascendenza del mondo nella scansione tra interno ed esterno e il bisogno di sentirsi al sicuro per nuove esplorazioni, tollerabile solo grazie al bilanciamento tra la verticalità della proiezione in avanti (verso esterno e verso l'oltre) e l'orizzontalità del con-essere come co-abitare<sup>18</sup>. Nel vivente originariamente eccentrico rispetto ad ogni ambiente, solo la condizione di "senza patria" costituisce la minaccia per la forma umana della vita<sup>19</sup>.

3. In questo orizzonte allora il soggettivo non si oppone all'oggettivo, ma richiama la sfumatura e la valenza metaforica delle sue costruzioni, attraverso cui la filosofia può trovare la parola liberatrice per altre forme o l'approccio a differenti forme di vita solo nella misura in cui si chiede di cosa si parla quando si parla di mondo, in che modo l'immagine esclude o inquieta mancando di un senso o di una costellazione di senso nel caso in cui non crei scambio linguistico, non orienti nel mondo. Né Kant, né Wittgenstein o Hadot invocano qualcosa di più profondo, ma rinviano a qualcosa di più ampio, ad uno spazio etico che include idealmente il mondo e il linguaggio che accoglie ed espone l'uomo<sup>20</sup>. L'uso stesso delle immagini nel linguaggio sposta, dal proprio alla relazione, dall'esperienza ordinaria, senza destituirne di senso, alla riflessione

18 Cfr. L. Binswanger, *Funzione di vita e storia della vita interiore* (1928), in Id., *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giancanelli, Milano, Feltrinelli, 1970, pp. 42-66.

19 Sulla condizione dei "senza patria" privati di umanità in quanto privati della condizione del con-essere dell'umano, cfr. H. Arendt, *La lingua materna* (1976), in Id., *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Mimesis, 2005, pp. 23-56.

20 Cfr. H. Blumenberg, *Pensosità (Nachdenklichkeit). Discorso di ringraziamento per il premio di prosa Sigmund Freud* (1980), Reggio Emilia, Elitropia Edizioni, 1981, p. 17: "La filosofia rappresenta solo un risultato più generale in ogni cultura: quello della insopprimibilità dei suoi bisogni e problemi elementari attraverso il suo ipotetico superamento. Cultura è anche rispetto dei problemi cui non possiamo dare risposta e che ci fanno riflettere e ci lasciano pensosi".

etica, interrogando in vista della familiarizzazione questa “medietà” di immagini e concetti attraverso cui il mondo si dà: un esercizio spirituale come ricerca di un senso assoluto nel limite del soggettivo. Un ossimoro da cui prende corpo la forma umana della vita quasi inconsapevolmente e in modo irriflesso per declinarsi poi nella conoscenza, nella prassi senza annullare questa condizione di dipendenza, di intreccio.

Non si tratta di oltrepassare o destituire di senso il linguaggio ordinario in nome di qualcosa di più vero, ma di recuperarne l'aderenza alla concretezza dei vissuti, decostruendo la pretesa dell'astrazione e della generalizzazione, senza rinunciare all'intelligenza, con attenzione alla risonanza di quella che si potrebbe chiamare una “psicopatologia della vita quotidiana” come spia di uno sfondo opaco che segna il confine tra significante e significato<sup>21</sup>. Sarebbe illusorio pensare di sciogliere il senso facendo appello al potere normativo dei concetti rispetto all'esperienza ordinaria. Non esiste un privato più autentico o un sentimento più genuino, ma solo l'ineludibile “medietà” che dando forma rinvia sempre ad un prima e ad un dopo, ad un'origine e a una fine rimarcando la finitezza umana, ma in primo luogo l'impossibilità di tirarsi fuori da questo intervallo<sup>22</sup>.

L'esercizio filosofico non allontana, cerca soltanto una prospettiva più ampia senza perdere di vista la “sua” questione, proprio per questo ha bisogno di immaginazione per scompaginare il dato, per sollevarsi senza estraniarsi, trovando la parola liberatrice di un altrimenti, di un senso non oggettivabile, eppure presente se solo ci si distacca da quanto rimane a portata di mano, re-iterabile e riproducibile.

L'ordinario stesso è espressione di quell'immagine, l'immagine nella sua consistenza è il risultato di una condivisione, in quanto il linguaggio nell'infinita gamma delle sue *performance* è tenuto in vita o mortificato dai soggetti parlanti e dai modi concreti della relazione. In questo senso il comune e il sentimento che se ne ha non richiede rinuncia all'intelligenza, ma un esercizio critico dell'intelligenza su quanto si assume come comune, sui modi del

21 In senso lato corrisponde a quanto Freud ritrova in molti casi di dimenticanza, di lapsus come sintomi di un fondo psichico che trova espressione nonostante il filtro della coscienza. (Cfr. S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori* (1901), Milano, BUR, 1995, p. 324). Scrive Freud a conclusione: “Il carattere comune sia ai casi più lievi, sia a quelli più gravi, di cui partecipano anche gli atti mancati e casuali, consiste però nella possibilità di ricondurre i fenomeni a un materiale psichico represso in misura non completa, che, respinto dalla coscienza, non è stato tuttavia privato di qualsiasi capacità di esprimersi”.

22 Cfr. R. Bonito Oliva, *La melanconia del distacco*, in R. Diana (a cura di), *Le “borie” vicchiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, “ISPF Lab”, 2015, pp. 243-262.

comune e sul che cosa si mette in comune abitando, dialogando o escludendo in un territorio che è sempre oltre, al di là di quanto si conosce, si possiede o si controlla. L'arte riesce a dar corpo a questa immaginazione e la filosofia a combinarla con l'interrogazione fin quando usa la distanza evitando l'estraneità, avventurandosi nel fondo indicibile avanzando e spingendo verso altro, verso l'Altro<sup>23</sup>. L'esercizio di familiarizzazione non può solo far appello all'ordinario, allo stesso modo che la filosofia e l'arte, in debito con l'ordinario e dentro l'ordinario, ne individuano l'orizzonte più ampio, o meglio solo al suo interno possono rintracciare i punti di sutura e di frammentazione. In fin dei conti filosofia e arte non trovano una via d'uscita dalla "medietà", ma recuperano lo sfondo, mettono in gioco nell'immagine/idea di mondo, la condizione della forma umana della vita.

Allargare lo sguardo per riposizionarsi sulla terra, sottrarre qualcosa alla compattezza della realtà come fa l'arte, per piegare lo spettacolo del mondo messo in scena per assopire le menti, significa riattivare la funzione interpretativa della forma umana della vita. Non si tratta di portare il reale sulla scena, di scoprire un'impossibile autenticità, ma di attivare un esercizio di sospensione sulla varietà di sollecitazioni omologanti e disciplinanti in direzione di un'appropriazione e di una presa in carico dell'esperienza. In questa operazione solo l'immaginazione apre un altrimenti da quel che è dato, libera l'azione creativa, la sperimentazione del senso del comune nel dialogo tra differenze all'interno del poter essere umani in-comune. L'espropriazione dell'immaginazione sacrifica il livello ordinario di rapporto con il mondo, quella elementare azione di messa a punto del mondo prima di ogni passaggio al sapere, quell'immagine del tutto che sostiene i primi passi nel mondo. L'immaginazione lavora tra pieno e vuoto, compensa lo scarto tra comune e proprio lasciando emergere il senso della connessione che mantiene in vita un sentimento in-comune lasciando spazio alla differenza. L'arte registra questo vincolo tra vita e realtà anche nel momento in cui mette in scena un "mondo senza uomo", segnala il progressivo spegnersi dell'azione creativa per il venir meno dell'idea/immagine di un mondo comune. In questo orizzonte disumanizzazione e derealizzazione, "uomo senza mondo" e "mondo senza uomo" sono le due facce di una stessa medaglia che riattiva l'interrogativo etico.

In questo senso quando "mondo" si presenta come spazio disponibile perdendo il profilo ideale dell'orizzonte per farsi spazio di attraversamento e

<sup>23</sup> Su questo legame tra immaginazione e vita morale, cfr. C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, a cura di P. Donatelli, Roma, Carocci, 2006, in part. pp. 175-196. Si veda anche l'*Introduzione* premessa al testo da P. Donatelli in cui la presentazione specifica del volume si arricchisce di una originale riflessione sui temi dell'etica nel dibattito contemporaneo.

appropriazione ne va dell'essere in comune dell'uomo con il mondo, dell'uomo con l'altro uomo, in definitiva dell'uomo con se stesso, nel determinarsi di un'astrazione da e di un'alienazione della condizione umana. Tanto perfezionare la "visione" quanto adeguarsi a quanto "si dice" sul mondo riduce il mondo a rappresentazione, radicalizzando l'estraneità, il disconoscimento della resistenza della realtà a ogni possibile assimilazione al pensiero. Restare nel limite dell'umano comporta invece l'arretramento a quel soggettivo messo in gioco in ogni immagine sospesa tra l'opacità della metafora e la pratica della comunicazione. Pensare per immagini non scioglie o risolve la scomoda "medietà" tra uomo e mondo, non crea lo strumento per un passaggio diretto, nella misura in cui uomo da una parte e mondo dall'altro raccolgono, agevolando passaggi, azioni e resistenze, aperture e inflessioni: forme di vita plurali e consonanti o dissonanti che non si darebbero senza la proiezione verso un altrove dal semplicemente contiguo (*Um-Welt*) e un altrimenti da quanto è a portata di mano. L'intreccio tra forme di vita e linguaggio, tra sfondo ed espressione recupera l'asimmetria tra vita e forma attraverso l'itinerario tortuoso della memoria ad un tempo arbitraria e intermittente, luogo di sedimentazione di pieghe che in-finitamente si svolgono e si avvolgono nell'occorrenza dell'incontro, della meraviglia o della delusione e dello scacco. Una profondità che non si fa sostanza, fondamento o essenza in via di disvelamento, sarebbe forse più giusto chiamarla complessità indisponibile a spiegazioni e generalizzazioni in quanto segnata e attraversata da frammenti, residui, rimossi in continuo riposizionamento: sfondo essa stessa o immagine rovesciata di se-dicenti soggetti della comune scena del mondo.

Per questa difficoltà non serve la mitica figura del ritorno, di una riflessione che alla fine fa appello ancora una volta al soggetto o al soggettivo come isola e riserva<sup>24</sup>. Un ferma-immagine che non aiuta a sciogliere l'allotropo<sup>25</sup> che sempre l'uomo è, in quanto declinazione ogni volta differente della relazione tra passione e ragione, tra Io e Altro, tra conoscenza e pensiero. La polarizzazione tra questi poli mette in gioco ancora e sempre una via d'uscita a senso unico lasciando da parte la dipendenza reciproca di soggettivo e oggettivo, di individuale e comune, di interno ed esterno, alla fine di privato e pubblico. Tutto questo ha solo contribuito a costruire gerarchie e strumenti allo scopo di sem-

24 Su questo tema del mare aperto e dell'approdo, della posizione di spettatore cfr. H. Blumenberg, *Naufregio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza* (1979), Bologna, Il Mulino, 1985.

25 Termine utilizzato da Michel Foucault nell'*Introduzione* alla traduzione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant (M. Foucault, *Introduzione a I. Kant, Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, Torino, Einaudi, 2010).

plificare la complessità dell'esistenza nell'orizzonte mondo e nel contesto intersoggettivo, espressa nella "medietà" delle immagini e del linguaggio.

Da questo punto di vista niente del limite dell'umano è stato modificato nei tentativi di sistematizzazione o di funzionalizzazione in vista della risposta alla domanda sul senso ultimo della vita. Parole come origine, salvezza, ritorno, esonero da un lato, e codici, mappe, bussole dall'altro, ricondotte allo sfondo significante da cui emergono, rinviano al bisogno di assicurazione, alla ricerca di un approdo definitivo di viventi desideranti e intelligenti, di corpi bisognosi di altri corpi e riflessi di altri desideri. La linea dell'orizzonte, mobile ed elastica, abbraccia senza chiudere queste tensioni reciproche restituendo loro la cornice di una condizione comune che lascia immaginare un altrove e un altrimenti: richiede e consente un esercizio di attraversamento e d'immaginazione, una sperimentazione e una capacità di vedere in altro modo, che chiamano in causa come parti di un unico tutto il soggettivo e il comune, il sentire e il sentire insieme, nella consapevolezza di essere sempre in cammino, di poter avanzare solo per tentativi e comparando prospettive diverse, nella misura in cui alle spalle e davanti si ripresenta un inspiegabile<sup>26</sup>.

4. Misurare e prendere possesso del mondo attraverso immagini e parole, allora, trasforma l'angoscia dinanzi allo smisurato che coglie l'uomo. Il lavoro sul mondo di soggetti investiti da un'ansia di prestazione avvia quell'infinito cammino che indica una direzione, senza placare la domanda più urgente e remota sul senso della vita. Nel testo *Il riso della donna tracia* Blumenberg rilegge questa condizione attraverso un vecchio mito. La narrazione che mette a confronto la ricerca della verità del filosofo proiettato verso le stelle e il buon senso della sua servetta concentrata sul terreno su cui poggia i piedi. Guardare le stelle come il filosofo deriso dalla servetta di Tracia non fa cadere il velo del mistero, fissare gli occhi al cielo non smuove il fondo e non guarisce l'ansia, tanto che il filosofo stesso rischia di cadere proprio nel fondo del pozzo<sup>27</sup>. Tanto il filosofo che guarda le stelle che la servetta di Tracia che lo deride (assolutamente estranea in quanto donna, barbara, proveniente da una regione primitiva) sono figure di un racconto mitico che narra del bisogno di trovare il senso ultimo della vita: guardare le stelle o guardare dove si poggiano i piedi per non cadere nel pozzo sono due modi di mettersi al sicuro dal rischio

<sup>26</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Torino, Einaudi Torino, § 6.522.

<sup>27</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria* (1987), Bologna, Il Mulino, 1988.

dell'imprevisto<sup>28</sup>. Il buon senso della servetta la aiuta a mantenersi in vita, la ricerca spinge il filosofo oltre la mera vita, verso l'orizzonte più ampio, anche se meno nitido, del senso ultimo. Il mito riportato in molti luoghi della filosofia logocentrica ritualizza questa scansione tra vita ordinaria e filosofia.

Se lo sguardo del filosofo prova a trovare nelle stelle risposte all'inquietudine della contingenza, spostandosi in alto, trascendendo l'ovvietà del mondo, il buon senso della servetta preferisce tenersi con i piedi per terra, per non rischiare di avventurarsi nell'ignoto. Vivere è altrettanto essenziale ad entrambi, il senso ultimo della vita è oggetto di un bisogno in qualche modo in-sensato che prende corpo solo nella misura in cui si configurano spazi per l'esercizio della libertà. Gettati e naufraghi nonostante gli sforzi di dominio, di fuga, maschi e femmine, filosofi e servette sono consegnati al loro corpo, al loro sentire. Tanto nella naturalizzazione quanto nella radicalizzazione del valore salvifico delle configurazioni culturali rispetto al limite della natura, coercizione delle norme e persuasione dei discorsi convergono nella messa tra parentesi dell'interrogativo sul senso ultimo della vita.

Quando la riflessione etica si concentra sulla costruzione di codici, norme, perde la sua specifica sfumatura di interrogazione, esercizio di libertà per appiattirsi su un piano giuridico, politico che dissuade dalla problematizzazione e produce un'acritica assuefazione. Persino l'abuso del termine etica in forme di aggettivazione come bioetica, etica del mercato, non segnala una maggiore coscienza critica, piuttosto tende a prevenire e dirigere le ricadute sulla vita umana di scelte prima inimmaginabili e oggi rese possibili dalla tecnologia sulla nascita e la morte, sulle scelte sessuali e sulle relazioni interpersonali.

Non è semplice districarsi e non è facile nascondere un disagio per questa sorta di pragmatica penetrata nel comune modo di pensare e di sentire in cui ne va della pluralità e originalità dell'umano. È necessario forse scegliere una via problematica, una sperimentazione o un esercizio critico su questi modi del "comune" per guadagnare l'orizzonte tra le stelle del filosofo e il riso della servetta. Non si tratta di cercare qualcosa di più o meno vero, ma di recuperare prospettive che si aprono sul mondo muovendo dai sintomi di un'estraneazione presenti tanto nel conformismo quanto nella ribellione. L'interrogazione etica può ripristinare una cura di sé non terapeutica, piuttosto formativa di una relazione che risponde alla vicinanza, alla dipendenza reciproca tra sé e l'altro attraverso la riscoperta del linguaggio ordinario per rintracciare i sintomi di un'opacità persistente nonostante la pervasività di una

28 Dopo qualche anno Hans Blumenberg inserisce questa tensione alla sicurezza e alla stabilità in una riflessione antropologica (cfr. H. Blumenberg, *L'ansia si specchia sul fondo* (1989), Bologna, Il Mulino, 2005).

violenza simbolica<sup>29</sup>. Secondo l'indicazione di Blumenberg potrebbe essere utile mettere a fuoco l'intervallo tra il chiaro/scuro del mito e l'ostentata trasparenza delle norme e dei concetti per recuperare lo spettro di tensioni nei vissuti della contingenza e dell'incertezza che parla con la voce del soggettivo. Ripartire dal soggettivo per assumerne il limite riattiva il balbettio infantile che nell'espressione di sé dà voce al bisogno dell'ascolto dell'altro. Non si tratta ancora una volta di cercare il fondo, ma di provare a guardare con altri occhi e di sperimentare altri discorsi, di sentire l'essere inerme e bisognoso mantenendo l'attenzione sul concreto e fragile essere corporeo. Un esercizio per riattivare i sensi nella disposizione all'ascolto, compensando con l'immaginazione le distanze e le differenze. In questo senso si tratterà di attingere la pervasività delle stratificazioni culturali decostruendo le facili certezze andando in direzione dell'Altro che è in noi, fantasma o compagno/a, prossimo e insieme sfuggente<sup>30</sup>. In questo senso la filosofia come dice Laugier potrebbe provare a "rimembrare", a portare alla luce ciò che è stato lasciato da parte, travisato di senso nella dimensione antropologica (corpo, fragilità, amore) e in quella narrativa (scrittura, dialogo, reinvenzione del comune)<sup>31</sup>.

5. Da una prospettiva "estetica" si rende praticabile una diversa riflessione etica, che, rinunciando ad ogni intento fondativo o normativo, recuperi le costellazioni al cui interno si affaccia la domanda sul senso ultimo della vita. In ogni forma artistica l'insieme procede dalla sottrazione più che dalla piena corrispondenza allo spettacolo del mondo: dalla prospettiva originale si apre un varco in cui immagini e narrazioni restituiscono l'inter-esse dell'esistenza al mondo, rinunciando alla pretesa di oggettività. Volti e personaggi rimangono

29 Di beni simbolici e di una violenza simbolica costruita in maniera paradigmatica nel dominio maschile, ma leggibile in ogni forma di emarginazione sociale parla Pierre Bourdieu (cfr. Id., *Il dominio maschile* (1998), Feltrinelli Milano 2015 (4a ed.)) che sottolinea come incorporazioni di forme di esclusioni determinino forme di soggettivazioni solidali con il sistema di dominio. Tralasciando lo specifico argomento della subordinazione del femminile, concentrandosi in modo più ampio sulle forme di assoggettamento generate dalla spersonalizzazione si veda J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), a cura di F. Rahola, Milano, Feltrinelli, 2006.

30 In un testo in cui prende distanza da Heidegger, Emmanuel Levinas scrive: "La relazione con l'avvenire, la presenza dell'avvenire nel presente sembra ancora realizzarsi nel faccia a faccia con altri [*autrui*]. La situazione del faccia a faccia sarebbe la realizzazione stessa del tempo; lo sconfinamento del presente nell'avvenire non fa parte del modo d'essere di un soggetto solo, ma è la relazione intersoggettiva. La condizione del tempo sta nel rapporto tra esseri umani o nella storia" (cfr. E. Levinas, *Il tempo e l'altro* (1948), a cura di F. P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1997, p. 44).

31 Cfr. S. Laugier, *Etica e politica dell'ordinario*, Milano, LED, 2015, p. 7-16, in cui la proposta teorica tematizzata nell'Introduzione come "etica e politica dell'ordinario" si articola nei saggi nel confronto critico con i temi etici del femminismo e dell'etica della vita ordinaria.

inscindibili dalle storie da cui prendono corpo e tuttavia conservano l'impronta comune della vita umana. Diversamente dalla spettacolarizzazione invasiva della dimensione pubblica, della mitologia del potere e della decisione, danno figura a vissuti particolari da cui avanza l'interrogativo su quanto vicende e figure portano allo scoperto al di là del limite del particolare: la declinazione della vita in "una vita"<sup>32</sup>. Un sentire comune che, pur sottraendo all'autore la "sua" opera, le conferisce il valore universale di una meditazione che rimane radicata nel sentire simpateticamente oltre i contesti temporali e spaziali. Un senso comune più vicino alla vita ordinaria che alle rarefazioni della scienza e dell'ordine sistematico.

Lo stesso sentimento di piacere come quello di dispiacere potrebbero anche trovare una forma di appagamento nella stabilizzazione dell'abitudine e dell'adattamento, inibendo la forza espansiva e innovativa della forma umana. Un adattamento e un ridimensionamento a tutto quanto è a portata di mano e negoziabile che taglia fuori la dimensione del futuro e dell'ulteriorità riducendo l'essere-con-altri ad un'abitudine spersonalizzante. In questo modo la *Bildung* stessa darebbe figura all'unica tendenza omeostatica di questo organismo eccentrico, spegnendone la risorsa della pluralità e dell'originalità. Presumendo la risoluzione del duplice bisogno umano di verità e di assoluto, si fraintende il significato della finitezza dell'uomo mettendo a punto una strategia di chiusura piuttosto che un'esplorazione delle risorse dell'umano.

Su questa strada il soggetto stesso ricercato e inseguito come la forma umana più alta ha ridotto l'individuo, i corpi, l'immaginazione a scheletri senza vita. L'abitudine più della familiarizzazione con il soggetto ha determinato la quiescenza del pensiero nel silenzio di tutto quello che di resistente, problematico, complesso si è celato, senza diventare invisibile, solo addomesticato nel disciplinamento del sentimento di piacere e dispiacere. Non più il giudizio che nell'equilibrio di facoltà tien conto della pluralità e della fragilità umana, ma la legge che omologa e comanda con metodo in vista di un'uguaglianza in cui al riconoscimento si è sostituito il rispecchiamento, il modello al confronto con l'altro, la cultura e la domesticazione al dialogo e all'espressione. Si è proceduto a disciplinare, come dice Freud, per un uomo migliore o per un mondo migliore, là dove il peggio era sempre quello lasciato alle spalle, assunto come rischio e pericolo per un uomo chiamato a una nuova nascita, che doveva esorcizzare il suo essere bisognoso e fragile.

32 Cfr. E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (1933), Torino, Einaudi, 2004, p. 137.

6. L'assolutizzazione dell'esperienza elementare della resistenza del mondo al "senza misura" del desiderio nella narrazione di un'evoluzione come salutare disciplinamento dell'uomo costituisce lo sfondo dei processi di soggettivazione. Un processo di interiorizzazione e di espressione dell'essere in-comune nella cifra della libertà. Sullo sfondo dell'ineludibile interrogativo sul senso ultimo della vita Hegel va al cuore dell'intreccio tra etica e politica come dimensioni del sentirsi familiare dell'uomo al mondo. In questo terreno il fondo indicibile che sostiene il mito nelle sue infinite letture disegna il profilo della realtà umana. Una delle pagine più celebri della nostra tradizione è la lotta servo/padrone in cui lo scontro tra due desideri assolutizzanti si risolve nella conservazione della vita nella messa a distanza della morte, nella divisione dei compiti tra il corpo del servo piegato nel lavoro in attesa della futura emancipazione e la mente del padrone destinato a soccombere in una sovranità del godimento dispendioso. Si è tradotto il mito in origine e l'origine nel germe del migliore dei mondi possibili. Un passaggio al simbolico che ha comportato una messa a distanza della morte e una sublimazione dei corpi che la coscienza, inizialmente infelice, incorpora nelle forme della cultura. Una cultura che contro la natura offre strategie contro l'infelicità della coscienza, consola dell'impossibilità di una piena coincidenza tra il mondo presente e quello coltivato nella saggezza melanconica della meditazione stoica. Una cultura delle forme, spiritosa e insieme tragica esposta nelle sue configurazioni al dissolversi storico per l'impossibilità di sciogliere i limiti della prospettiva storica e destinata a durare solo come banco di prova del cammino verso il sapere. Il residuo del soggettivo tuttavia permane e permane fino alla resa ultima al rassicurante cammino del sapere<sup>33</sup>. Prevale in Hegel la convinzione che la cultura non sia solo una forma di espressione, ma una tecnica in grado di indirizzare ad un fine servendosi di un'immaginazione che crea omologando, dando carne e sangue a un Io/Noi senza residui, ma forse senza bisogno di storia. Le singole figure, nonostante l'intenzione sistematica, restituiscono la densità del rapporto tra individuo e sociale, di appropriazione, estraneazione ed espressione degli universi culturali, ma Hegel focalizza i momenti di crisi, di tragicità dello scollamento tra individuo e sociale, di disfunzionalità dell'universo culturale rispetto al sentirsi familiare del soggetto. Le esemplificazioni prese a prestito dalla letteratura rappresentano la difficoltà per il sapere ad entrare nell'intreccio magmatico tra universi simbolici e singoli. Il filosofo pazientemente aspetta la crisi e lo scacco di eroi estraniati, coglie il mondo nuovo che si prepara attraverso loro e dopo di loro. Là dove si relativizzano i momenti, si

33 Cfr. R. Bonito Oliva, *La criticità della convivenza*, in *Sui presupposti di un nuovo umanesimo. Tra ragione scienza e religione*, a cura di G. Baptist, Milano, Mimesis, 2015, pp. 19-31.

relativizza anche la forza della figura, l'interpretazione della vita cede il passo al sapere della vita<sup>34</sup>.

In questa direzione il senso del comune diventa adeguamento ad un principio in qualche modo esterno, impersonale, indipendente dalla funzione di bilanciamento dell'instabilità, dal sentire il comune come condizione condivisa che intesse la relazione al mondo e il comune sentire come traccia di una condivisa condizione dell'animale che vive interpretando se stesso. In realtà l'itinerario fenomenologico costituisce una prova per il soggettivo e del soggettivo a partire dall'istanza della vita e nell'orizzonte del corso del mondo. Se la filosofia legge la trama, il soggetto ne fa parte in quanto vivente e protagonista, ma mai al di là del tempo.

Su questo limine tanto il determinismo di una genesi, quanto la necessità posta da un tipo qualsiasi di legge o regola possono solo irrigidire la tessitura umbratile del soggettivo: ogni soluzione orienta, aiuta a comprendere ma non assicura della consistenza e della resistenza oggettive affidate all'esperienza, alla relazione, alla comunicazione. La forbice tra sentimento del piacere e del dispiacere e il bisogno di fondamento che spinge su vie rischiose rimane aperta. In questo orizzonte il comune non è punto d'arrivo, né prova risolutiva dell'inquietudine soggettiva, ma luogo della vita stessa del soggetto che vi scopre i limiti immanenti al suo desiderio e la strutturazione relazionale della sua esistenza. È questa la via di un'ermeneutica che non si traduce in un'interpretazione monologica né rispetto al proprio, né rispetto al prossimo, recuperando il terreno del simbolico come strategia condivisa contro la morte<sup>35</sup>, sottomessa al confronto con la pluralità in quanto esposta alla derealizzazione tanto nella tentazione assolutizzante della ragione, quanto nell'isolarsi nella paura della morte.

Il senso comune come abitudine, forma rigida e oscura smorza il senso del comune come responsabilità verso la forma umana della vita, verso il mondo in forme cristallizzate nella pretesa uguaglianza di un'umanità razionale. Da un certo punto di vista tutto quello che entra nella vita ordinaria si è in qualche modo assolutizzato lasciandosi alle spalle il fondo, schermandolo quasi in stereotipi che hanno in qualche modo risolto orizzontalmente le questioni aperte dalla fragilità, dalla scansione tra pubblico e privato, dal pensiero come immaginazione. Recuperare questo sfondo, recuperare individui da procedure

34 Per una lettura "estetica" della Fenomenologia hegeliana si veda G. Garelli, *Lo spirito in figure. Il tema dell'estetico nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2010.

35 Su questo si veda E. De Martino *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 2002

spersonalizzanti richiede uno sforzo di immaginazione più che un semplice recupero, uno scavo più che una semplice messa in scena, un mescolarsi della filosofia con le questioni della vita umana.

Per questo lo stesso ordinario non è una zona franca, ma una zona da esplorare e da portare allo scoperto per farne emergere i fraintendimenti, le ambiguità e la violenza da cui viene investito. Acquisire familiarità con le forme di vita significa mettere alla prova le abitudini di pensiero in direzione di una strategia contro il disagio, la violenza a partire dal basso, preservando il fattore soggettivo da ogni forma di omologazione o di risoluzione precostituita che acquietando uccide la creatività. In questo senso l'etica può mantenersi come dialogo contro il monologo della morale e la tecnica disciplinante del diritto, per dar voce a tutto quanto è divenuto alla fine imprevedibile e dunque inquietante solo perché incomprensibile, in-decidibile in quanto già sempre deciso dai meccanismi performativi che addensano ombre minacciose sul soggettivo.

Allargare lo sguardo per riposizionarsi sulla terra, sottrarre qualcosa alla compattezza della realtà come fa l'arte, per piegare lo spettacolo del mondo messo in scena per assopire, significa riattivare la funzione interpretativa della forma umana della vita. Non si tratta di portare il reale sulla scena, di scoprire un'impossibile autenticità, ma di attivare un esercizio di messa a distanza per liberare l'immaginazione che non può essere solitaria, aprendo piuttosto all'azione creativa che si alimenta del senso del comune che non è fuori, ma dentro l'essere comunque umani. Si tratta di sperimentare assumendo lo scacco a cui la nostra cultura ci espone nella derealizzazione per trovare la potenza del silenzio, della parola muta, per rendere visibile quanto nello spettacolo abbagliante ha sottratto di umanità all'uomo. Da questo punto di vista mettere a fuoco l'intervallo e il rinvio tra lo sfondo mitico e la narrazione di vite plurali e intrecciate dischiude le costellazioni di figure messe in campo dallo spazio simbolico della cultura all'interrogativo etico sul senso ultimo della vita. Porta ad emergenza le stratificazioni sintomatiche della vita ordinaria recuperandone le strategie di adattamento e di resistenza nel movimento della vita psichica e della vita comune.

7. Ancora una volta la letteratura e un autore come Coetzee in cui il racconto prevale sulla riflessione intorno all'emarginazione aiuta a cogliere le risorse impensabili della relazione tra individui al di là delle strutture culturali in cui la vita ordinaria e le sue espressioni subiscono un progressivo snaturamento. È il caso di Michael K la cui vita disgraziata ed ad un tempo segnata da un difetto fisico resiste ad ogni tentativo di controllo mascherato da cura e sostegno. Michael resiste anche se non viene preso sul serio, anche se il suo

sogno di una vita “da trascorrere scavando tane, [di]una creatura che passa le sue ore di veglia curva sulla terra e quando viene la sua ora si scava la sua fossa e ci scivola silenziosamente dentro [...] mentre inosservate come sempre, da qualche parte lontano, le ruote della Storia continuano a cigolare”<sup>36</sup>. Chi alla fine lo prende in carico non riesce a fermare la sua fuga dal mondo che gli richiede accettazione delle regole per la salute stessa del suo corpo, alla fine non può che constatare la propria impotenza. Un’occasione persa, ma non per la cura piuttosto per chi “ha perso una chance” senza rendersene conto. Non per Michael ma per chi si attarda “a decidere in quale direzione si trovi la salvezza” senza cogliere come “un significato possa insediarsi in un sistema senza diventarne parte”<sup>37</sup>.

Questa pagina di letteratura indica il possibile fraintendimento nei rapporti umani che non è possibile sciogliere sulla base di coordinate antropologiche o di concetti di normalità, come la buona intenzione del medico del campo non impedisce il desiderio di fuga di Michael. Un allegoria la definisce Coetzee che avvicina senza offrire risposte allo scacco della comunicazione, all’incontro mancato tra la visione del mondo “arcaicamente contadina” di Michael e l’apparato concettuale del medico che vede la salvezza solo come scelta vincente nella scacchiera del sistema del mondo. Apparentemente un incontro mancato o fallito, la presa d’atto dell’impossibile costruzione di un senso comune, in realtà la fatica stessa della comunicazione nel campo recintato dal potere che interviene separando in nome di un bene assoluto<sup>38</sup>. La riflessione del medico, però, sia pure tardiva e nell’assenza dell’interlocutore, scopre una chiave di volta per un senso del comune legato all’elementare condizione umana espressa nella fuga di Michael, come nei suoi dubbi e incertezze. Una traccia non ascrivibile alla subordinazione, all’educazione o alla civilizzazione, una traccia che deve rimanere tale per il fatto stesso che creare una successione o una trama continua sarebbe ancora una volta una forma di prevenzione di quanto ha la sua unica materia nell’essere semplicemente umano. Le vicende di Michael come quelle del medico sono segnate dal passato da cui provengono e rivelano il loro peso nei fraintendimenti che schermano il fattore più profondo, essenziale e universale del condividere l’umanità. In questo cuneo sottilissimo e quasi invisibile si crea lo spazio di un altrove dal campo, di un altrimenti della terapia normalizzante che si lascia intuire solo in quanto e fin quando il riconoscersi come uomini ispira l’interrogazione etica sul senso

36 J.M. Coetzee, *La vita e il tempo di Michael K* (1983), Torino, Einaudi, 2001, p. 180-181.

37 *Ibidem*, p. 186.

38 *Ibidem*. Cfr. su questo punto G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri 2013, in particolare pp. 13-41.

ultimo della vita. Questo altrove dà respiro alla vita aprendola all'altrimenti di ogni sua forma, in quanto come nel caso di Michael e del medico, là dove lo spazio del campo può crearla come oggetto di osservazione, costringerla a condividere l'idea del "bene" universale della vita, solo il sentirsi o meno familiare, a casa propria nella vita e nel suo "bene" conferisce senso a "una" vita in quanto valore eccedente, come un "possibile più possibile", evento, risorsa della vita umana.