

Commentary
L'aroma del cervello. Commento a *le Osservazioni sulla filosofia della psicologia*

Ludwig Wittgenstein
Adelphi, Milano, 1990

Luigi Perissinotto*
lperissi@unive.it

[Q]uello che io voglio dire è, invece:
è tutto qui.
Ludwig Wittgenstein



I due volumi intitolati *Remarks on the Philosophy of Psychology/Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* furono pubblicati da Basil Blackwell a Oxford nel 1980, ben 27 anni dopo la pubblicazione delle *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*, la prima delle “opere” postume di Wittgenstein, la quale era uscita sempre da Basil Blackwell nel 1953, due anni dopo la sua morte, a cura dei suoi tre esecutori letterari: G. M. Anscombe, R. Rhees, Georg H. von Wright.¹ La cura del primo volume delle *Bemerkungen* è della Anscombe, la quale ne è anche la traduttrice inglese, e di von Wright; la cura del secondo è nuovamente di von Wright, affiancato questa volta da H. Nyman, mentre la traduzione inglese è di C. G. Luckardt e M. A. E. Aune. Si tratta della penultima delle opere tra i cui curatori compaiono uno o più degli esecutori letterari inizialmente indicati da Wittgenstein, l’ultima essendo costituita dai due volumi dei *Last Writings on the Philosophy of Psychology/Lezte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, usciti, rispettivamente, nel 1982 e nel 1992, ancora da Basil Blackwell a cura di Von Wright e H. Nyman.² La traduzione italiana dei due volumi delle *Bemerkungen* uscirà, a cura di R. De Monticelli, dieci anni dopo l’edizione originale, nel 1990, presso Adelphi di Milano in un unico volume dal titolo *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*.³

Nel 1980, l’anno della pubblicazione delle *Bememrkungen*, gli esecutori letterari di Wittgenstein erano ben consapevoli del disaccordo che molti studiosi avevano manifestato nei riguardi delle forme, modi e tempi con cui essi stavano facendo conoscere il lascito wittgensteiniano. In particolare, erano stati fortemente criticate (a) la decisione di rinunciare a

* Professore ordinario di Filosofia del Linguaggio presso l'Università Ca' Foscari di Venezia

¹ Tradotte in italiano da R. Piovesan e M. Trincherò con il titolo *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967 (con diverse ristampe successive).

² Tradotti in italiano da B. Agnese e A. G. Gargani in un unico volume dal titolo *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

³ Nel seguito citerò (nel testo principale) da questa traduzione: la cifra romana, che indica il numero del volume, sarà seguita dal numero del paragrafo; il numero della pagina si riferirà invece alla premessa dei curatori.



pubblicare il cosiddetto *Big Typescript*⁴ e di confezionare al suo posto un'“opera”, la *Philosophische Grammatik*⁵, che, dal punto di vista filologico, appariva, come aveva dimostrato nel dettaglio A. Kenny⁶, a dir poco discutibile; (b) la scelta di aggiungere senza alcuna chiara ed esplicita motivazione alla cosiddetta “Parte I” delle *Philosophical Investigations* una Parte II costituita da un dattiloscritto, andato in seguito perduto, risalente probabilmente al 1949. Più in generale, ciò che con sempre più forza e da più parti si criticava era la pretesa di ritagliare dall'insieme dei manoscritti e dattiloscritti di Wittgenstein delle vere e proprie “opere” a cui si potesse attribuire una qualche significativa, anche se non definitiva, compiutezza. A parere di diversi studiosi ciò che così si produceva era però solo una immagine fortemente deformata del lavoro filosofico di Wittgenstein; molto meglio sarebbe stato pubblicare l'intero lascito wittgensteiniano, senza censure e senza quegli arbitri filologici da cui era nata la *Philosophical Grammar*.⁷

L'edizione delle *Bemerkungen* mostra che gli esecutori del lascito wittgensteiniano non erano insensibili a queste critiche. Nei due volumi vengono infatti pubblicati *in toto* (p. 4), ossia senza selezioni e riorganizzazioni, due dattiloscritti, rispettivamente i dattiloscritti 229 (dettato nel tardo autunno 1947) e 232 (dettato agli inizi dell'autunno 1948) che si basano su una serie di manoscritti (i manoscritti 130-138 secondo la ormai classica numerazione di von Wright) stesi a cominciare dal maggio 1946. In questo senso questa edizione si avvicina più di altre a quel rigore filologico da molti studiosi auspicato, anche se, come negli altri casi, il resoconto dei criteri editoriali datoci dai curatori ci appare, se paragonato alle «tormentate revisioni e ricoperture» di Wittgenstein, «impassibile e breve».⁸ Va qui tra l'altro ricordato come queste annotazioni non fossero, alla data della loro pubblicazione, interamente sconosciute. Un numero non indifferente di esse era già comparso nel 1967 in *Zettel*⁹ (369 dei frammenti qui raccolti erano stati infatti ritagliati da Wittgenstein proprio da dattiloscritti 229 e 232). Inoltre diverse altre annotazioni erano state pubblicate nel 1953 nella già ricordata Parte II delle *Philosophical Investigations*, ossia di quella parte in vista della quale, secondo la Anscombe e von Wright, Wittgenstein aveva per l'appunto steso i manoscritti 130-138, i quali possono essere così considerati, «non senza giustificazione [ma senza che la evocata giustificazione venga resa esplicita dai curatori], come un insieme di studi preparatori per la Parte II delle *Ricerche filosofiche*» (p. 3).

Come leggere le *Osservazioni*? Di solito di fronte a un testo la domanda che ci si pone per prima riguarda il suo tema, contenuto o argomento: “Di che cosa tratta?”. Uno dei compiti di un titolo, forse il suo compito principale, è darci una prima indicazione al riguardo. Nel caso delle *Osservazioni* sappiamo però che il titolo non è dell'autore, bensì dei curatori. Di più: mentre il termine “osservazioni” (*Bemerkungen*) è di evidente derivazione wittgensteiniana (è Wittgenstein infatti che nella *Prefazione* alle *Ricerche filosofiche*, ma non solo qui, parla, a

⁴ Ora pubblicato a cura di M. Nedo come II volume della *Wiener Ausgabe* (Springer, Wien 2000); la traduzione italiana di A. De Palma è stata pubblicata nel 2002 presso Einaudi (Torino).

⁵ Pubblicata nel 1969 a cura di R. Rhees, presso Basil Blackwell (Oxford); la traduzione inglese di A. Kenny (*Philosophical Grammar*) fu pubblicata nel 1974; la traduzione italiana di M. Trincherò (*Grammatica filosofica*) nel 1990 presso La Nuova Italia (Firenze).

⁶ A. Kenny, *From the Big Typescript to the Philosophical Grammar*. *Acta Philosophica Fennica*, 28 (1976).

⁷ Da qualche anno gli studiosi hanno finalmente a disposizione l'edizione elettronica del lascito di Wittgenstein, curata dai Wittgenstein Archives dell'Università di Bergen: *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

⁸ Così scrive Roberta De Monticelli nella sua postfazione alle *Osservazioni*, cit., p. 511.

⁹ A cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright con traduzione inglese a fronte della Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1967 (seconda edizione 1981); traduzione italiana di M. Trincherò, Einaudi, Torino, 1986.



proposito delle sue annotazioni, di «osservazioni filosofiche»¹⁰), l'espressione "filosofia della psicologia" non solo si trova raramente¹¹ in Wittgenstein, ma non è nemmeno immediatamente perspicua. Nella loro breve *Premessa* la Anscombe e von Wright sembrano giustificare la scelta del titolo allorché ci informano che i quaderni manoscritti 130-138, che stanno alla base dei dattiloscritti 229 e 232, contengono «osservazioni quasi esclusivamente dedicate alla natura dei concetti psicologici» (p. 3). Sono comunque subito evidenti i diversi interrogativi che questa succinta indicazione solleva. Per esempio: (1) se i concetti psicologici a cui sono dedicate le annotazioni di Wittgenstein siano gli stessi concetti di cui tratta la psicologia intesa come scienza; (2) quale rapporto vi sia tra la filosofia e la psicologia, ossia se tra la prima e la seconda vi siano o meno sovrapposizioni o addirittura interferenze; (3) come e in che senso la filosofia (cioè, la filosofia come la intende e pratica Wittgenstein; l'ovvia precisazione sarà d'ora in poi sottintesa) si misuri con la *natura* dei concetti, nel nostro caso con la natura dei concetti *psicologici*; (4) perché mai i concetti psicologici siano di così grande interesse e richiamo per la filosofia; insomma perché Wittgenstein abbia loro dedicato tanto tempo e spazio negli ultimi intensi cinque anni della sua vita.

La risposta di Wittgenstein al primo dei nostri interrogativi è certamente affermativa. In II, §.20, per esempio, egli osserva, in riferimento al concetto di 'pensare', che è «[d]al linguaggio quotidiano», dall'uso che facciamo del verbo "pensare", che «prendiamo quel concetto» (vedi anche II, §.194: «'pensare' è una parola del linguaggio quotidiano»); in II, §.62 e nell'appena citato II, §.194, l'osservazione viene, per così dire, estesa a tutti i termini e i concetti della psicologia; i concetti psicologici (e i relativi termini), annota infatti Wittgenstein, «sono davvero concetti della vita quotidiana», concetti della «vita umana» (II, §.16), e niente affatto «concetti creati *ex novo* dalla scienza per i propri scopi, come, invece, quelli della fisica e della chimica» (II, §.62). È appunto per questo, ossia perché i concetti psicologici non sono né creati *ex novo* né introdotti in vista di scopi interni alla scienza, che l'impiego dei termini psicologici risulta «ingarbugliato», ossia «non [...] così chiaro, e così facile da afferrare con un colpo d'occhio, come quello, per esempio, dei termini della meccanica» (II, §.20); ed è sempre per questo che non dobbiamo aspettarci che essi abbiano «un impiego unitario» (II, §.194). «I concetti psicologici – precisa infatti Wittgenstein con un certo compiacimento – hanno con quelli delle scienze rigorose la stessa relazione che hanno i concetti della medicina scientifica con quelli delle vecchie donne che si dedicano alla cura dei malati» (II, §.62).

L'obiezione di chi aspirava (il riferimento è ovviamente agli anni in cui scriveva Wittgenstein) a intendere e a praticare la psicologia come una scienza può essere qui facilmente prevista. Se la psicologia può così apparire – costui potrà osservare – è perché essa non è ancora pervenuta a quella maturità che da tempo è stata raggiunta dalla fisica o dalla chimica. Per fortuna, comunque, essa sta ormai smettendo i neri grembiali delle vecchie donne per indossare i bianchi camici dei medici. Wittgenstein conosceva questa reazione, la quale trovava espressa, per esempio, in W. Köhler¹², il quale riteneva che la «confusione in psicologia» andrebbe «spiegata con il fatto che essa è una 'scienza giovane'» (I, §.1039), ossia

¹⁰ «[...] mi accorsi che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto allo stato di osservazioni filosofiche [...] Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nate da queste lunghe e complicate scorribande [in "una vasta regione di pensiero"]» (*Ricerche filosofiche*, cit., p. 3).

¹¹ "Filosofia della psicologia" sarebbe stata, per esempio, l'espressione usata da Wittgenstein per indicare delle sue lezioni a Cambridge nel 1946-1947; vedi, al riguardo, *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-1947*, a cura di P. T. Geach, Harvester, London, 1988, p. 235.

¹² La traduttrice italiana rinvia al riguardo al secondo capitolo di W. Köhler, *La psicologia della Gestalt*, tr.it. di G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1984, il cui titolo è, per l'appunto, "La psicologia è una scienza giovane" (edizione originale: *Gestalt Psychology*, New York 1947).



una scienza dal cui metodo sperimentale non abbiamo ancora ottenuto tutto ciò che esso può darci per quanto riguarda, per esempio, la comprensione del pensiero. Se continueremo a fare esperimenti, prima o poi il pensiero cesserà tuttavia di essere quel “processo enigmatico” che è ancora per noi.

Wittgenstein ritiene però che sia fuorviante imputare alla circostanza che il metodo sperimentale è ancora agli inizi le insufficienze della psicologia. In questo modo si rischia di far assomigliare lo psicologo a qualcuno che «volesse stabilire per mezzo di esperimenti chimici che cosa sia materia e che cosa sia spirito» (I, §.1093). A differenza di quanto credeva Köhler, la confusione che si ha nella psicologia (quella confusione che ci fa apparire enigmatico il pensiero) è, secondo Wittgenstein, innanzitutto una «confusione concettuale» (I, §.1039), per cui cercare di farvi fronte con degli esperimenti significa confondere concetti e fenomeni; ricerche empiriche e ricerche concettuali. Ciò che qui Wittgenstein critica non è allora la psicologia in quanto scienza sperimentale, bensì lo psicologo che pretende di trovare negli esperimenti e nel metodo sperimentale la risposta a un problema che è «di natura concettuale». Nella prospettiva delle *Osservazioni* costui è propriamente un metafisico, se si considera che per Wittgenstein «[l]’essenziale della metafisica» consiste, per l’appunto, nel non aver «chiara la differenza fra ricerche concettuali e ricerche riguardo ai fatti» (I, §.949).

Come si ricorderà ci eravamo domandati (era il secondo dei nostri interrogativi) se la filosofia possa in qualche modo o senso interferire con la psicologia. La risposta è per Wittgenstein senz’altro negativa: la filosofia non può né deve indirizzare o condizionare l’indagine psicologica in quanto tale; essa non ha nulla da dirci sulla correttezza metodologica di un esperimento né spetta a essa valutare la fondatezza di un’ipotesi fisiologica. In questo senso il suo rapporto con la psicologia non è differente da quello che essa intrattiene con qualsiasi altra scienza. Questa non è però tutta la storia. La filosofia può infatti indurre lo psicologo a domandarsi se alcuni di quelli che gli si presentano come problemi da risolvere sperimentalmente non siano piuttosto delle confusioni concettuali che occorre primariamente chiarire e sbrogliare. In questo senso è possibile parlare, come filosofo, della psicologia o, come psicologo, dedicare una parte del proprio impegno ai malintesi e rompicapi e fraintendimenti che l’impiego dei concetti psicologici e dei relativi termini produce. Come Wittgenstein precisa altrove, si tratta, in particolare (ma non solo), di quel «genere di malintesi [...] che sono prodotti dalla tendenza ad assimilare tra loro espressioni che svolgono nel linguaggio funzioni assai differenti» o che sorgono allorché «[c]erchiamo di parlare di cose molto diverse mediante un medesimo schema» (Diamond, 1982, p.15).¹³

«Ma che cosa è una ricerca concettuale?» si domanda lo stesso Wittgenstein in I, §.950. Wittgenstein esclude innanzitutto che una ricerca concettuale abbia come suo compito quello di spiegare perché abbiamo proprio i concetti che abbiamo; ossia che il suo scopo sia quello di scoprire come si formino, ossia su quali «fatti di natura (psicologici e fisici)» si fondino, i nostri concetti. In questo senso, la filosofia in quanto ricerca concettuale non è affatto «una scienza naturale travestita», la quale farebbe allora bene a interessarsi esplicitamente, senza travestimenti per l’appunto, e in maniera scientifica (ossia, facendo ipotesi e mettendole alla prova) di ciò che davvero importa, ossia, per l’appunto, «di ciò che in natura sta alla [...] base» delle nostre costruzioni concettuali.

Nelle *Osservazioni* Wittgenstein ritorna più volte sul punto a testimonianza della sua importanza. Nell’annotazione appena ricordata, egli ammette che vi è indubbiamente una

¹³ Wittgenstein mette comunque in guardia dall’assolutizzazione del proprio atteggiamento: «io sottolineerò le differenze tra le cose, laddove di solito se ne sottolineano le somiglianze» (Diamond, 1982, p.15), benché anche questo possa far nascere malintesi.



«corrispondenza fra la nostra grammatica [tra i nostri concetti]¹⁴ e fatti molto generali della natura (raramente espressi in parole)» (I, §.46). Per esempio, «se il rosso apparisse soltanto [...] sulla punta delle foglie di certi alberi, che in autunno gradualmente si trasformano da verdi in rosse, niente verrebbe più naturale che chiamare il rosso un verde degenerato» (I, §.47; vedi anche I, §.626). In questo modo: “Il rosso è un verde degenerato” cesserebbe di essere un nonsenso e sarebbe proprio esso a dirci che tipo di colore il rosso sia.¹⁵ Questo però non significa che nelle circostanze immaginate il rosso sarebbe stato necessariamente chiamato un verde degenerato o che il concetto di ‘rosso’ sarebbe stato necessariamente diverso dal nostro. Come annota scrupolosamente Wittgenstein, ciò che ci appare naturale, non per questo è necessario (vedi II, §.49).

La corrispondenza tra concetti e fatti molto generali della natura non va in ogni caso intesa come un’ipotesi sulle «cause possibili» (I, §.46) dei concetti, come se parlando di corrispondenza si volesse avanzare l’ipotesi che, «[s]e i fatti di natura stessero diversamente, avremmo concetti diversi» (I, §.48). Ciò che a Wittgenstein preme è qualcosa di ben diverso: mutare l’atteggiamento nei confronti dei nostri concetti sconfiggendo la tentazione di imprimere su di essi il suggello della necessità.

Quello che dico – annota infatti Wittgenstein – è solo: Se credi che i nostri concetti siano quelli giusti, quelli che si confanno a essere umani intelligenti, [...] allora prova a rappresentarti certi fatti generali di natura diversamente da come sono, e costruzioni concettuali diverse dalle nostre ti appariranno *naturali*. (I, §.48; vedi anche I, §.643)

Per esempio, a chi ritenesse la distinzione tra forma e colore come qualcosa di necessario, al punto che un sistema concettuale privo di essa potrebbe solo apparirgli come qualcosa di strano e di ancora primitivo, Wittgenstein chiede di rappresentarsi un mondo in cui determinate forme siano sempre vincolate a determinati colori (per esempio, il verde alla forma circolare; il rosso a quella quadrata) e di domandarsi se in quel caso un sistema concettuale senza la distinzione tra forma e colore non cesserebbe di colpirlo come strano e incompleto (vedi I, §.47).

Anche se può richiamarsi ad alcuni fatti molto generali della natura, una ricerca concettuale è dunque essenzialmente differente da una ricerca fattuale (scientifica) che mette alla prova ipotesi, ricerca spiegazioni causali, elabora teorie, fa predizioni. È questo un punto più volte ribadito nelle *Osservazioni*, del resto in stretta sintonia con tutto ciò che sulla filosofia Wittgenstein ha sempre continuato a sostenere. Non che questa rinuncia alla teoria e alla spiegazione sia qualcosa di facile; al contrario, la rinuncia è particolarmente difficile e, per così dire, dolorosa. Sembra infatti che rinunciare equivalga a rinunciare alla filosofia in quanto tale, finendo con l’accontentarsi di ciò che ci è «più vicino e abituale» (I, §.361), di semplici esempi e dei «casi speciali» (I, §.633) e incompleti (I, §.723), abbandonando ciò che sembra sia sempre stato lo scopo della filosofia (e della scienza): «scendere in profondità» (I, §.361), ridurre i diversi casi e esempi «al minor numero di leggi [...] primitive [...] unificare, mediante una generalizzazione, la trattazione di differenti argomenti» (Wittgenstein, 1983, p. 28).

Limitarsi a descrivere [rinunciando a spiegare] – annota infatti Wittgenstein – è così difficile perché si crede che per comprendere i fatti sia necessario integrarli. È come se uno vedesse uno

¹⁴ Gli enunciati grammaticali sono quegli enunciati di cui ci serviamo per determinare (circoscrivere o delimitare) i nostri concetti. Impiegato grammaticalmente, un enunciato come “I libri non spariscono da soli” non ci dà informazioni sui libri, ma determina il nostro concetto di ‘oggetto materiale’. In questo senso, l’espressione «la nostra grammatica» che compare in I, §.46 può essere sostituita dall’espressione “i nostri concetti”.

¹⁵ «Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica» (Wittgenstein 1967, I, §.373).



schermo su cui sono sparse delle macchie di colore e dicesse: così come sono, sono inintelligibili; acquisteranno senso solo se le si integra in una figura. Mentre quello che io voglio dire è, invece: è tutto qui. (Se lo integri, lo snaturi). (I, §.257)

E ancora: «La difficoltà della rinuncia a ogni teoria: bisogna concepire questo e quello, che pare così chiaramente incompleto, come qualcosa di completo» (I, §.723).

Proviamo a chiarire il punto considerando brevemente quelle osservazioni in cui Wittgenstein si confronta con chi sostiene non solo che la psicologia debba spiegare (formulare ipotesi, metterle sperimentalmente alla prova, elaborare teorie), ma anche che solo le spiegazioni *fisiologiche* siano da considerare vere e proprie spiegazioni. È evidente che se Wittgenstein non ha nulla da obiettare alle spiegazioni, non ha nemmeno nulla da obiettare alle spiegazioni fisiologiche in quanto tali; ciò che contesta è ancora una volta l'assunto che da esse, o addirittura solo da esse, possa venire un «chiarimento dei problemi concettuali in psicologia» (I, §.1063). Un esempio di problema concettuale discusso a lungo nelle *Osservazioni* riguarda la tristezza: se la tristezza sia una sensazione; se essa vada infilata, per così dire, nel cassetto delle sensazioni. Il punto è per Wittgenstein di grande importanza perché infilare qualcosa «nel cassetto sbagliato», ossia classificarlo malamente, significa farlo apparire «misterioso, inafferrabile, sorprendente», mentre «se lo consideriamo nel modo giusto, la sua 'inafferrabilità' si affaccia alla nostra coscienza non più di quella del tempo quando sentiamo dire: 'È tempo di pranzare'» (I, §.380). Ora, è del tutto legittimo condurre una ricerca sperimentale sulla tristezza; potremmo, per esempio, scoprire «che le ghiandole della persona che è triste producono una secrezione diversa da quelle di una che è allegra» e potremmo anche concludere, su base sperimentale, «che questa secrezione è la causa, o una delle cause, della tristezza». Gli effetti di questa scoperta sperimentale sarebbero, com'è facile immaginare, molti e alcuni di questi di grande importanza (in campo medico, per esempio). Questa scoperta però – è questo per Wittgenstein il punto rilevante – non servirebbe affatto a provare «che la tristezza è una *sensazione* prodotta da questa secrezione» (I, §.802). Con questa scoperta non avremmo insomma risposto al problema di natura concettuale “Che cos'è la tristezza?” (“Che cosa significa 'essere triste'?”). Immaginiamo, per esempio, che intervenendo per via farmacologica si blocchi in qualcuno la secrezione che è causa della tristezza. Ebbene, di fronte, per esempio, alla malattia di un amico, costui potrebbe ancora dire: “Non provo nessuna delle sensazioni che provavo quando mi sentivo triste, anche se so bene che dovrei essere triste”.

Nel secondo volume delle *Osservazioni*, Wittgenstein abbozza un «[p]iano della trattazione dei concetti psicologi» (vedi II, §.63 e §.148) dal quale, tra le altre cose, si ricava che la tristezza va infilata nel cassetto delle emozioni piuttosto che in quello delle sensazioni. Nel suo piano Wittgenstein distingue infatti le emozioni (collera, gioia, depressione, paura, eccetera) dalle sensazioni (per esempio, sensazioni di pressione, temperatura, sapore, dolore). Come le sensazioni anche le emozioni hanno una durata autentica (per esempio, «[!]a collera divampa, si placa, sparisce; così fanno anche la gioia, la depressione, la paura»), ma, a differenza delle sensazioni, esse «non sono localizzate (e nemmeno diffuse!)». Le emozioni sono inoltre accompagnate da espressioni comportamentali e sensazioni caratteristiche (per esempio, «la tristezza spesso si accompagna al pianto, e alle sue sensazioni caratteristiche»), «ma queste sensazioni non sono le emozioni». Alcune emozioni poi sono «dotate di una direzione [...] Paura *di* qualcosa; gioia *per* qualcosa», anche se «[q]uesto qualcosa non è la causa, bensì l'oggetto dell'emozione»: che si provi piacere per qualcosa, aveva già annotato Wittgenstein nel primo dattiloscritto, «non vuol dire che questo qualcosa causi una in noi una sensazione»; pensarla altrimenti significherebbe non distinguere tra ragione e causa (I, §.800). Un'ulteriore caratteristica dell'emozione è che essa ha un contenuto che ci rappresentiamo «sempre come



un'immagine»; per esempio, «[l]e tenebre della depressione, che calano su una persona, le fiamme dell'ira». Infine, le emozioni, a differenza delle sensazioni, «non ci istruiscono sul mondo esterno» (II, §.148).

La costruzione di un piano siffatto, il quale non aspira all'esattezza, ma alla perspicuità (I, §.895), è uno dei modi con cui Wittgenstein cerca di fare ciò che dovrebbe fare una ricerca concettuale: «*padroneggiare* le affinità e le differenze fra i concetti» (I, §.1054); andare in cerca delle analogie e connessioni tra i concetti (I, §.923 e II, §.59). Due punti vanno qui sottolineati, i quali ci permetteranno anche di abbozzare una risposta al terzo degli interrogativi che ci hanno guidato in questa rilettura delle *Osservazioni*: prima di tutto, nel tracciare una mappa dei nostri concetti (vedi I, §.303 e I, §.556), ogni materiale va, per così dire, bene: ciò che abitualmente diciamo; ciò che possiamo immaginare che diremmo se...; come gli uomini hanno raccontato la tristezza, la gioia, la sofferenza, la collera o la paura in romanzi e novelle; come le hanno dipinte o disegnate; come si recita la paura o si imita la gioia; come si reagisce alla sofferenza o come si condivide la gioia. È in questo senso che dovremmo dire che la psicologia ha a che fare propriamente con la vita umana o con determinati suoi aspetti (vedi II, §.35). Il secondo punto è altrettanto rilevante: analogie e connessioni non se ne stanno lì, impresse nelle cose: tutto può infatti essere connesso a tutto; ogni cosa può essere divisa da ogni altra. Per esempio, tra il vedere, l'udire, eccetera, «sussistono analogie e connessioni le quali costituiscono la giustificazione del nostro metterli assieme» (II, §.59). Ma se proviamo a domandarci che tipo di connessioni e analogie vi siano tra vedere e udire, vedere e prendere, vedere e annusare, «subito i sensi, per così dire, si distanziano l'uno dall'altro più di quanto non sembrasse a prima vista» (II, §§.60-61). Che cosa mai vi può essere – verrebbe infatti da dire – di più diverso del vedere e dell'annusare? Ma allora sbagliavamo prima quando li mettevamo assieme o sbagliamo adesso? La risposta è che sbagliamo solo se scambiamo il nostro ordine, il quale è «solo uno dei molti ordini possibili», per «l'ordine» (Wittgenstein 1967, I, §.132); se prendiamo la nostra mappa, disegnata per uno scopo determinato, per la «idea preconcepita a cui la realtà *deve* corrispondere» (Wittgenstein 1967, I, §.131).¹⁶

Ma – si potrebbe a questo punto obiettare – non è altrettanto dogmatica l'insistenza con cui Wittgenstein insiste sulla irrilevanza per la filosofia di ogni spiegazione in psicologia, in particolare delle spiegazioni fisiologiche? Qui mi riferisco, in particolare, ad alcune annotazioni delle *Osservazioni* che sono state sovente rigettate o addirittura irrise come l'espressione di un oscurantismo antiscientifico. Ciò vale, per esempio, per la dichiarazione che apre I, §.903:

Nessuna supposizione mi sembra più naturale di quella che al fare associazioni, o al pensiero, non sia coordinato nessun processo nel cervello; così che sarebbe impossibile leggere nei processi del cervello dei processi di pensiero. (I, §.903; vedi anche I, §.1063)

O per l'annotazione: «Dunque è assolutamente possibile che certi fenomeni psicologici non possano essere indagati fisiologicamente, perché niente di fisiologico corrisponde loro» (I, §.904).

Vi sono diversi modi di intendere il ruolo e il peso di questa e altre controverse annotazioni. Ovviamente, Wittgenstein sa bene che pensiero e cervello sono, diciamo così, coordinati. Lo sa come lo sappiamo tutti noi, anche quando le nostre informazioni sugli stati e i processi cerebrali sono del tutto vaghe e imprecise. Né è sua intenzione sottovalutare o denigrare le indagini fisiologiche in ambito psicologico. Le considerazioni wittgensteiniane vanno piuttosto ricondotte a uno specifico contesto caratterizzato dalla sua resistenza a quelli che egli chiama

¹⁶ In questo consiste, precisa Wittgenstein tra parentesi, quel «dogmatismo in cui si cade così facilmente facendo filosofia» (Wittgenstein 1967, I, §.131).



«pregiudizi fisiologici» (I, §.1101). Significativo è al riguardo il gruppo di annotazioni I, §§.1100-1101. Qui Wittgenstein osserva come noi non vediamo l'occhio umano «come un ricettore»; infatti, «l'occhio non sembra lasciar entrare qualcosa, bensì sembra che lo emetta. L'orecchio riceve; l'occhio guarda. (Lancia sguardi, s'accende di lampi, è raggianti, risplende)». Insomma: «[s]e vedi l'occhio, [...] vedi lo sguardo dell'occhio» (I, §.1100). Come reagire a tutto questo? Forse qualcuno potrebbe obiettare che lo sguardo noi non lo vediamo in senso proprio. Ma questa sarebbe per Wittgenstein «una stupidaggine» dettata e condizionata, per l'appunto, dai suddetti pregiudizi fisiologici. Lo sguardo dell'occhio io lo vedo, come, per esempio, «vedo lo sguardo che lanci a un altro» (I, §.1101). Non per questo, tuttavia, sono costretto ad ammettere che vedo «lo sguardo 'esattamente' come vedo la forma e il colore dell'occhio» (I, §.1101). Il nostro concetto di 'vedere' può raccogliere senza assimilarli entrambi i casi.

Ma che cosa accade quando qualcuno, Wittgenstein lo chiama qui «il purista», afferma che «[i]n realtà io non vedo lo sguardo, ma solo forme e colori»? Sta forse con ciò dicendo «che aveva torto chi sosteneva di aver visto bene il mio sguardo» (I, §.1102)? La risposta alla domanda sarebbe affermativa se “Ho visto bene il tuo sguardo” contenesse «una teoria della visione». Ma le cose non stanno assolutamente così (I, §.1101). In effetti, la sola maniera di contraddire chi dice di aver visto bene il mio sguardo è di obiettarli che egli si inganna o mente perché non ha veramente visto quello che dice di aver visto così bene. Come intendere allora il purista? Il suggerimento di Wittgenstein è che costui stia «soltanto richiamando l'attenzione su un confine fra concetti», ossia sul modo in cui la parola 'vedere' classifica le percezioni. Certo, il confine può essere diversamente ridisegnato, forse in relazione allo sguardo «sarebbe più giusto usare un'altra parola in luogo di 'vedere'» (I, §.1102) al fine di dare rilievo a questa o a quella distinzione, ma in ogni caso nessuna indagine e spiegazione fisiologica può, in quanto tale, stabilire che la linea concettuale che è stata tracciata sia esattamente la linea che doveva essere tracciata.

Le ultime considerazioni ci consentono anche di dare una risposta esplicita, anche se breve e non definitiva, all'ultimo dei nostri interrogativi. I concetti psicologici sono – lo sappiamo – concetti ingarbugliati, così come vario e variegato è l'impiego dei relativi termini psicologici. Non può allora stupire che da essi sorgano «naturalmente» (Geach 1988, p. 235) quei malintesi, rompicapi e fraintendimenti che spetta alla filosofia sciogliere e sbrogliare. Ma il filosofo li scioglie e sbrogli solo riconoscendo che quei concetti e termini sono parte della nostra vita; che sono i concetti e i termini con cui gli uomini parlano di sé, si raccontano, si espongono gli uni agli altri o si nascondono, mentono o si confessano, si esprimono e si travestono. In questo senso è l'interesse positivo per la vita degli uomini che motiva, nelle *Osservazioni*, il lavoro filosofico, in apparenza solo negativo, di Wittgenstein.¹⁷

BIBLIOGRAFIA

- Diamond, C. (Ed.) (1982). *Lezioni di Wittgenstein sui fondamenti della matematica. Cambridge, 1939.* (trad. it. di E. Picardi). Torino: Bollati Boringhieri. (Edizione originale: 1976)
- Geach, P. T. (Ed.) (1988). *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-1947.* London : Harvester.

¹⁷ Da questo punto di vista sono d'accordo con le considerazioni svolte, nella postfazione, dalla curatrice della traduzione italiana delle *Osservazioni* (vedi, in particolare, pp. 519-521).



Wittgenstein, L. (1967). *Ricerche filosofiche*. (trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò). Torino: Einaudi.

Wittgenstein, L. (1983). *Libro blu e Libro marrone*. (trad. it. di A. G. Conte). Torino: Einaudi. (Edizione originale: 1958).

