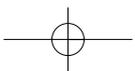
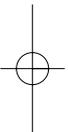
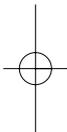


FILOSOFIE ANALITICHE / LINGUAGGIO

<http://www.filosofiaanalitica.blogspot.com>

Collana diretta da Luigi Perissinotto





LUDWIG WITGENSTEIN

LEZIONI DI FILOSOFIA 1930-1933

Annotate e commentate da
George E. Moore

A cura di
Luigi Perissinotto

Traduzione di
Massimo A. Bonfantini
rivista da
Luigi Perissinotto e Mattia Pontarollo



MIMESIS

Filosofie analitiche / linguaggio

© 2009 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

INTRODUZIONE

WITTGENSTEIN E MOORE TRA GRAMMATICA E METAFISICA

di Luigi Perissinotto

p. 7

LEZIONI DI FILOSOFIA 1930-1933

p. 57



LUIGI PERISSINOTTO

INTRODUZIONE
WITTGENSTEIN E MOORE
TRA GRAMMATICA E METAFISICA

I

1. Il testo qui proposto è interessante e singolare sotto più di un aspetto. Alla sua origine stanno gli appunti che George E. Moore aveva preso durante le lezioni tenute da Wittgenstein a Cambridge nel periodo 1930-1933. Per la precisione Moore aveva frequentato le lezioni di Wittgenstein e suoi seminari, durante i quali però non prendeva appunti, per tutti e tre i trimestri del 1930 e i primi due del 1931; solamente le riunioni di seminario nell'ultimo trimestre del 1931 e nel primo del 1932; dal maggio 1932 e per l'intero anno accademico 1932-33 aveva ripreso a seguire, oltre ai seminari, anche le lezioni.¹ Durante le lezioni Moore scriveva i suoi appunti, che erano, a suo giudizio, "molto ricchi e precisi" (*very full*),² in appositi quaderni che aveva conservato. Questi appunti, riordinati e spesso commentati, furono da lui pubblicati nel 1954-1955, con il titolo complessivo "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", in un saggio apparso in due numeri successivi della rivista *Mind*³ e poi raccolto, nel 1959, nei postumi *Philosophical Papers*.⁴

2. Nel 1930-33 Moore, di sedici anni più vecchio di Wittgenstein,⁵ non era ovviamente uno studente qualsiasi, anzi non era affatto uno studente:

1 Vedi *infra*, p. 61.

2 *Infra*, p. 61.

3 G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", *Mind*, LXIII(1954), pp. 289-316 e LXIV(1955), pp. 1-27.

4 G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London 1959, pp. 252-324; tr.it. di M. A. Bonfantini, *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 273-360. I *Philosophical Papers*, pubblicati nel 1959, un anno dopo la morte di Moore, comprendevano 9 saggi già editi nel periodo 1923-1955 e due inediti.

5 Moore era nato nel 1873 e Wittgenstein nel 1889. Moore morirà nel 1958; Wittgenstein nel 1951.

dal 1921 era direttore di *Mind*, la principale rivista filosofica di lingua inglese, e dal 1925 professore di filosofia a Cambridge.⁶ Aveva già pubblicato alcuni dei suoi lavori più importanti e influenti: nel 1903 i *Principia Ethica*,⁷ nel 1922 la raccolta di saggi *Philosophical Studies*,⁸ nel 1929 “A Defence of Common Sense”.⁹ La circostanza è dunque quantomeno singolare: abbiamo un professore che segue e annota diligentemente le lezioni di uno studioso più giovane sia per età sia soprattutto per posizione accademica.¹⁰ Ma, altrettanto ovviamente, Wittgenstein non era un docente qualsiasi. Di certo non lo era per Moore. I due si conoscevano sin dall’anno accademico 1911-12, l’anno in cui Wittgenstein si era iscritto all’Università di Cambridge ed era entrato al Trinity College. Qui aveva seguito anche le lezioni di Moore,¹¹ che era allora un *lecturer*, aveva spesso discusso con

6 Moore lasciò l’insegnamento nel 1939 e fu proprio Wittgenstein a succedergli sulla cattedra di filosofia.

7 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903; tr.it. di G. Vattimo, *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964.

8 G. E. Moore, *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London 1922; contiene dieci saggi composti nel periodo 1903-1921 tra cui, alle pp. 1-30, il famoso “The Refutation of Idealism”, apparso originariamente in *Mind*, XIII(1903), pp. 433-53; tr.it. parziale *Studi filosofici*, tr.it. di G. Preti, Laterza, Bari 1971 (la “Confutazione dell’idealismo” è alle pp. 43-72). “*The Refutation of Idealism.*” è stato ristampato in G. E. Moore, *Selected Writings*, a cura di T. Baldwin, Routledge, London & New York 1993, pp. 23-44.

9 G. E. Moore, “A Defence of Common Sense”, in *Contemporary British Philosophy* (IIª serie), a cura di J. H. Muirhead, Allen & Unwin, London 1925, pp. 193-233; ristampato in Id., *Philosophical Papers*, cit., pp. 32-59; tr.it. pp. 21-52; si può ora trovare in Moore, *Selected Writings*, cit., pp. 106-133.

10 Come Moore ricorda all’inizio di questo testo (*Infra*, pp. 57-58), Wittgenstein aveva ottenuto il titolo di dottore di ricerca (*Ph.D.*) dall’Università di Cambridge il 6 giugno 1929 presentando e discutendo come tesi il suo *Tractatus logico-philosophicus* davanti a una commissione formata da Bertrand Russell e dallo stesso Moore. Il *Tractatus* era già stato pubblicato a Londra nel 1922 (testo originale e traduzione inglese a fronte a cura di C. K. Ogden e F. P. Ramsey; introduzione di Russell) dall’editore Routledge & Kegan Paul (tr.it. di A.G. Conte in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998 (Nuova edizione), pp. 1-109). Nello stesso mese di giugno 1929 Wittgenstein ricevette dal Trinity College una borsa di studio; nel dicembre 1930 fu nominato, sempre dal Trinity College, *Research Fellow*. Per questa fase della vita di Wittgenstein vedi R. Monk, *Wittgenstein. The Duty of Genius*, Jonathan Cape, London Vintage 1991, III, cap.11; tr.it. di P. Arlorio, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991.

11 G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, Allen & Unwin, London 1953, un volume che raccoglie venti lezioni, rimaste per molti decenni inedite, tenute al Morley College di Londra nell’inverno 1910-1911, esemplificata perfettamente i

lui del contenuto delle sue lezioni e di quelle di Russell e ne era diventato infine amico. Secondo la testimonianza di Russell Moore apprezzava molto l'intelligenza di Wittgenstein ("Wittgenstein's brains"), ma ne era anche in qualche misura intimorito. Quando si trovavano in disaccordo, – Moore avrebbe confessato a Russell – sentiva sempre che era Wittgenstein ad aver ragione.¹² Ma anche Wittgenstein subiva, da parte sua, il fascino di Moore.

Wittgenstein [...] – ricorda in un'altra lettera Russell – mi ha confidato quanto ami Moore, come le persone gli piacciono o gli dispiacciono per il modo in cui pensano. Moore ha uno dei più bei sorrisi che io conosca e questo lo ha colpito".¹³

I sentimenti provati per Moore non gli impedivano tuttavia di essere assai critico nei confronti delle sue lezioni che considerava, in generale, noiose, dispersive e poco incisive;¹⁴ così come tutt'altro che positiva era la sua valutazione nei riguardi dell'opera mooriana allora, e forse ancora oggi, più famosa, i già citati *Principia Ethica*:

Ho appena letto una parte dei *Principia Ethica* – scrisse infatti a Russell – e (la cosa non ti stupisca) non mi piacciono affatto. (Bada che ciò non ha niente a che fare con il fatto che non sono d'accordo con la maggior parte delle cose che dice). [...] Le affermazioni confuse non si chiariscono neanche un po' ripetendole!¹⁵

temi e lo stile dell'insegnamento di Moore negli anni che precedono immediatamente il suo incontro con Wittgenstein.

- 12 Lettera di Russell a Lady Ottoline Morrell del 5 marzo 1912 citata in B. McGuinness, *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig, 1889-1921*, Duckworth, London 1988, p. 117; tr.it. di R. Rini, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, il Saggiatore, Milano 1990, p. 179.
- 13 Lettera di Russell a Lady Ottoline Morrell del 16 marzo 1912 citata in McGuinness, *Wittgenstein*, cit., p. 117; tr.it. p. 179 (traduzione leggermente modificata).
- 14 Vedi, per esempio, i passi del diario di Moore citati in *ibidem*, p. 141; tr.it. pp. 214-215.
- 15 Lettera di Wittgenstein a Russell del giugno 1912 citata in *ibidem*, p. 109; tr.it. p. 168; contenuta anche in *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, a cura di B. McGuinness e G. H. von Wright, Blackwell, Oxford 1995, p. 13. Un interessante, anche se implicito, riferimento ai *Principia Ethica* si trova in un famoso colloquio del 30 dicembre 1929 a casa di Moritz Schlick annotato da Friedrich Waismann. Qui Wittgenstein sembra concordare con la concezione di Moore secondo cui "[q]ualunque sia la definizione che si dà del bene, è sicuro a priori che è sempre un malinteso credere che l'espressione corrisponda a ciò che si intende dire veramente".

L'amicizia e il reciproco rispetto non vennero per questo meno. Wittgenstein smise di frequentare le lezioni di Moore, ma, come ricorda lo stesso Moore,¹⁶ continuò a dimostrargli grande affetto e a frequentarlo assiduamente.¹⁷ Del resto, quando nel corso del 1913 Wittgenstein decise di lasciare Cambridge per ritirarsi in Norvegia a lavorare con più intensità sulla logica chiese con insistenza a Moore di fargli visita. Moore infine accettò, anche se "a malincuore" e fra molti dubbi suscitati, verosimilmente, dal timore che gli inculcava la già sperimentata intransigenza del carattere di Wittgenstein. Le previsioni negative di Moore furono, in effetti, confermate. Durante la visita, che durò dal 26 maggio a metà di aprile 1914, la personalità di Wittgenstein sovrastò, per così dire, quella di Moore, il quale si trovò a subire passivamente le sue inconsapevoli prepotenze. "Lui discute", così nel suo diario Moore descrive, con ironia ma non senza amarezza, le "discussioni" filosofiche avute con Wittgenstein in Norvegia.¹⁸ La visita di Moore è comunque rimasta nella storia per un altro motivo:¹⁹ a partire dall'inizio di aprile, Wittgenstein prese infatti a dettare una serie di note sulla logica le quali costituiscono quel breve testo, noto come *Notes Dictated to G. E. Moore in Norway*,²⁰ il quale

Ma egli aggiunge anche subito, prendendo con ciò le distanze da Moore, che "la tendenza [“ad avventarsi contro i i limiti del linguaggio], l'urto [contro questi limiti], indica qualcosa (deutet auf etwas hin)" (*Wittgenstein und der Wiener Kreis*, a cura di B. F. McGuinness, Blackwell, Oxford 1967, pp. 68-69; tr.it. di S. De Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 56-57). All'inizio della famosa *Lecture on Ethics* dello stesso anno Wittgenstein aveva dichiarato che, parlando di etica, avrebbe adottato "la spiegazione del termine data dal professor Moore nel suo libro *Principia Ethica* [...] 'Etica è la ricerca generale su ciò che è bene'" (L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, a cura di E. Zamuner, V. Di Lascio e P. Levy, Quodlibet, Macerata 2007, p. 137; tr.it. di M. Ranchetti, *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967, p. 7).

16 Nel diario citato nella precedente nota 14.

17 Come osserva McGuinness, nel corso del 1912 gli incontri tra Wittgenstein e Moore divennero frequenti, circa due alla settimana, anche se i due "raramente parlavano di filosofia per tutto il tempo: in virtù di una sorta di economia interna della loro amicizia, i loro incontri erano soliti prendere avvio o concludersi con una discussione sulla musica, sulla poesia lirica tedesca, su Russell, su Johnson o su qualche altro amico" (McGuinness, *Wittgenstein*, cit., pp. 141-142; tr.it. p. 215).

18 Sulla visita di Moore in Norvegia vedi McGuinness, *Wittgenstein*, cit., pp. 197-199; tr.it. pp. 292-296; vedi anche Monk, *Wittgenstein*, cit., I, cap. 5, in particolare pp. 101-102.

19 Un motivo collegato, peraltro, al genere di rapporto che esisteva tra Moore e Wittgenstein.

20 L. Wittgenstein, *Notes Dictated to G. E. Moore in Norway (April 1914)*, in appen-

si apre con quella distinzione tra *dire* e *mostrare* destinata, nel bene e nel male, a svolgere un ruolo centrale nel *Tractatus* e, secondo alcuni interpreti, nell'intera filosofia di Wittgenstein.²¹

Le cosiddette proposizioni logiche *mostrano* (*shew*) [le] proprietà logiche del linguaggio e quindi de[[l']] Universo, ma non *dicono* (*say*) nulla. / Ciò significa che basta guardare quelle proposizioni per poter *vedere* (*see*) queste proprietà; mentre invece, in una vera e propria proposizione, non basta guardarla per vedere ciò che è vero. / È impossibile *dire* (*say*) quali siano queste proprietà; per dirlo dovresti infatti avere un linguaggio che non avesse le proprietà in questione, ed è impossibile che esso sia un *vero e proprio* linguaggio. Impossibile costruire [un] linguaggio illogico.²²

Nei mesi successivi comunque i contatti tra Moore e Wittgenstein cessarono. La causa fu una violenta e sicuramente ingiustificata reazione di Wittgenstein a una lettera in cui Moore gli spiegava le norme da seguire per conseguire a Cambridge il titolo di *Bachelor of Arts*.

Se non merito che tu per me faccia un'eccezione *nemmeno a certi STUPIDI dettagli*, – così Wittgenstein concludeva la sua lettera del 7 maggio 1914 – allora posso anche andare direttamente all'inferno; e se un'eccezione *la merito* e tu non la fai, allora – per Dio! – vacci tu.²³

dice a Id., *Notebooks 1914-1916*, a cura di G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1979², pp. 108-119; tr.it. di A. G. Conte, *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia*, in *Tractatus e Quaderni 1914-1916*, cit., pp. 265-281.

21 Vedi, per esempio, M. McGinn, "Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought", *The Harvard Review of Philosophy*, IX(2001), pp. 24-36. La McGinn discute alcune recenti e influenti interpretazioni di Wittgenstein (in particolare quelle elaborate da Cora Diamond e James Conant) che si rifiutano di assegnare alla distinzione tra dire e mostrare quella centralità che le era tradizionalmente riconosciuta in quanto ritengono che tale distinzione comporti l'attribuzione a Wittgenstein dell'idea secondo cui ci sarebbero dei pensieri che possiamo afferrare ma non esprimere. Secondo la McGinn, Conant e Diamond hanno ragione nell'individuare in questa idea *uno*, se non *il* principale, degli obiettivi polemici di Wittgenstein, ma sbagliano nel collegarle in maniera così stretta il destino della distinzione tra dire e mostrare. "Trovo molto difficile – ella scrive – dare un senso all'idea di [...] pensieri ineffabili e nel difendere la distinzione tra dire e mostrare per la filosofia di Wittgenstein non intendo per nulla basarmi su di essa" (pp. 27-28). Per l'interpretazione di Wittgenstein di cui Conant e Diamond sono forse i principali esponenti e ispiratori vedi innanzitutto i saggi contenuti in *The New Wittgenstein*, a cura di A. Crary e R. Read, Routledge, London & New York 2000.

22 Wittgenstein, *Notes Dictated to G. E. Moore*, cit., p. 108; tr.it. p. 267.

23 L'episodio è raccontato in McGinness, *Wittgenstein*, cit., pp. 199-202 (tr.it. pp.

Le scuse “tirate” che seguirono²⁴ non furono accettate da Moore, anche se forse, considerati i tanti suoi dubbi al riguardo, “avrebbero potuto, se non fosse intervenuta la guerra, conseguire l’effetto indesiderato”.²⁵ In effetti, fu solo quasi quindici anni dopo²⁶ – ossia al momento del ritorno di Wittgenstein a Cambridge²⁷ – che Wittgenstein e Moore si rincontrarono tornando a essere amici. Con l’abituale generosità, Moore lo aiutò nei suoi rapporti con l’Università di Cambridge e, come egli stesso ci racconta e noi già sappiamo, fece parte, con Russell, della commissione che gli conferì il titolo di dottore di ricerca (*Ph.D.*). La loro amicizia era però, secondo la ricostruzione di Monk, “personale più che filosofica. Sebbene ammirasse in Moore l’esattezza dell’espressione, [...] Wittgenstein non lo considerava un filosofo molto originale”.²⁸

3. Non per questo Wittgenstein mancò di riconoscere la forza e la suggestione di alcune delle intuizioni e posizioni filosofiche di Moore. Ciò vale, in particolare, per quello che proprio da Wittgenstein fu chiamato “il

296-299) e in Monk, *Wittgenstein*, cit., pp. 103-104; la lettera è anche contenuta nelle *Cambridge Letters*, cit., pp. 85-86.

- 24 Lettera del 3 luglio 1914 citata in McGuinness, *Wittgenstein*, cit., p. 201 (tr.it. p. 299) e in Monk, *Wittgenstein*, cit., p. 104; la lettera è contenuta anche in *Cambridge Letters*, cit., pp. 89-90 con una nota dei curatori che fornisce ulteriori informazioni sull’episodio e sul successivo atteggiamento di Moore e di Wittgenstein.
- 25 Così almeno la pensa McGuinness (*Wittgenstein*, cit., p. 201; tr.it. p. 299).
- 26 Ovviamente si tratta di un quindicennio decisivo sia per la storia mondiale sia per l’esistenza di Wittgenstein. Vedi al riguardo McGuinness, *Wittgenstein*, cit., pp. 204-216 (tr.it. pp. 302-469), per il periodo 1914-1922, e Monk, *Wittgenstein*, cit., I, capp. 6-7 (per il periodo 1914-1918) e II, capp. 8-10 (per il periodo dalla fine della guerra al ritorno a Cambridge nel gennaio 1929). L’interruzione dei contatti non impedì certo a Moore di studiare con estrema attenzione e con la solita ammirazione il *Tractatus* quando uscì nel 1922. “Dopo il 1914 – ricorda Moore nella sua *Autobiografia* – non lo vidi più finché non tornò a Cambridge nel 1929; ma quando comparve il suo *Tractatus logico-philosophicus*, lo lessi ripetutamente, cercando di imparare da esso. È un libro che ho ammirato e ammiro profondamente. Naturalmente, ci sono moltissime cose che non riuscii a capire; ma pensai di averne comprese molte altre che trovai molto illuminanti” (G. E. Moore, *An Autobiography*, in *The Philosophy of G. E. Moore*, a cura di P. A. Schilpp, Open Court, La Salle (Illinois), 1968³ (1^a ed. 1942), vol. I, p. 33).
- 27 Moore era casualmente sullo stesso treno che il 18 gennaio 1929 Wittgenstein aveva preso a Londra per recarsi a Cambridge. Vedi Monk, *Wittgenstein*, cit., p. 262.
- 28 *Ibidem*. Del suo “strano rapporto” con Moore Wittgenstein parla in una lunga annotazione del 7-10-1930 (L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, a cura di I. Somavilla, Haymon, Innsbruck 1997; tr.it. di M. Ranchetti, *Movimenti del pensiero*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 30).

paradosso di Moore”, ossia il paradosso prodotto da enunciati della forma “ p e non credo che p ” o “ p e credo che non p ”. Il paradosso nasce dal fatto che, sebbene una proposizione come, per esempio, “Piove e non credo che piova” possa essere vera, asserirla da parte mia è chiaramente assurdo. Spiegare siffatta assurdità è però tutt’altro che facile,²⁹ come Wittgenstein subito riconobbe in una lettera inviata a Moore nell’ottobre 1944 in cui gli scriveva come avesse apprezzato il testo da lui letto il giorno precedente, ossia il 26 ottobre, a una riunione del *Moral Sciences Club* sottolineando come gli sembrasse che “il punto più importante [messo in luce dal testo di Moore] fosse l’ ‘assurdità’ dell’asserzione ‘In questa stanza c’è un incendio e non credo che ci sia’”. Anche se Wittgenstein criticava subito Moore considerando “sbagliata o *profondamente* fuorviante” la sua idea secondo cui siffatta asserzione era “una assurdità per ragioni *psicologiche*”, egli si augurava, data l’importanza delle questioni coinvolte, che il testo fosse al più presto pubblicato.³⁰

29 I tre luoghi più rilevanti in cui Moore illustra il paradosso che ormai, grazie a Wittgenstein, porta il suo nome sono: (1) *A Reply to My Critics*, in *The Philosophy of G. E. Moore*, cit.: “Martedì scorso sono andato al cinema, ma non credo di esserci andato” è una cosa del tutto assurda da dire, anche se ciò che è asserito è qualcosa che è senza alcun dubbio logicamente possibile” (vol. II, p. 543); (2) il saggio del 1944 “Russell’s ‘Theory of Descriptions’”, ristampato in *Philosophical Papers*, cit.: “‘Credo che sia uscito, ma non è uscito’. Questa proposizione, benché assurda, non è affatto autocontraddittoria: tanto che può benissimo essere vera” (p. 189; tr.it. p. 188); (3) un breve manoscritto, senza titolo e incompleto, risalente forse al 1944, che è stato pubblicato postumo, con il titolo “Moore’s Paradox”, in Moore, *Selected Writings*, cit., pp. 207-212. Il manoscritto inizia con un riferimento a un intervento di Wittgenstein sullo stesso argomento al *Moral Sciences Club*. Questa volta l’esempio mooriano di qualcosa che è del tutto assurdo o insensato da dire è “Non credo che stia piovendo, ma è un fatto che sta piovendo” (p. 207). Per lo stato attuale della discussione, vedi i saggi contenuti in *Moore’s Paradox. New Essays on Belief, Rationality and the First Person*, a cura di M. S. Green e J. Williams, Oxford University Press, Oxford 2007.

30 La lettera si legge in *Cambridge Letters*, cit., pp. 315-317; la lunga nota dei curatori fornisce tutte le indicazioni necessarie alla ricostruzione del contesto della discussione. Per i luoghi wittgensteiniani principali vedi L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953 (tr.it. di R. Piovesan e Mario Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967), Parte II, sez. x; Id., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Blackwell, Oxford 1980 (tr.it. di R. De Monticelli in *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990), vol. I, §§471-504; Id., *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, a cura di G. H. von Wright e H. Nyman, Blackwell, Oxford 1982 (tr.it. di A. G. Gargani in *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1998), vol. I, §§82-89. Sul paradosso

Ma che Moore non fosse per Wittgenstein esclusivamente un amico, ma anche un interlocutore filosofico è testimoniato soprattutto dall'intenso "corpo a corpo"³¹ sostenuto negli ultimi anni della sua vita con i due saggi di Moore probabilmente più famosi: "A Defence of Common Sense" e "Proof of an External World".³² Anche se le annotazioni contenute in *Über Gewißheit* sono molto più di un commento ai due saggi mooriani, è però evidente che, nonostante le ironie sparse qua e là, Moore non vi compare semplicemente come un pretesto o addirittura una testa di turco. Per esempio, non è da escludere che sia stata l'affermazione di Moore secondo cui vi sono delle cose che poteva dire di conoscere con piena e assoluta certezza anche se non era in grado di darne né una valida giustificazione né una sicura analisi ad aver indotto Wittgenstein ad attribuire un peso sempre maggiore al riconoscimento che le nostre proposizioni³³ empiriche (*Erfahrungssätze*) "non hanno tutte il medesimo stato"³⁴ né formano, per così dire, "una massa omogenea",³⁵ anche se hanno tutte la medesima forma

di Moore e sulle differenze tra Moore e Wittgenstein sul modo di affrontarlo vedi T. Baldwin, *G. E. Moore*, Routledge, London/New York 1990, pp. 226-232.

- 31 Mi riferisco ovviamente alle annotazioni raccolte in L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. Von Wright, Blackwell, Oxford 1974²; tr.it. di M. Trinchero, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978. Su questo testo wittgensteiniano mi permetto di rinviare a L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewißheit di Ludwig Wittgenstein*, Guerini e Associati, Milano 1991; tra gli studi più recenti segnalo D. Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave, Basingstoke/ New York 2007.
- 32 G. E. Moore, "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, XXV(1939), pp.273-300; ristampato in *Philosophical Papers*, cit., pp. 127-50; tr.it. pp. 133-159 ("La prova dell'esistenza del mondo esterno"); si può ora trovare in Moore, *Selected Writings*, cit., pp. 147-170..
- 33 Seguendo i traduttori italiani, ho reso il termine tedesco *Satz*, usato da Wittgenstein, perlopiù con proposizione, la quale va intesa come un enunciato significante o munito di senso. In questo modo va però perduta la distinzione, di grande importanza per Moore, tra enunciato (*sentence*) e proposizione (*proposition*). Nella terminologia che Moore adotta la proposizione è, per dirla assai approssimativamente, il contenuto (non linguistico) espresso dall'enunciato (linguistico). Per diverse ragioni, che qui non posso affrontare (si veda, comunque, *infra*, p. 72, in cui Moore ricorda l'opposizione di Wittgenstein alla "concezione secondo cui una proposizione è una specie di 'ombra' intermedia tra l'espressione impiegata a esprimerla e il fatto (eventuale) che la verifica"), Wittgenstein diffidava radicalmente della nozione di proposizione così intesa. Come il lettore delle lezioni constaterà, Moore rimprovera in più di un'occasione a Wittgenstein di non aver sufficientemente chiarito se per lui la distinzione tra enunciato e proposizione valeva o meno (vedi, per esempio, *infra*, pp. 69, 75, 103). Sulla questione vedi anche la successiva nota 102.
- 34 Wittgenstein, *Über Gewißheit*, cit., §167.
- 35 *Ibidem*, §213.

empirica o, come per Wittgenstein sarebbe meglio dire, anche se sono tutte “asserzioni su oggetti” (*Aussagen über Gegenstände*).³⁶ Tra le proposizioni empiriche, infatti, vi sono sicuramente quelle che hanno lo stato di ipotesi, per cui, se si rivelano false, vengono sostituite da nuove e ulteriori ipotesi, ma vi sono anche quelle che, fungendo da norme da descrizione o norme di rappresentazione, appartengono a quello che Wittgenstein chiama il “fondamento di tutto l’operare [...] con il linguaggio”.³⁷ Secondo Wittgenstein, Moore ha intravisto questa differenza, anche se l’ha travisata ritenendo che nel primo come nel secondo caso fosse in gioco ciò che si conosce e la certezza con cui lo si conosce. Per esempio, Moore afferma di conoscere con certezza che la terra esisteva già, e da molti anni, prima che il suo corpo nascesse.³⁸ Ma che dica di conoscerlo può eventualmente³⁹ essere una prova che lo crede, ma sicuramente non è la prova che lo conosce,⁴⁰ altrimenti conoscere sarebbe lo stesso di credere di conoscere. Dichiarare solennemente che si conosce qualcosa, infatti, “non prova un bel nulla (*gar nichts*)”,⁴¹ nemmeno se la dichiarazione è accompagnata dall’appropriato tono di certezza. Infatti, “non è dal tono [di certezza] che si conclude di aver ragione”.⁴² Ma allora che cosa sta realmente facendo Moore quando elenca ciò che afferma di conoscere con piena certezza? Secondo Wittgenstein, sta riconoscendo, per quanto nella maniera sbagliata, la particolare funzione logica⁴³ che certe proposizioni svolgono nel sistema delle nostre proposizioni:

Quando dice di *conoscere* questa e quest’altra cosa, Moore si limita, in effetti, a enumerare proposizioni empiriche, cui noi assentiamo senza sottoporle a un controllo particolare, e dunque proposizioni che nel sistema delle nostre proposizioni svolgono una funzione logica del tutto particolare.⁴⁴

36 *Ibidem*, §§401-402.

37 *Ibidem*; vedi anche §321.

38 Moore, “A Defence of Common Sense”, in *Philosophical Papers*, cit., p. 23; tr.it. p. 22.

39 Dobbiamo evidentemente escludere che stia mentendo.

40 Wittgenstein, *Über Gewißheit*, cit., §487.

41 *Ibidem*, §488.

42 *Ibidem*, §30.

43 Essi non fungono da ipotesi, ma hanno il valore di osservazioni grammaticali o, come anche dice Wittgenstein, di determinazioni concettuali. Su queste nozioni mi permetto di rinviare a L. Perissinotto, “Wittgenstein: ricerche concettuali vs. ricerche fattuali”, in *Alle radici della filosofia analitica*, a cura di C. Penco e G. Sarbia, Erga, Milano 1995, pp. 627-646.

44 Wittgenstein *Über Gewißheit*, cit., §136.

Il dire, nel senso in cui lo dice Moore, che l'uomo *conosce* qualcosa; che dunque quello che dice è incondizionatamente la verità, mi sembra falso. – È la verità soltanto nella misura in cui è un fondamento incrollabile dei suoi giochi linguistici.⁴⁵

Consideriamo, a titolo di esempio, una proposizione come “Un libro non sparisce da solo”. Se metto un libro in un cassetto, assumo⁴⁶ che ve lo ritroverò, a meno che qualcuno non lo rubi o me lo nasconda, per cui se il cassetto risulta vuoto potrò forse ricordare a me stesso o ribadire davanti a tutti che un libro non sparisce da solo; che un libro, per esempio, “non evapora gradualmente”.⁴⁷ E anche se non dico né mi dico niente del genere continuerò a cercare perché, da qualche parte, quel libro deve pur trovarsi. “Un libro non sparisce da solo”, insomma, determina il nostro concetto di oggetto fisico o materiale così fungendo, come prima si osservava, da norma di descrizione o di rappresentazione. Si noti che, secondo Wittgenstein, prima ancora che in quello che diciamo o che diremmo, quale sia il nostro concetto di oggetto si mostra innanzitutto nel modo in cui reagiamo allorché un libro sembra sparito dal nostro cassetto: pensiamo a un furto, dubitiamo della nostra memoria, diamo la colpa al disordine che domina nella nostra scrivania. In questo senso o secondo questo impiego “Un libro non sparisce da solo” è una proposizione grammaticale, la quale fissa, per così dire, i tratti e limiti concettuali della nostra esperienza. Per esempio, chi in un tribunale respingesse l'accusa di furto sostenendo che forse quel libro così prezioso è sparito da solo non sarebbe preso sul serio e la sua sarebbe considerata tutt'al più una facezia; ma nemmeno sarebbe preso sul serio il giudice che, invece di sorridere più o meno benevolmente, obietasse con piglio accademico che l'intera esperienza dimostra che i libri non spariscono mai da soli. “Lei dimentica, potrebbe infatti ribattere l'imputato così epistemologicamente legittimato dal giudice, che ‘[s]pesso è accaduto che non si sia più trovato un libro, per quanto credessimo di conoscere con certezza dove fosse’”.⁴⁸ Che un libro non sparisca da solo è insomma – ribadiamolo – parte e componente del nostro concetto di oggetto, il quale è,

45 *Ibidem*, §403.

46 Parlare qui di “assunzione” non è, comunque, privo di difficoltà. Vedi, al riguardo, *ibidem*, §411: “Quando dico ‘noi assumiamo che la Terra esistesse già molti anni fa’ (o cose del genere) suona certamente strano che dobbiamo assumere una cosa del genere. Ma nel sistema totale dei nostri giochi linguistici questa assunzione fa parte del fondamento (*Fundament*). L'assunzione, si può dire, forma il fondamento (*Grundlage*) dell'agire, e dunque, naturalmente, anche del pensare”.

47 *Ibidem*, §134.

48 *Ibidem*.

a sua volta, variamente solidale e intrecciato con moltissimi altri concetti; per esempio, come abbiamo appena visto, con quelli di furto e di proprietà, di memoria e dimenticanza, di ordine e disordine, eccetera.⁴⁹

4. Quanto detto conferma come Wittgenstein non abbia mancato di confrontarsi filosoficamente con Moore, anche se quest'ultimo non ha sicuramente avuto, nella formazione della sua filosofia, lo stesso peso e la medesima rilevanza avuti, almeno per quanto riguarda gli anni di gestazione del *Tractatus*, da Russell, l'altro astro filosofico di Cambridge.⁵⁰ Da parte sua, Moore non smise mai di riconoscere esplicitamente a Wittgenstein quella profondità e superiorità di pensiero che lo avevano sin dall'inizio colpito:

Arrivai presto a sentire – scriverà nel 1942 nella sua *Autobiografia* – che era molto più filosoficamente intelligente di me, e non solo più intelligente, ma anche molto più profondo e con una comprensione assai migliore del genere di ricerca che era realmente importante e degna di essere perseguita e del metodo migliore per perseguire siffatte ricerche.⁵¹

Nonostante questo, o forse proprio per questo, non è facile oggi per noi, come non lo era allora per lo stesso Moore, capire in quale grado e misura Wittgenstein abbia “positivamente influenzato” le convinzioni filosofiche di Moore e eventualmente condizionato il suo metodo. Per quanto riguarda le prime, Moore attribuisce a Wittgenstein una funzione quasi esclusivamente critica. Sotto l'influsso di Wittgenstein Moore sarebbe insomma divenuto più filosoficamente cauto o meno avventato nelle sue prese di posizione:

Quando nel 1929 tornò a Cambridge seguì le sue lezioni per diversi anni di seguito, sempre con ammirazione. Fino a che punto abbia positivamente

49 Ho qui succintamente ripreso alcune considerazioni svolte nel §7 della mia *Introduzione* a L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso* (seguito da *Appunti di Rush Rhees dalle lezioni di Wittgenstein*), tr.it. di T. Fracassi e L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, pp. XIII-XV.

50 La letteratura sui rapporti tra Russell e Wittgenstein è molto vasta. Per quanto riguarda il ruolo di Russell nella formazione del pensiero di Wittgenstein mi limito a citare il recente G. Landini, *Wittgenstein's Apprenticeship with Russell*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

51 Moore, *An Autobiography*, cit., vol. I, p. 33. Secondo Baldwin, comunque, anche se “Moore non pubblicò mai alcuna critica diretta del *Tractatus*. [...] dai suoi scritti si possono estrarre due linee di pensiero critico. Una riguarda la contingenza dell'esistenza”, l'altra “concerne il postulato che gli stati di cose, o i fatti, sono indipendenti” (Baldwin, *Moore*, cit., pp. 215-216).

influenzato tutto ciò che ho scritto non posso dirlo; ma certamente ha avuto l'effetto di rendermi dubbioso su molte cose che, se non fosse stato per lui, sarei stato incline ad asserire positivamente.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, la questione del metodo, Moore si limita a sottolineare che tra il metodo di Wittgenstein, che egli mostra di ammirare ma che confessa di non aver del tutto capito, e il suo metodo sussiste una diversità che non esita a dichiarare radicale:

Mi ha fatto pensare [Wittgenstein] che ciò che è richiesto per la soluzione dei problemi filosofici che mi sconcertano è un metodo del tutto differente da qualunque metodo che abbia mai usato – un metodo che egli usa con successo, ma che non sono mai riuscito a intendere in modo abbastanza chiaro da poterlo usare io stesso.⁵²

La confessione contenuta in questo passo non è affatto di poco conto, soprattutto se la si accosta a quanto Wittgenstein, secondo la testimonianza dello stesso Moore, avrebbe detto durante le sue lezioni, ossia che tra la sua filosofia e quella cosiddetta “tradizionale” ci sarebbe stato un vero e proprio “salto” prodotto dalla scoperta di “un nuovo metodo”.⁵³ Ebbene, nel passo citato Moore si riconosce, con l'abituale modestia ma anche con un pizzico di ironia, incapace di compiere quel salto, ma non per questo sembra suggerire che il suo metodo sia stato superato da quello di Wittgenstein né, per un altro verso, che in filosofia vi debba essere un solo e unico metodo. Per Moore, insomma, il successo del metodo di Wittgenstein non esclude gli eventuali successi del suo proprio metodo.

Ovviamente, le questioni aperte da queste considerazioni restano tante e difficili: quale esattamente sia il metodo di Moore e quale metodo egli attribuisca a Wittgenstein; che cosa sia per Moore un problema filosofico, in quanto distinto, per esempio, da un problema scientifico, e se per Wittgenstein un problema possa essere detto “filosofico” in un senso almeno simile a quello mooriano; se le circostanze in cui diremmo che un problema filosofico è risolto siano le stesse per Moore e per Wittgenstein.

Consideriamo, a titolo di esempio, il modo in cui all'inizio di *Some Main Problems of Philosophy*⁵⁴ Moore cerca di rispondere a quella domanda:

52 *Ibidem.*

53 *Infra*, p. 86.

54 Come sappiamo, il volume, pubblicato nel 1953, raccoglie le lezioni tenute a Londra da Moore negli anni 1910-11. Wittgenstein non aveva ovviamente seguito le lezioni londinesi. È però molto probabile che esse circolassero dattiloscritte e che in questa forma Wittgenstein le avesse lette. Secondo Moore, “i capitoli I-X [di

What is Philosophy?, che dà il titolo al primo capitolo. Moore inizia domandandosi quale sia “la cosa più importante e interessante che i filosofi hanno cercato di fare”. La risposta, non sempre ricordata, soprattutto da quelli che vedono nell’analisi il cuore e il centro della filosofia mooriana, è la seguente:

[M]i sembra che la cosa più importate e interessante che i filosofi hanno cercato di fare [il primo e il più importante problema della filosofia] è esattamente questa: Dare una descrizione generale dell’intero Universo, menzionando tutti i più importanti generi di cose che *conosciamo* che vi sono, considerando quanto grande sia la probabilità che in esso vi siano generi importanti di cose che non *conosciamo* assolutamente che vi sono, e inoltre considerando i modi più importanti in cui questi diversi generi di cose sono tra di loro collegati.⁵⁵

Si tratta di una risposta, verrebbe da dire, oscura nella sua chiarezza. Di fronte a essa ci si può, per esempio, domandare che cosa differenzi la filosofia, così intesa e caratterizzata, dalla scienza. Moore sembra ritenere che la filosofia sia una scienza,⁵⁶ ma che, fra tutte le scienze, sia (a) la più generale e (b) la sola che “cerca di dire: Questi e questi altri sono i *sol*i generi di cose che ci sono – o che conosciamo che ci sono – nell’Universo”.⁵⁷ Mentre la filosofia, per esempio, può dirci che nell’Universo “ci sono moltissimi oggetti materiali e [...] un numero grandissimo di atti mentali”,⁵⁸ le scienze

Some Main Problems of Philosophy] sono quei miei ‘scritti inediti’ ai quali Lord Russell si riferisce nella *Prefazione a The Problems of Philosophy*” (Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, cit., p. xii). Così scrive Russell nella sua *Prefazione* del 1912 a *The Problems of Philosophy*, un libro che Wittgenstein ben conosceva ma assai poco apprezzava: “Mi sono stati di grande aiuto gli scritti inediti di G. E. Moore e J. M. Keynes: i primi, per ciò che riguarda le relazioni tra dati sensibili e gli oggetti fisici, i secondi per ciò che si riferisce alla probabilità e all’induzione” (B. Russell, *The Problems of Philosophy*, William and Norgate, London 1912; tr.it. di E. Spagnol, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 1959, p. 5). Va qui anche ricordato che Moore non cessò mai di ritenere che tra i generi di domande che la filosofia deve discutere vi sono le “[d]omande sulla natura della Realtà [o del mondo] come un intero (*as a whole*)” (G. E. Moore, *Lectures on Philosophy*, a cura di C. Lewy, Allen & Unwin, London 1966, p. 180)

55 Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, cit., p. 1; la citazione tra parentesi quadre è a p. 2.

56 Moore non dice che la filosofia è una scienza, ma lo presuppone allorché osserva che, a parte la filosofia, “[n]on vi è nessun’altra scienza che cerca di dire [...]” (*Ibidem*, p. 2).

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*, p. 4. Quelle citate sono, secondo Moore, due tra le più fondamentali cre-

speciali – si noti qui l’aggettivo – “confinano se stesse a qualche particolare gruppo tra gli oggetti di questi due generi”.⁵⁹ “L’astronomia, per esempio, ci parla [non degli oggetti materiali in generale, bensì, in particolare,] dei corpi celesti – della loro dimensione, dei loro movimenti e composizione e di come agiscono gli uni sugli altri”.⁶⁰ Ecco perché una proposizione come “Nell’Universo ci sono moltissimi oggetti materiali” può essere una proposizione della filosofia, ma mai una proposizione dell’astronomia.

Fissato in questo modo il compito e l’obiettivo della filosofia, occorre subito domandarsi, come in effetti Moore immediatamente fa, quale possa essere il punto di partenza della filosofia, almeno se essa vuole fronteggiare “il primo e il più importante” dei suoi problemi, e come essa debba reagire alla facile constatazione che i filosofi hanno dato – e probabilmente continueranno a dare – molte, differenti e antagoniste descrizioni generali dell’Universo. La risposta di Moore è che i filosofi dovrebbero affidarsi innanzitutto a quelle che egli chiama “le concezioni del senso comune”:

[c]i sono [...] – egli osserva – certe concezioni sulla natura dell’Universo [ossia, su alcuni⁶¹ generi di cose che certamente vi sono in esso e su alcuni modi in cui sono tra di loro collegati] che sono accettate, attualmente, quasi da tutti. Sono così universalmente accettate che ritengo che si possano chiamare, a ragion veduta, le concezioni del senso comune.⁶²

Queste concezioni accettate universalmente o quasi universalmente possono così fungere da punto di partenza della descrizione cercata e da pietra di paragone rispetto alle diverse e rivali descrizioni filosofiche:

[V]oglio iniziare descrivendo queste concezioni [le concezioni del senso comune] perché mi sembra che ciò che è più sorprendente e interessante riguardo alle concezioni di alcuni filosofi è il modo in cui vanno oltre o contraddicono positivamente le concezioni del senso comune.⁶³

Va sottolineato come Moore non neghi che la filosofia possa o addirittura debba andare oltre le concezioni del senso comune se vuole che la

denze del senso comune che una descrizione filosofica dell’Universo non dovrebbe, a suo parere, contraddire (vedi *ibidem*, p. 2).

59 *Ibidem*, p. 13.

60 *Ibidem*.

61 Moore sembra escludere che le concezioni del senso comune riguardino l’intero Universo (*Ibidem*, p. 2).

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*.

sua sia una descrizione dell'intero Universo; egli crede tuttavia che ogni tentativo di contraddire positivamente alcune fondamentali concezioni del senso comune (in particolare, le due già ricordate: che nell'Universo "ci sono moltissimi oggetti materiali e [...] un numero grandissimo di atti mentali") sia sbagliato e destinato allo scacco. E questo non perché, così facendo, si vada contro ciò che è universalmente accettato, ma perché queste concezioni sono, come Moore dirà in un famoso e controverso passo di "Defence of Common Sense", vere.⁶⁴ È questo un punto su cui Moore non cesserà di insistere. Alla fine di questo primo capitolo di *Some Main Problems of Philosophy*, per esempio, egli sottolinea come i filosofi non si siano mai accontentati "di esprimere semplicemente le loro opinioni riguardo a ciò che c'è o non c'è nell'Universo",⁶⁵ ma abbiano anche "sempre cercato di [...] provare che le loro opinioni erano vere". Per esempio, posti di fronte al problema dell'esistenza delle altre menti, i filosofi hanno cercato di provare "o che esse [le altre menti] esistono o che non esistono o che non si sa se esistono o meno".⁶⁶ Ciò che per la filosofia ha insomma sempre contato non è l'universalità di questa o di quella opinione, bensì essenzialmente la sua verità. E questo perché i filosofi in fondo hanno sempre riconosciuto che, se un'opinione può diventare universale perché vera, non diventerà mai vera perché universale. È per questo che ciò che attira l'interesse di Moore in quanto filosofo nei riguardi del senso comune è il riconoscimento che "la visione del mondo del senso comune" (*Common Sense view of the World*) è, in certi tratti fondamentali, *interamente* vera".⁶⁷ Moore sa bene che gli si potrebbe domandare se abbia davvero conoscenza della verità di tutte quelle cose che afferma di sapere con certezza:

Non è possibile che io le creda soltanto vere? Oppure che le riconosca come altamente probabili?⁶⁸

64 Moore, "A Defence of Common Sense", cit., p. 33; tr.it. cit. p. 32. Secondo Moore, questo è "un argomento assolutamente conclusivo" contro quei filosofi che sostengono che le proposizioni del senso comune non possono essere vere perché "ognuna di tali proposizioni implicherebbe sia l'una sia l'altra di due proposizioni fra loro incompatibili". L'argomento assolutamente conclusivo è che queste proposizioni sono vere e "nessuna proposizione vera implica sia l'una che l'altra di due proposizioni fra loro incompatibili" (*Ibidem*).

65 Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, cit., p. 23.

66 *Ibidem*, p. 24.

67 Moore, "A Defence of Common Sense", cit., p. 36; tr.it. cit. p. 35.

68 *Ibidem*, p.35; tr.it. p.34.

In risposta a questa (auto-) obiezione egli riconosce di non avere “una conoscenza *diretta*⁶⁹ della verità di tutte queste proposizioni [di quelle proposizioni delle quali afferma di conoscere con certezza che sono vere]”. Se le dichiara vere è dunque perché deve aver avuto, “in passato”, qualche prova evidente della loro verità, anche se ammette di non sapere “esattamente quale fosse questa prova evidente (*evidence*)”. La situazione è sicuramente strana, ma, d'altronde, è una situazione in cui, secondo Moore, tutti noi ci troviamo. Tutti noi, infatti,

conosciamo di fatto molte cose, riguardo alle quali *conosciamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità; ma non conosciamo *come* siamo venuti a conoscerle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità.⁷⁰

Su tutti questi aspetti della filosofia di Moore Wittgenstein aveva molto, se non quasi tutto, da ridire, a iniziare dall'atteggiamento che la filosofia dovrebbe assumere nei confronti del senso comune. Al riguardo, vi è un importante passo del *Blue Book*, che è chiaramente una reazione critica a Moore e alla sua difesa del senso comune, nel quale i protagonisti sono il solipsista – talora chiamato da Wittgenstein anche “idealista” – che afferma che solo le sue esperienze sono reali, e il filosofo del senso comune⁷¹ che gli obietta che, se davvero ritiene che solo le sue esperienze siano reali, è allora assurdo che ce lo dica o comunichi, perché, se fosse nel vero, nessuno di noi potrebbe realmente udirlo⁷² non essendo le nostre esperienze uditive, alla pari di tutte le altre nostre (presunte) esperienze, reali. Eppure, il solipsista ce lo dice e lo fa perché, secondo un filosofo del senso comune come Moore, egli non è solamente un filosofo, ma anche e primariamente un uomo come noi che, in quanto tale, sa bene che le sue non sono le sole esperienze reali e che gli altri lo odono realmente quando dice che solo le sue esperienze sono reali.

69 Diretta, ossia riconosciuta vera immediatamente e non “in virtù del fatto che [...] ho conosciuto per vere *altre* proposizioni che ne erano la prova evidente” (*Ibidem*, p.36: tr.it. p.35).

70 *Ibidem*.

71 Va notato che per Wittgenstein il filosofo del senso comune è innanzitutto un filosofo e non va perciò identificato con l'uomo del senso comune (vedi L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1969², p. 48; tr.it. di A. G. Conte, *Il libro blu e il libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, p. 67).

72 Ovviamente può capitare che non lo udiamo perché, per esempio, la sua voce è coperta da un forte rumore proveniente dalla strada. Ma questo è un caso che è privo di interesse filosofico sia per il solipsista che per il filosofo del senso comune.

Da parte sua, il solipsista potrebbe replicare che l'uomo del senso comune non sa, ma solamente crede o si illude di sapere. D'altronde, che bisogno ci sarebbe della filosofia se il senso comune bastasse a se stesso? Se l'affermazione che solo le mie esperienze sono reali è sostenuta da buoni argomenti, allora tanto peggio per le concezioni del senso comune. Perché mai dovrei sacrificare la forza di quegli argomenti alle concezioni del senso comune che dalla loro hanno solo la loro presunta (quasi-) universalità? D'altra parte, l'affermazione che tutti o quasi tutti condividono siffatte concezioni – ossia, che vi è un senso *comune* – non presuppone proprio ciò che dovrebbe provare, ossia che, oltre a quel “corpo umano vivente, che è il *mio* corpo”, vi è stato e vi è “un gran numero di altri corpi umani viventi”, ciascuno dei quali “è stato il corpo di un essere umano distinto e diverso, il quale, per tutto il tempo della vita del suo corpo, ha avuto [come le ho avute io] molte esperienze differenti”⁷³

Chi è nel vero? Il filosofo del senso comune o il solipsista? Se lo è il secondo, allora il primo è nel falso, nonostante il conforto che ricava dal fatto che tutti o quasi tutti lo sono; se lo è il primo, allora nel falso è il secondo, per quanto si vanti della sua fuga dal rozzo e grossolano senso comune. Non è così però che Wittgenstein ritrae la contesa; in particolare, egli esclude che l'affermazione del filosofo del senso comune e quella del solipsista possano essere trattate come due risposte diverse e opposte al medesimo problema filosofico: “Sono o non sono le mie esperienze le sole esperienze reali?”.

[Q]uando il solipsista dice che solo le sue proprie esperienze sono reali, non giova rispondergli: “Perché lo dici, se non credi che noi possiamo realmente udirlo?”. O almeno se noi gli abbiamo risposto così, non dobbiamo credere di avere risposto alla sua difficoltà. *Non vi è una risposta del senso comune a un problema filosofico*. Si può difendere il senso comune dagli attacchi dei filosofi solo risolvendo le loro difficoltà, ossia liberandoli dalla tentazione di attaccare il senso comune, e non già riformulando le concezioni del senso comune.⁷⁴

Ha dunque torto il filosofo del senso comune, con Moore in prima fila, quando raffigura il solipsista come “un forsennato (*a man out of his senses*),

73 Quanto riportato appartiene alle concezioni del senso comune ed è incluso da Moore nella sua “lunga lista di proposizioni che, a prima vista, potrebbero sembrare una serie di ovvietà (*truisms*) tali che non valga la pena di enunciarle”, ma che, “in realtà, costituiscono un insieme di proposizioni, di ognuna delle quali credo di sapere con certezza che essa è vera” (Moore, “A Defence of Common Sense”, in *Philosophical Papers*, cit., pp. 22-24; tr.it. pp. 21-23).

74 Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, cit., pp. 58-59 (corsivo mio); tr.it. p. 80.

[...] uno che non vede ciò che ognuno vede”; ma non per questo ha ragione il solipsista quando paragona “il suo dissenso dal senso comune [...] [a] quello dello scienziato che dissente dalle rozze vedute dell’uomo della strada”, ossia a un genere di dissenso che “si fonda su una più acuta conoscenza dei fatti”.⁷⁵

Consideriamo, per esempio, un filosofo (un idealista, secondo la terminologia di Wittgenstein) che affermi: “Non solo non posso sapere, ma non posso nemmeno immaginare che qualcun altro abbia il dolore che io ho”. Così dicendo, costui sembra darci l’impressione di aver scoperto qualcosa sulla natura stessa del dolore, un fatto sul dolore, anche se più profondo o essenziale dei fatti sul dolore che può scoprire, per esempio, la fisiologia o la psicologia. Una sorta, insomma, di super-fatto.⁷⁶ Ma è davvero così? Come l’avrebbe scoperto? Da parte sua, il filosofo del senso comune può essere facilmente tentato di obiettare che “sicuramente non vi è alcuna difficoltà nell’idea di [...] immaginare che qualcun altro abbia ciò che io ho”. In fondo, lo facciamo molte volte e nelle più svariate circostanze. Questa risposta, però, non solo “non risolve, ma elude sempre le difficoltà che i suoi avversari [gli idealisti] vedono, pur non riuscendo neppure loro a risolverle”.⁷⁷ In effetti, ciò che, a differenza dell’idealista, il filosofo del senso comune trascura o dimentica⁷⁸ è “la differenza tra i differenti usi delle parole ‘avere’ e ‘immaginare’”,⁷⁹ per esempio tra l’uso di “avere”, rispettivamente, in “A ha un dente d’oro” e in “A ha un mal di denti”. Che A abbia un dente d’oro significa infatti che il dente è nella bocca di A e che è per questo che non lo posso vedere, a meno che A non apra la sua bocca. Profondamente diverso è il secondo caso. Infatti, anche se A spalancasse la sua bocca e io la ispezionassi con la massima cura, non potrei mai sentire il suo dolore. Insomma, “il caso del suo mal di denti, che dico di non poter sentire poiché è nella sua bocca, non è analogo al caso del dente d’oro”,⁸⁰ anche se, per un altro verso, sembra del tutto analogo. Non si tratta forse, in entrambi i casi,

75 *Ibidem*.

76 “Qualcosa sull’essenza, la natura, del dolore in contrasto con i suoi legami causali con altri fenomeni” (L. Wittgenstein, “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’”, in Id., *Philosophical Occasions, 1912-1951*, a cura di J. Klagge e A. Nordmann, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1993; tr.it. di T. Fracassi e L. Perissinotto, *Esperienza privata e dati di senso*, cit., p. 9).

77 Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, cit., p. 48; tr.it. p. 67.

78 Il motivo della dimenticanza è così spiegato da Wittgenstein: “Quando le parole nel nostro linguaggio hanno *prima facie* grammatiche analoghe, propendiamo a interpretarle in modo analogo; cioè cerchiamo di generalizzare l’analogia” (*Ibidem*, p. 7; tr.it. p. 13).

79 *Ibidem*, p. 49; tr.it. p. 67.

80 *Ibidem*.

di un avere qualcosa? Ebbene, è per l'appunto “questa difficoltà nella nostra grammatica che [...] [il filosofo del senso comune]⁸¹ non nota”.⁸² Da parte sua, l'idealista non manca di notarla, ma è tentato di attribuire la mancanza di analogia tra “A ha un dente d'oro” e “A ha un mal di denti” alla differenza tra oggetti: un dente d'oro e un mal di denti sono ovviamente *oggetti*, ma, altrettanto ovviamente, oggetti *differenti*; in particolare, un mal di denti è, a differenza di un dente d'oro, un oggetto essenzialmente *interno e privato*. Ma non semplicemente privato, come lo può essere il mio giardino nel quale un altro, se invitato o di nascosto, può comunque entrare, bensì ha quella specie di privatezza che si potrebbe chiamare “super-privatezza”:

Privatezza dei sentimenti può significare: nessuno può conoscerli a meno che io non li esibisca, oppure: in realtà io non posso esibirli. Oppure: se non voglio, non ho bisogno di dare alcun segno del mio sentimento, ma, anche se voglio, posso esibire solo un segno ma non il sentimento.⁸³

In questo modo, però, l'analogia, uscita dalla porta, rientra dalla finestra: denti d'oro e mal di denti appaiono analoghi, in quanto sono entrambi oggetti, anche se non sono fatti, per così dire, della medesima “sostanza”. È per questo che il filosofo può illudersi di aver scoperto qualcosa di essenziale sul dolore, sulla sua natura, mentre di fatto, insoddisfatto della vecchia notazione, nella quale i differenti usi della parola “avere” non venivano segnalati, ha semplicemente⁸⁴ proposto una nuova notazione:

[V]i è perplessità e disagio mentale – osserva infatti Wittgenstein – non solo quando la nostra curiosità su certi fatti non è soddisfatta, o quando non possiamo trovare una legge naturale che corrisponda a tutta la nostra esperienza, ma anche quando una notazione ci lascia insoddisfatti – forse per le varie associazioni che evoca [...] talvolta [per esempio] desideriamo una notazione che dia più rilievo a una differenza [per esempio, come nel nostro caso, alla differenza tra i vari usi della parola “avere”] e la renda più evidente di quanto faccia il linguaggio comune.⁸⁵

81 In realtà, Wittgenstein qui usa il termine “realista” assumendo che il filosofo del senso comune sia un realista.

82 *Ibidem*.

83 L. Wittgenstein, “Notes for the ‘Philosophical Lecture’ ”, in Id., *Philosophical Occasions*, cit., p. 445; tr.it. di T. Fracassi, “Note per la ‘Lezione filosofica’ ”, *aut aut*, 304(2001), p. 5.

84 In realtà, l'introduzione di una nuova notazione (o, come potremmo anche dire, di una nuova grammatica) richiede una nuova articolazione e delimitazione dei nostri concetti. Su questo punto fondamentale qui dobbiamo però sorvolare.

85 Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, cit., p. 59; tr.it. pp. 80-81.

Ciò che qui Wittgenstein imputa alle due parti, al filosofo del senso comune come all'idealista, è di confondere quello che è un problema di natura concettuale (o grammaticale) con uno di natura fattuale. In quanto filosofo del senso comune Moore è di conseguenza un metafisico, secondo quel significato critico di metafisica che, come subito vedremo, compare nelle *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, ma metafisico, in questo specifico senso critico, è anche, ovviamente, l'idealista. Sia l'uno che l'altro, infatti, travestono le proprie determinazioni concettuali da scoperte fattuali.

Ricerche filosofiche: ricerche concettuali. L'essenziale della metafisica: non le è chiara la differenza fra ricerche concettuali (*begrifflichen*) e ricerche riguardo ai fatti (*sachlichen*).⁸⁶ La questione metafisica è in apparenza sempre una questione fattuale, benché il problema sia di natura concettuale.⁸⁷

II

5. L'anno accademico a Cambridge si compone di tre trimestri: il *Michaelmas Term* (da ottobre a dicembre), il *Lent Term* (da gennaio a marzo) e l'*Easter Term* (da aprile a giugno). Wittgenstein cominciò a insegnare nel gennaio del 1930, ossia nel *Lent Term* dell'anno accademico 1929-30. Moore – già lo sappiamo – era presente a queste lezioni così come a quelle del trimestre successivo. Ma non fu il solo ad aver conservato e in seguito pubblicato i suoi appunti. Delle lezioni di questi due trimestri abbiamo anche gli appunti di un altro studente di allora: Desmond Lee. La situazione si ripete per l'anno accademico successivo, l'anno accademico 1930-31. In questo caso, abbiamo, oltre a quelli di Moore e di Lee, gli appunti di un terzo studente: John King. King seguì le lezioni prendendo appunti anche durante l'intero anno accademico 1931-32, ossia nell'anno in cui Moore seguì solo le lezioni dell'*Easter Term*.⁸⁸ Per quanto riguarda infine l'anno accademico 1932-33 agli appunti di Moore si aggiungono quelli di Alice Ambrose.⁸⁹

86 *Sachlichen* si potrebbe forse tradurre con “positive” nel senso di positivo che compare, per esempio, nell'espressione “diritto positivo”.

87 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., vol. I, §949.

88 Gli appunti di Lee e King (integrati per quanto riguarda l'anno accademico 1931-32 da alcuni appunti di R. D. Townsend e J. Inman) sono pubblicati in *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932. From the Notes of John King and Desmond Lee*, a cura di D. Lee, Blackwell, Oxford 1980 (tr.it. di A. G. Gargani, *Lezioni 1930-1932*, Adelphi, Milano 1995).

89 *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935. From the Notes of Alice Ambrose*

Questi primi anni dell'insegnamento cantabrigiense di Wittgenstein sono dunque sorprendentemente ben documentati, anche se gli appunti e i ricordi di Moore spiccano, per così dire, per la eccezionalità del personaggio. Alcune precisazioni sono comunque indispensabili. Nella *Introduzione* al volume da lui curato Lee sottolinea che, nel prepararlo, ha "seguito quanto più strettamente possibile gli appunti parola per parola, nell'ordine in cui si trovavano".⁹⁰ Anche la Ambrose afferma che la sua preoccupazione è stata quella di presentarci "un resoconto connesso e fedele di ciò che Wittgenstein disse",⁹¹ rispettando il più possibile anche l'ordine in cui lo disse.⁹² Ovviamente, per quanto fedeli gli appunti riflettono l'interesse, l'attenzione e la comprensione di chi li prende. Lee, per esempio, ricorda come il suo atteggiamento e modo di prendere appunti fossero assai diversi da quello di King:

Il metodo di quest'ultimo consisteva, per quanto possibile, nel registrare parola per parola ciò che Wittgenstein diceva. I miei appunti, sebbene, per quanto ricordi, registrino anch'essi le parole usate da Wittgenstein, sono più selettivi e più interessati a mettere in luce la struttura dell'argomentazione che non a riprodurre dettagliatamente la lettera dei discorsi.⁹³

Insomma, per quanto fedeli a ciò che Wittgenstein disse, questi appunti – e, più in generale, i molti appunti pubblicati nel corso degli anni⁹⁴ – non

and Margaret MacDonald, a cura di A. Ambrose, Blackwell, Oxford 1982; gli appunti relativi all'anno accademico 1932-33, dovuti alla sola Ambrose, si trovano alle pp. 1-40; alle pp. 204-225 troviamo gli appunti, sempre della Ambrose, di un corso di filosofia per matematici che Wittgenstein tenne nello stesso anno accademico.

90 *Wittgenstein's Lectures 1930-1932*, cit., p. x; tr.it. pp. 150-51.

91 *Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, cit., p. vii.

92 Questo vale soprattutto per gli appunti del periodo 1932-33 (*Ibidem*, p. ix).

93 *Wittgenstein's Lectures 1930-1932*, cit., p. x; tr.it. p. 150.

94 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (dagli appunti di R. Rhees, Y. Smythies, J. Taylor), a cura di C. Barrett, Blackwell, Oxford 1966; tr.it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967, pp. 47-172; Id., « The Language of Sense Data and Private Experience » (dagli appunti di R. Rhees), in Id., *Philosophical Occasions, 1912-1951*, a cura di J. Klagege e A. Nordmann, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1993, pp. 287-367; tr.it. di T. Fracassi e L. Perissinotto, *Appunti di Rush Rhees dalle lezioni di Wittgenstein*, in Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, cit., pp. 91-175; *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge 1939* (dagli appunti di R. G. Bosanquet, N. Malcolm, R. Rhees, Y. Smythies, a cura di C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca 1976; tr.it. di E. Picardi, *Lezioni di Wittgenstein sui*

ci tramandano direttamente ciò che Wittgenstein disse, ma ciò che alcuni suoi studenti ascoltarono e il modo in cui lo ascoltarono.⁹⁵

Ma vi è anche un altro aspetto che va sottolineato. Chi ascolta non solo non è o non può essere sempre sicuro di aver capito, ma gli può anche capitare di non condividere ciò che crede di aver capito, di considerarlo superficiale, insufficientemente argomentato, addirittura falso. Né Lee né King né la Ambrose riportano comunque le loro probabili reazioni e i loro eventuali dissensi: nel loro caso la scena è occupata pressoché interamente da Wittgenstein. Diversa è la situazione per quanto riguarda Moore.⁹⁶ Certo, egli cita Wittgenstein sistematicamente tra virgolette, ma il suo intento non è, per dirla con le parole di Lee già citate, quella di seguire i suoi “appunti parola per parola, nell’ordine in cui si trovavano”. Per esempio, Moore raccoglie i temi principali delle lezioni in otto gruppi,⁹⁷ confronta e collega appunti relativi a periodi differenti rilevando dove e come Wittgenstein corregga quanto aveva in precedenza detto;⁹⁸ richiama sovente l’attenzione sulle cose che ritiene o sospetta di non aver ben capito;⁹⁹ esprime, anche se con cautela, il proprio dissenso; segnala dove Wittgenstein gli è apparso generico o elusivo. Il testo di Moore è insomma scandito da inserzioni come le seguenti: “credo che non gli fosse perfettamente chiaro”; “l’affermazione [...] piuttosto singolare”; “non sono riuscito a farmene un’idea precisa”; “resta per me inspiegabile”; “mi trovo in grande imbarazzo nel tentativo di stabilire il senso preciso del suo discorso”; “[n]on credo sia riuscito a gettare piena luce”, “il [...] significato non mi è affatto chiaro”, eccetera.¹⁰⁰ Qui, in altre parole, la scena è calcata da almeno due protagonisti, anche se uno, Wittgenstein, è evidentemente il primo attore e l’altro, Moore, la sua spalla.

fondamenti della matematica. Cambridge 1939, Boringhieri, Torino 1982; *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947* (dagli appunti di P. T. Geach, K. J. Shah, A. C. Jackson), a cura di P. T. Geach, Harvester-Wheatsheaf, New York/London 1988.

95 Per questo essi non possono mai essere considerati una fonte primaria.

96 Non va dimenticato che negli anni 1954-55, ossia negli anni in cui Moore pubblica le “Wittgenstein’s Lectures”, questa fase del pensiero di Wittgenstein, la quale accompagna e segue immediatamente il suo ritorno alla filosofia, era ben poco conosciuta.

97 Vedi *infra*, pp. 61-62.

98 Vedi *infra*, p. 61.

99 Nel corso del testo Moore ritorna spesso, con accenti diversi, sull’ammissione che si trova in apertura, laddove, dopo aver riconosciuto che talora gli può essere capitato di aver tradito il significato delle parole di Wittgenstein, aggiunge che “ciò è tanto più possibile, in quanto certamente non comprendevo una buona parte delle cose che diceva” (*Infra*, p. 62).

100 Vedi *infra*, pp. 63, 64, 83, 115, 131.

6. Da questo punto di vista, i luoghi probabilmente più significativi e utili di questo testo sono proprio quelli in cui Moore dichiara o confessa i propri dubbi, imbarazzi o dissensi. Ne indico qui, parzialmente e a mero scopo esemplificativo, solamente uno nel quale Moore espone criticamente alcune cose che Wittgenstein avrebbe detto sulle regole grammaticali. Come il lettore potrà vedere,¹⁰¹ all'inizio di questo passo Moore sottolinea che tra i temi più importanti delle lezioni di Wittgenstein vi era il tentativo di distinguere le proposizioni "empiriche", a cui appartiene, per esempio, una proposizione¹⁰² come "Qui c'è un pezzo di gesso", dalle proposizioni tradizionalmente chiamate "necessarie", ossia da quelle proposizioni, di cui le proposizioni matematiche sono un esempio,¹⁰³ la cui negazione non sarebbe chiamata meramente "falsa", bensì "impossibile" o "inimmaginabile" o "impensabile". Queste ultime sono, a detta di Wittgenstein, proposizioni "di tutt'altro genere" dalle proposizioni empiriche; forse, sempre a detta di Wittgenstein, "non sono affatto proposizioni".¹⁰⁴ Il motivo della diversità radicale è che le proposizioni cosiddette "necessarie"¹⁰⁵ sono

101 Vedi *infra*, p. 74.

102 Seguendo Moore, dovremmo propriamente dire: "la proposizione espressa dall'enunciato". Occorre qui rilevare come Moore, che distingueva con cura tra un enunciato e la proposizione che esso esprime, rilevi criticamente come Wittgenstein tendesse a usare "i termini 'proposizione' ed 'enunciato' come se volessero dire la stessa cosa [...]; e [che] quindi parlava spesso come se gli enunciati potessero loro stessi *essere* 'veri'". Moore osserva anche che "questo suo uso era forse dovuto parzialmente all'influenza della lingua tedesca, nella quale la parola '*Satz*' può essere propriamente impiegata con entrambi i significati" (*Infra*, p. 75). La posizione di Moore nei confronti delle proposizioni non appare comunque del tutto lineare. Secondo Baldwin, per esempio, il fatto che Moore continuasse a parlare di "proposizioni" va considerato "solo un modo conveniente di parlare del contenuto degli atteggiamenti proposizionali senza alcun impegno nei confronti di uno dei diversi modi di spiegare che cosa c'è realmente nel mondo quando qualcuno ha un atteggiamento proposizionale". Non si deve però dimenticare, sempre a parere di Baldwin, che Moore ha sempre rifiutato "la concezione secondo cui atteggiamenti come la credenza devono essere intesi come relazioni tra un soggetto e un enunciato", esprimendo "il suo rifiuto mediante l'insistenza sulla necessità di distinguere tra enunciati e proposizioni" (Baldwin, *G. E. Moore*, cit., pp. 196-197).

103 Oltre alle proposizioni della matematica pura, la classe delle proposizioni "necessarie" includeva, secondo Wittgenstein, "anche le proposizioni della logica deduttiva, certe proposizioni che si direbbero di solito proposizioni intorno ai colori, e un immenso numero di altre" (*Infra*, p. 73).

104 *Infra*, p. 73.

105 Ossia, le proposizioni la cui negazione è considerata impossibile, non meramente falsa.

“senza senso” e “non dicono nulla”, ossia non fanno ciò che, secondo il *Tractatus*, fa di un segno proposizionale una vera e propria proposizione:

La proposizione *mostra* il suo senso. / La proposizione *mostra* come le cose stanno, *se* essa è vera. E *dice che* le cose stanno così.¹⁰⁶

Sempre secondo Moore, Wittgenstein avrebbe precisato e spiegato che le proposizioni cosiddette “necessarie” “sono senza senso” e “non dicono nulla” a motivo dei legami che hanno con certe regole grammaticali. Ma precisamente quale legame? “Questo – confessa Moore – è un interrogativo che ancora adesso [nel 1954-55] mi imbarazza al massimo grado”.¹⁰⁷ Moore obietta infatti che, se identifichiamo, come sembrerebbe fare talora Wittgenstein, proposizioni necessarie e regole grammaticali, incappiamo in diversi inconvenienti. Concediamo pure che tutte le proposizioni necessarie siano, come le tautologie nel *Tractatus*,¹⁰⁸ senza senso e che non dicano nulla. Ebbene, commenta Moore, appare quanto meno implausibile, come lo stesso Wittgenstein implicitamente avrebbe riconosciuto,¹⁰⁹ dichiarare “senza senso” una regola e, di conseguenza, risulta egualmente implausibile, per non dire scorretto, considerare le proposizioni necessarie identiche alle regole grammaticali.

Forse, concede Moore, delle regole grammaticali si potrebbe continuare a sostenere che “non dicono nulla”, ossia che non sono né vere né false.¹¹⁰ D'altra parte, anche quest'ultimo punto è assai dubbio. Il sospetto di Moore è infatti che Wittgenstein, in maniera inconsapevole o implicita, usasse l'espressione “regola” in almeno due sensi e che, secondo uno di questi, una regola grammaticale possa non solo, come abbiamo già visto, aver senso, ma anche essere vera o falsa. Immaginiamo, per esempio, di dire a qualcuno che, all'inizio di una partita di scacchi, sposta in avanti il suo pedone di tre caselle, “Non potete fare questa mossa”, ritenendo, come

106 Wittgenstein, *Tractatus*, cit., prop. 4.022. È per questo, o in quest'ottica, che Wittgenstein può sostenere che le proposizioni cosiddette “necessarie” non sono affatto proposizioni.

107 *Infra*, p. 74.

108 “La proposizione mostra ciò che dice; la tautologia e la contraddizione mostrano che non dicono nulla (*nichts sagen*). [...] Tautologia e contraddizione sono prive di senso (*sinnlos*) [“non sono però insensate (*unsinnig*)]” (Wittgenstein, *Tractatus*, cit., prop. 4.461ac; tra parentesi prop. 4.4611); “Le proposizioni della logica sono tautologie” (prop. 6.1); “Le proposizioni della logica non dicono dunque nulla (*sagen also Nichts*)” (prop. 6.11).

109 *Infra*, p. 75.

110 Vedi *infra*, p. 74.

sembra fare Wittgenstein, che questa sia una regola degli scacchi. Ebbene, non vi è dubbio che, se questa è considerata una regola, allora una regola può essere sicuramente vera e falsa. È infatti sempre

possibile sbagliarsi sul fatto che possiate o non possiate fare una data mossa nel gioco degli scacchi, e l'asserzione "Non potete fare questa mossa" sarà vera, se nel gioco degli scacchi c'è una regola *stabilita* che vieta di fare il genere di mossa in questione, e sarà falsa se non c'è una tale regola stabilita.¹¹¹

"Non potete fare questa mossa" è, dunque, a tutti gli effetti una proposizione empirica, come lo è, per fare un ulteriore esempio, la regola della grammatica italiana: "Non potete dire: 'Due uomini *sta* lavorando in quel campo'", la quale è "una proposizione empirica intorno al modo in cui certe parole o certe forme di frasi sono effettivamente impiegate nel linguaggio in questione".¹¹² Secondo questo senso di "regola", insomma, le regole non si differenziano affatto dalle proposizioni empiriche. Secondo Moore, vi è però anche un altro senso, "completamente diverso", della parola "regola" secondo cui è corretto sostenere che una regola non può essere né vera né falsa. È probabilmente questo senso che finisce con il prevalere in Wittgenstein. Nel primo caso si affermava che, se è stabilita questa regola, allora si può fare questa mossa, ma non quest'altra. Se però ci domandiamo "quale sia la regola che è stabilita", la risposta consisterà nello "specificare un modo in cui si *potrebbe* agire, a prescindere dal fatto che vi sia mai qualcuno che agisca effettivamente così o no".¹¹³ Ebbene, osserva Moore, una regola così intesa non sarà né vera né falsa, anche se "dovrà avrà avere un significato".¹¹⁴ Mettiamo che io dica:¹¹⁵ "Facciamo questo gioco: quando uno dei giocatori dice un numero da 0 a 9, si deve alzare il braccio destro; se dice un numero superiore, si deve alzare quello sinistro". La regola stabilita, quella che fa di questo gioco il gioco che è, è dunque la seguente: "Il braccio destro va alzato quando si dice un numero da 0 a 9; quando il numero è superiore va alzato quello sinistro". Una regola così intesa, ossia intesa nel secondo dei sensi individuati da Moore, non è né vera né falsa. Rispetto a che cosa sarebbe infatti vera e rispetto a che cosa sarebbe falsa? Mi sono forse sbagliato quando ho escluso dal mio gioco i numeri negativi? Ma su che cosa mi sarei propriamente sbagliato?

111 *Infra*, pp. 75-76.

112 *Infra*, p. 76.

113 *Infra*, p. 76.

114 *Infra*, p. 76.

115 L'esempio è mio.

Ero nel giusto quando ho distinto i numeri da 0 a 9 da quelli superiori al 9? Ma rispetto a che cosa sarei stato nel giusto?

È la rilevanza di questo secondo senso della parola “regola” che spiega almeno in parte alcune delle cose che Moore, peraltro, trovava ardue sia da capire sia da condividere, in particolare l’insistenza con cui Wittgenstein affermava che “tutte le regole grammaticali *sono* arbitrarie”.¹¹⁶ Abbiamo visto che vi è un senso che potremmo chiamare “relativo” in cui qualcosa si può o non si può fare: se stai giocando a scacchi, non puoi muovere diagonalmente sulla scacchiera la torre. Ma immaginiamo qualcuno che ci domandasse: “Perché gli scacchi lo vietano?”.¹¹⁷ Così facendo è come se ci domandasse perché gli scacchi sono gli scacchi. In effetti la reazione più immediata a una domanda del genere sarebbe sicuramente: “Non sei obbligato a giocare a scacchi, se non ti va”, o qualcosa di simile. Ma evidentemente si tratta di una risposta che equivale semplicemente al rigetto della domanda. Credo che sia questo uno dei sensi, forse il principale, in cui nelle sue lezioni Wittgenstein afferma che “tutte le regole grammaticali *sono* arbitrarie”. Se lo sono, egli spiega, è appunto “perché è impossibile ‘giustificare’ [o “dare le ragioni” di] una regola grammaticale qualsiasi”.¹¹⁸ Per la grammatica continua insomma a valere ciò nel *Tractatus* valeva per la logica, ossia che essa “deve curarsi di se stessa”.¹¹⁹ Forse questo spiega, almeno in parte, perché Wittgenstein insistesse a dire, con disappunto di Moore, che le regole grammaticali “non hanno senso”. Ogni risposta che potremmo dare a qualcuno che domandasse perché negli scacchi non si può muovere la torre diagonalmente sulla scacchiera equivarrebbe infatti né più né meno che alla risposta: “Perché gli scacchi sono gli scacchi”, la quale può essere sicuramente dichiarata, nell’ottica del *Tractatus*, senza senso (*sinnlos*).¹²⁰

116 *Infra*, p. 84. Moore ribadisce più volte di non aver capito bene o di non avere inteso chiaramente che cosa Wittgenstein intendesse affermando che le regole grammaticali sono arbitrarie (vedi, per esempio, *infra*, p. 84).

117 Ovviamente, vi è un senso in cui lo si può fare. Quel pezzetto di legno che ha più o meno l’aspetto di una torre può essere fisicamente trascinato dove ci pare e piace.

118 *Infra*, p. 84.

119 “La logica deve curarsi di se stessa” (Wittgenstein, *Tractatus*, cit., prop. 5.473).

120 Com’è evidente, questi sono, come già accennato, solamente alcuni brevi e sommarî accenni. Sulla grammatica in Wittgenstein, sul senso della sua arbitrarietà e sulla centralità di questi aspetti per intendere le differenze filosofiche tra Moore e Wittgenstein mi permetto di inviare di nuovo a Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, cit., in particolare pp. 121-192.

III

7. Può essere interessante per il lettore conoscere quali erano gli interessi filosofici di Moore al tempo in cui seguiva le lezioni di Wittgenstein. I saggi editi nel periodo in questione non sono molti: “Is Goodness a Quality?”; “Imaginary Objects”; “The Justification of Analysis”.¹²¹ A questi si possono aggiungere gli appunti preparatori per un corso di lezioni intitolato “Elements of Philosophy” che sarà tenuto nell’anno accademico 1933-34¹²² e da cui deriva “The Justification of Analysis” e alcune annotazioni contenute nel *Commonplace Book*.¹²³ Nel primo dei saggi ricordati, per esempio,

121 “Is Goodness a Quality?”, *Aristotelian Society, Supplementary*, XI(1932), pp. 116-31 (partecipazione a un *Symposium* con H. W. B. Joseph e A. E. Taylor) [Ristampato in *Philosophical Papers*, cit., pp. 89-101; tr.it. pp. 87-100]; “Imaginary Objects”, *Aristotelian Society, Supplementary*, XII(1933), pp. 55-70 (partecipazione a un *Symposium* con G. Ryle e R. B. Braithwaite) [Ristampato in *Philosophical Papers*, cit., pp. 102-114; tr.it. pp. 101-115]; “The Justification of Analysis”, *Analysis*, I(1933-34), pp. 28-30. A questo va aggiunta la *Prefazione* a F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, Routledge & Kegan, London 1931, pp. vii-viii; tr. it. di E. Belli-Nicoletti e M. Valente, *I fondamenti della matematica e altri scritti di logica*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 7-8. “[H]o sempre avuto la sensazione, riguardo a qualsiasi argomento delle nostre discussioni, – scrive Moore nella sua *Prefazione* – che egli [Ramsey] capisse molto meglio di me, e anche quando non riusciva a convincermi – cosa che avveniva spesso – ero portato a pensare che con ogni probabilità fosse lui ad aver ragione e io torto e che la mia incapacità a trovarmi d’accordo con lui fosse dovuta a carenza mentale da parte mia” (*Ibidem*, p. vii; tr.it. p. 7). È interessante notare che pressoché con le stesse parole Moore aveva descritto a Russell ciò che provava discutendo con Wittgenstein (vedi la precedente nota 12).

122 Moore, *Lectures on Philosophy*, cit., pp. 151-196; il volume comprende anche gli appunti preparatori per i corsi (entrambi intitolati “Metaphysics”) degli anni accademici 1925-26, pp. 105-149, e 1928-29, pp. 1-103. Per quanto riguarda i tre trimestri dell’anno accademico 1934-35, l’anno accademico successivo a quello a cui si riferiscono gli appunti personali di Moore, disponiamo degli appunti dalle lezioni di Moore presi da A. Ambrose e M. Macdonald: G. E. Moore, *Lectures on Metaphysics 1934-1935*, a cura di A. Ambrose, Peter Lang, New York 1992. Tra le cose discusse da Moore vi sono: (a) il significato di “metafisica”; discutendo questo punto egli osserva, tra l’altro, che tra le questioni centrali della metafisica vi è quella che riguarda la natura degli oggetti materiali o fisici e, in particolare, la relazione tra questi e i dati di senso; (b) la teoria delle descrizioni definite di Russell e la sua nozione di funzione proposizionale; (c) gli usi dei termini “vero” e “falso” e la teoria della verità come corrispondenza.

123 G. E. Moore, *Commonplace Book 1919-1953*, a cura di C. Lewy, Allen & Unwin, London 1962. Il testo comprende nove quaderni scritti “per [...] uso privato” (*Ibidem*, prefazione del curatore, p. viii) da Moore nel periodo indicato nel titolo, ossia dal 1919 al 1953. Il terzo quaderno raccoglie annotazioni dalla fine del 1930

Moore, dove aver rilevato che “La bontà è una qualità” è un enunciato dal significato tutt’altro che chiaro e univoco, si concentra sulla affermazione di Horace W. B. Joseph secondo cui la bontà non è una qualità e si domanda se ciò che Joseph intende con “La bontà non è una qualità” sia vero o falso.¹²⁴ Così intesa, la questione se la bontà sia una qualità “costituisce una questione ben definita” perché non richiede che si considerino i molti e diversissimi altri sensi in cui l’espressione “La bontà non è una qualità” può essere intesa.¹²⁵ Uno dei punti salienti del saggio è il seguente: Moore propone che l’espressione “intrinsecamente buona”, che egli ritiene debba sempre riferirsi a un’esperienza, sia intesa come “tale che vale la pena di viverla per se stessa”. Osserva poi che Joseph sembra

sostenere che una qualsiasi esperienza determinata che fosse “buona” in questo senso [nel senso di “tale che vale la pena di viverla per se stessa”] sarebbe identica alla *sua propria* bontà, e qualsiasi altra esperienza diversa dalla prima, sarebbe a sua volta identica alla *sua* bontà.¹²⁶

La conclusione a cui arriva è che Joseph è, al riguardo, in errore.

Mi sembra infatti assolutamente certo che quando di due esperienze diverse affermo che sono entrambe tali che vale la pena di viverle per loro stesse, la caratteristica che attribuisco all’una è esattamente la medesima caratteristica che attribuisco all’altra, e che perciò questa caratteristica non può in nessun modo identificarsi con l’una o con l’altra delle due esperienze.¹²⁷

al 1940 e copre di conseguenza anche il periodo che qui ci interessa. Le annotazioni non sono però datate per cui non è possibile distinguere quali risalgano propriamente agli anni in cui Moore seguiva, annotandole, le lezioni di Wittgenstein. Nell’annotazione a cui il curatore ha assegnato il numero 8 e che porta il titolo “The *same* pain”, per esempio, Moore cita esplicitamente ciò che Wittgenstein avrebbe detto (nelle lezioni?) a proposito dei differenti usi delle espressioni “lo stesso dolore” e “lo stesso libro” (*Ibidem*, pp. 127-128). Riporto di seguito i titoli delle prime nove annotazioni, ossia di quelle che precedono l’unica annotazione datata, la decima, che porta infatti l’indicazione “USA, ottobre 1940”: “Knowledge and belief”, “Kant on ‘outer objects’”, “Motion and rest”, “Sense-data”, “Hume on ‘continued existence’ of bodies”, “Cogito, ergo sum”, “Is ‘believe’ always dispositional?”, “The *same* pain”, “Self-contradiction, and ‘no answer to’” (*Ibidem*, pp. 115-132).

124 Moore si riferisce a H. W. B. Joseph, *Some Problems in Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1931.

125 Moore, *Philosophical Papers*, cit., p. 89; tr.it. p. 87.

126 *Ibidem*, p. 100; tr.it. pp. 97-98.

127 *Ibidem*, p. 101; tr.it. p. 100.

Nel secondo saggio viene discusso e criticato il modo in cui Gilbert Ryle e Richard Braithwaite trattano quella classe di proposizioni a cui appartiene una proposizione come quella espressa dall'enunciato che si trova nel cap. XII del *Circolo Pickwick* di Charles Dickens: “La signora Bardell era svenuta fra le braccia del signor Pickwick”.¹²⁸ In particolare, Moore sostiene (a) che ciò che Ryle afferma su tali proposizioni, ossia che esse “non sono ‘intorno a qualcuno’ e non sono ‘intorno al signor Pickwick’”, sia falso.

Credo, infatti, che questo enunciato [“Quella proposizione di Dickens verteva intorno al signor Pickwick”] sia un enunciato del tutto naturale in buona lingua italiana il quale esprime una proposizione che è vera. E mi pare che Ryle, suggerendo, come mi sembra che faccia, che non ci sia nessun senso che tale enunciato possa naturalmente esprimere, non renda assolutamente giustizia alla ricchezza di ambiguità di significati del nostro linguaggio.¹²⁹

Respinge, inoltre, come assolutamente falsa (b) l'idea, che attribuisce a Ryle, secondo cui del significato della proposizione espressa da “La signora Bardell era svenuta tra le braccia del signor Pickwick” farebbe parte ciò che è espresso dall'enunciato “Un uomo e soltanto un uomo si chiamava ‘Pickwick’”.

Mi sembra che la [...] falsità [dell'idea sostenuta da Ryle] sia assoluta e che ogni tentativo di difenderla debba risultare disperato. Sono certo che la tesi avanzata da Ryle è falsa come sono sicuro che, se in questo momento dico: Ryle è un borsista del Christ Church College”, *non* sto dicendo che soltanto un uomo si chiama “Ryle”; e che, parimenti quando dico: “Il Monte Bianco è incappucciato di neve”, *non* sto dicendo che c'è solo una montagna che si chiama “Monte Bianco”.¹³⁰

Entrambi i saggi, soprattutto il secondo, non mancano di annotazioni interessanti e acute; in entrambi Moore riconosce che moltissime espressioni del nostro linguaggio – per esempio, le espressioni “vertere su” o “riferirsi a” – hanno molti e differenti sensi a cui occorre rendere giustizia; ribadisce sia nell'uno che nell'altro che spetta al filosofo innanzitutto stabilire se ciò che altri filosofi hanno detto rispetto a una determinata questione sia vero o falso, anche se non è sempre chiaro su quale base egli ritiene che lo possano fare. Per esempio, nel secondo saggio un'affermazione di Ryle è dichia-

128 *Ibidem*, pp. 102-103; tr.it. pp. 101-102. Il signor Pickwick e la signora Bardell sono personaggi del romanzo di Dickens.

129 *Ibidem*, p. 106; tr.it. p. 105.

130 *Ibidem*, p. 107; tr.it. p. 106.

rata, come abbiamo visto, falsa perché suggerisce che sia senza senso un enunciato che, secondo Moore, è “un enunciato del tutto naturale in buona lingua italiana il quale esprime una proposizione che è vera”, almeno se il verbo “vertere” è usato nel suo significato più naturale o abituale; nel primo saggio, invece, Moore conclude che Joseph è nel falso appellandosi, per così dire, a ciò che egli, Moore, è certo di dire quando “di due esperienze diverse afferma che sono entrambe tali che vale la pena di viverle per loro stesse”. L'impressione generale, comunque, è che la fase più originale del pensiero di Moore sia finita. Egli insomma ritorna con l'acume consueto su alcune questioni discutendole animatamente nell'ambiente a lui da sempre congeniale dei *Symposia* dell'*Aristotelian Society*,¹³¹ senza però quella inventività che aveva contraddistinto alcuni momenti della sua vita filosofica precedente. I suoi lavori più significativi (da “The Nature of Judgment” ai *Principia Ethica*; da “The Refutation of Idealism” a “A Defence of Common Sense”)¹³² sono ormai alle sue spalle.¹³³

8. Diversa, ovviamente, la condizione di Wittgenstein. Alle sue spalle vi era ovviamente il *Tractatus logico-philosophicus*,¹³⁴ ossia quella che a un certo punto aveva considerato l'opera della sua vita,¹³⁵ ma davanti a sé vi era ancora molto lavoro filosofico da fare, a iniziare dal confronto con quei

131 Molti dei saggi di Moore sono nati come contributi agli incontri della *Aristotelian Society*; questo può spiegare il carattere professionale del tono e degli argomenti trattati. Vedi, al riguardo, le osservazioni di A. R. White, *G. E. Moore. A Critical Exposition*, Blackwell, Oxford 1958, p. 1.

132 Vedi le note 7, 8 e 9 per le indicazioni bibliografiche. A queste va aggiunta la seguente: G. E. Moore, “The Nature of Judgment”, *Mind*, VIII(1899), pp. 176-193; ora in Moore, *Selected Writings*, cit., pp. 1-19.

133 Non va però dimenticato che nel 1939 uscirà “Proof of an External World”, un saggio che è ancora oggi al centro di un intenso dibattito anche, ma non solo, in ragione dell'attenzione che, come sappiamo, Wittgenstein gli aveva dedicato nella fase finale della sua ricerca filosofica.

134 “Alle sue spalle” qui significa semplicemente concluso e pubblicato. Non va infatti dimenticato che, secondo lo stesso Wittgenstein, i suoi nuovi pensieri, quelli delle *Ricerche filosofiche*, “sarebbero stati messi in giusta luce soltanto dalla contrapposizione col [...] vecchio modo di pensare [quello del *Tractatus*], e sullo sfondo di esso”. È per questo che la sua idea sarebbe stata quella di “pubblicare quei vecchi pensieri insieme coi nuovi” (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., *Vorwort*; tr.it. p. 4).

135 L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, a cura di G. H. Von Wright e W. Methlagl, Otto Müller, Salzburg 1969; tr.it. di D. Antiseri, Armando, Roma 1974, lettera 22 (probabilmente metà ottobre 1919): “Ma io non posso [...] mescolare tra questi scritti, *l'opera della mia vita*, perché di questo si tratta” (corsivo mio).

“gravi errori” che, come Wittgenstein ricorderà in un famoso passo della prefazione alle *Philosophische Untersuchungen*, erano contenuti in quel suo primo libro:

Riprendendo a occuparmi di nuovo di filosofia, sedici anni fa,¹³⁶ dovetti [...] riconoscere i gravi errori che avevo commesso in quel primo libro.

Si sa che questa primissima fase del ritorno di Wittgenstein alla filosofia “attiva” è stato e continua a essere variamente inteso e valutato dagli studiosi. Per alcuni¹³⁷ essa appartiene a una fase intermedia (tra il *Tractatus* e le *Philosophische Untersuchungen*) che, iniziata alla fine o addirittura nel corso degli anni Venti, termina o nel 1933-35¹³⁸ o nel 1936¹³⁹ o nel 1934-36,¹⁴⁰ allorché inizierebbe la fase pienamente matura della sua filosofia, quella che ha al suo centro, per l'appunto, le *Philosophische Untersuchungen*. Per altri gli inizi degli anni Trenta, ossia gli anni delle lezioni seguite da Moore, appartengono già alla fase matura della filosofia wittgensteiniana.¹⁴¹ Per altri ancora è del tutto fuorviante segmentare la filosofia di Witt-

136 Dunque nel 1929, essendo la prefazione in cui sono contenute queste parole datata “Cambridge, gennaio 1945” (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit.).

137 Qui mi servo dell'utile ricostruzione di D. G. Stern, “How Many Wittgenstein?”, in *Wittgenstein. The Philosopher and his Works*, a cura di A. Pichler e S. Säätelä,ontos verlag, Frankfurt a.M. 2006, pp. 213-215.

138 Ossia negli anni della dettatura del *Blue Book* e del *Brown Book*. È questa, secondo Stern, la tesi di Rush Rhees nella sua prefazione a Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, cit.

139 Stern attribuisce questa tesi a Alois Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, Rodopi, Amsterdam 2004. È nel 1936 che, secondo Pichler, Wittgenstein avrebbe definitivamente lasciato cadere l'idea di scrivere un libro sostituendola con quella di un album e che sarebbe emerso lo stile dialogico caratteristico delle *Philosophische Untersuchungen*. Il 1936 è considerato decisivo anche dagli Hintikka, i quali comunque indicano nell'ottobre 1929, allorché Wittgenstein avrebbe rifiutato il fenomenismo a favore del fiscalismo, l'inizio di quella svolta la cui piena maturazione si avrebbe, per l'appunto, nel 1936 (vedi M. B. Hintikka-J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986; tr.it. di M. Alai, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna 1990).

140 È questa la tesi dello stesso Stern secondo cui nel 1934-36 Wittgenstein avrebbe abbandonato una concezione “teoretico-olistica”, secondo cui il linguaggio sarebbe composto da sistemi governati da regole, a favore di un “olismo pratico” che assegna il primato all'azione e alla pratica. Questa tesi è sostenuta in D. G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, Oxford 1995.

141 Stern attribuisce questa tesi a S. Hilmy, *The Later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*, Blackwell, Oxford 1987, il quale peraltro ritiene che agli inizi degli anni Trenta Wittgenstein elabori idee già sviluppatasi prima

genstein¹⁴² contrapponendo il Wittgenstein del *Tractatus* a quello delle *Philosophische Untersuchungen* o cercando di individuare, oltre a questi due, altri e differenti Wittgenstein: un Wittgenstein “intermedio”, per esempio, o un “terzo” e “ultimo” Wittgenstein.¹⁴³ Sia come sia. È comunque evidente che questi primissimi anni Trenta sono per Wittgenstein anni di intensa ricerca filosofica accompagnata e sorretta dalla convinzione, testimoniata, come sappiamo, dallo stesso Moore, che con la sua filosofia si fosse determinato un vero e proprio “salto”¹⁴⁴ dovuto alla scoperta di un “nuovo metodo”; un salto paragonabile, secondo Wittgenstein, a quello avvenuto allorché la “chimica era nata dalle spoglie dell’alchimia”.¹⁴⁵ A dire il vero, Moore sembra cogliere solamente un lato della diagnosi di Wittgenstein, la quale, se diamo peso agli appunti coevi di King e Lee, era sicuramente più complessa e, per così dire, drammatica.

L’aura (*nimbus*) della filosofia – avrebbe infatti osservato Wittgenstein – è andata perduta. In effetti, noi abbiamo un metodo per fare filosofia, e possiamo parlare di filosofi *abili* (*skilful*). Confrontate la differenza tra alchimia e chimica; la chimica ha un metodo e possiamo parlare di chimici abili. Ma una volta che è stato trovato un metodo, le possibilità di esprimere la personalità risultano corrispondentemente ristrette. La tendenza della nostra epoca è quella di restringere tali possibilità; ciò è caratteristico di un’età di cultura in decadenza o senza cultura. Non per questo un grand’uomo deve essere meno grande in tali periodi, ma la filosofia ora si sta riducendo a una questione di abilità e l’aura del filosofo sta scomparendo.¹⁴⁶

del 1929, e a G. Baker/P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on Wittgenstein’s Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1980.

- 142 È questo l’atteggiamento che Stern attribuisce a C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991. Ma vedi anche, per una interessante e differente difesa della continuità nella filosofia di Wittgenstein, J. Koethe, *The Continuity of Wittgenstein’s Thought*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1996.
- 143 Per la recente introduzione di un “terzo” Wittgenstein posteriore alle *Philosophische Untersuchungen* vedi *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, a cura di D. Moyal-Sharrock, Ashgate, Aldershot 2004.
- 144 Ovviamente, si potrebbe sostenere che il *Tractatus* non sta prima di questo “salto”, ma ne è parte e manifestazione. Per usare l’immagine di Wittgenstein: è già un’opera della chimica e non l’ultima opera dell’alchimia.
- 145 Vedi *infra*, p. 134.
- 146 *Lectures 1930-1932*, cit., p. 21; tr.it. p. 39 (si tratta di appunti relativi alle lezioni del Michaelmas Term 1930). Considerazioni molto simili si trovano nel frammento del 1930 intitolato *Per una prefazione* (L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G. H. von Wright e H. Nyman, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp.

L'abilità del filosofo è un progresso – così Moore sembra sostanzialmente¹⁴⁷ aver inteso le osservazioni di Wittgenstein sulla scoperta di un “nuovo metodo” –, ma essa è anche il segno che qualcosa (che cosa?) è andato (definitivamente?) perduto. Questo atteggiamento di Wittgenstein andrebbe, com'è ovvio, ulteriormente indagato.¹⁴⁸ Qui basti notare che ciò che in diverse annotazioni¹⁴⁹ Wittgenstein sembra suggerire è che ciò che nella nuova condizione va in ogni caso evitato è la ricerca di surrogati per quell'aura che nell'età dell'abilità sta scomparendo. Oggi è l'ipocrisia, ossia il giocare a circondarsi di un'aura che non c'è più, il peccato mortale della filosofia. Per quanto riguarda ciò che a Wittgenstein appariva ormai perduto credo che si dovrebbe approfondire quell'annotazione del 1931, ossia degli stessi anni delle lezioni seguite da Moore, in cui ammette di essere nel suo pensiero “propriamente solo riproduttivo”, ossia impegnato, in maniera pressoché esclusiva, a chiarire ciò che altri hanno inventato, non avendo da parte sua “mai *inventato* un corso di idee (*eine Gedankenbewegung*)”.¹⁵⁰ Forse era l'intera sua epoca che a Wittgenstein

20-23; tr.it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980, pp. 24-26).

- 147 In effetti a Moore non era tutto sfuggita l'ambivalenza del giudizio. Egli ricorda infatti che Wittgenstein avrebbe detto che “sebbene la filosofia si fosse ora ‘ridotta a una questione di abilità’, tuttavia questa abilità, come altre abilità, è molto difficile da acquisire” (*Infra*, p. 86; corsivo mio).
- 148 Al riguardo, vedi almeno le interessanti considerazioni di Jacques Bouveresse: “[L]’impressione che egli [Wittgenstein] dà all’inizio degli anni Trenta è indubbiamente quella di qualcuno che ritiene che la filosofia abbia finalmente trovato i mezzi per risolvere completamente i suoi problemi con la sobrietà e l’efficacia che caratterizzano il modo in cui gli scienziati procedono e, in una maniera più generale, l’intera epoca. Questo voler essere ‘business-like’, anche in un domino come la filosofia, in modo da ottenere concreti e effettivi risultati, non scomparve mai dalle sue preoccupazioni. [...] Ovviamente, niente prova che da parte sua egli considerasse il fatto che la filosofia assomigli molto di più che nel passato a una tecnica che permette di conseguire in maniera sicura obiettivi precisi come una conquista decisiva di cui la nostra età dovrebbe andare fiera. Al contrario tutto porta a credere che avrebbe preferito vivere in un’età in cui la filosofia fosse in grado di produrre qualcosa di più grandioso e di più esaltante” (J. Bouveresse, “‘The Darkness of this Time’: Wittgenstein and the Modern World”, in *Wittgenstein. Centenary Essays*, a cura di A. Phillips Griffiths, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 13-14).
- 149 Vedi, tra le molte, la seguente: “È impossibile scrivere su se stessi in modo più vero di quanto non si *sia* veri. Questa è la differenza fra scrivere su di sé e su cose esterne. Su se stessi si scrive esattamente quel tanto che siamo alti; qui non si sta sui trampoli o su una scala, ma sui nostri piedi” (Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 70; tr.it. p. 69).
- 150 *Ibidem*, p. 43; tr.it. p. 45. Si potrebbe forse dire: una nuova grammatica.

appariva ormai incapace di inventare una *Gedankenbewegung*. Non per questo egli mostra di credere che l'opera di chiarificazione del pensiero sia qualcosa di facile da apprendere ed esercitare. Per essere veramente tale, essa richiede infatti del "coraggio", quel coraggio senza del quale "l'attività del chiarire [...] diventa un puro gioco di intelligenza".¹⁵¹

IV

9. Come già ricordato, nell'anno accademico 1933-34 Moore tenne a Cambridge un corso intitolato "Elements of Philosophy". Il tema che si proponeva di affrontare era, a suo esplicito e preoccupato avviso, "estremamente difficile" e "molto duro". Si trattava infatti di trovare una definizione precisa della filosofia cercando così di chiarire che cosa propriamente "stia cercando di fare chi cerca di fare filosofia".¹⁵² La risposta che suggeriva consisteva nell'elencare i principali generi di questioni che gli sembravano appartenere in maniera innegabile alla filosofia. Moore individuava quattro gruppi di siffatte questioni:

(1) Questioni sul significato di parole, espressioni e forme espressive: Analisi; (2) Questioni sulla realtà come un intero; (3) Un certo numero di questioni sulla conoscenza umana; (4) Ancora ulteriori questioni su ciò che è *per noi ragionevole credere e in quale grado*.¹⁵³

Sulle questioni del tipo (2) abbiamo già detto qualcosa¹⁵⁴ così come, anche se indirettamente, sulle questioni di tipo (3) e (4).¹⁵⁵ Qualche osservazione in più meritano qui le questioni di tipo (1), tenuto anche conto che il nome di Moore è da sempre associato alla diffusione dell'analisi come

151 "L'essenziale, credo, è che l'attività del chiarire deve essere svolta con coraggio: se questo manca, essa diventa un puro gioco di intelligenza (*Ibidem*). Vedi, al riguardo, anche questa famosa annotazione del medesimo anno: "Il lavoro filosofico è propriamente – come spesso in architettura – piuttosto un lavoro su se stessi. Sul proprio modo di vedere. Su come si vedono le cose. (E su che cosa si pretende da esse)" (*Ibidem*, p. 38; tr.it. p. 41).

152 Moore, *Lectures on Philosophy*, cit., p. 153. Secondo Moore, occorre riconoscere che "il nome 'filosofia' ha cambiato [durante i secoli] il suo significato e che probabilmente in qualche misura lo cambierà ancora" per cui domandando "Che cos'è la filosofia?" si vuole propriamente domandare "Che cos'è [ora] la filosofia?" (*Ibidem*, pp. 143-154).

153 *Ibidem*, p. 190.

154 Vedi *supra*, pp. 18-22.

155 Vedi *supra*, pp. 14-17.

metodo filosofico. In realtà, il punto è abbastanza intricato. Moore, per esempio, non solo riteneva, almeno in queste lezioni, che niente potesse essere indicato come “il metodo della filosofia”, ma anche che, per quanto riguarda specificamente l’analisi, non vi fosse propriamente “un metodo”.¹⁵⁶ Dunque, non solo escludeva che l’analisi fosse il metodo esclusivo della filosofia, ma riconosceva anche apertamente che in filosofia molte e differenti cose si possono chiamare “analisi”. Di difficile risposta è anche la domanda che riguarda l’oggetto proprio vero e proprio dell’analisi filosofica. Negli anni che stiamo considerando Moore sembra ritenere che l’analisi, se è filosofica, debba in ultima istanza riguardare i concetti: l’analisi filosofica è insomma, fondamentalmente, analisi concettuale. Sembra che Moore avesse in mente soprattutto quel tipo di analisi che è stata chiamata “esplicativa (*explicatory*)”¹⁵⁷ e che la distinguesse dall’analisi che si potrebbe chiamare “sintattica” e da quella che si potrebbe chiamare “semantica”. Per esempio, “‘fratello’ significa lo stesso di ‘figlio maschio degli stessi genitori’” è un esempio di analisi sintattica; “‘fratello’ significa figlio maschio degli stessi genitori” un esempio di analisi semantica; “essere un fratello è essere un figlio maschio degli stessi genitori”, infine, un esempio di analisi esplicativa.¹⁵⁸ A differenza di quella sintattica, che non può mai restituirci l’analisi di un concetto, l’analisi semantica è talora considerata da Moore una forma accettabile di analisi concettuale, anche se è all’analisi esplicativa che va la sua preferenza forse o quasi sicuramente perché solamente in quest’ultima è eliminato “ogni esplicito riferimento al linguaggio”.¹⁵⁹ Ovviamente, tutto questo non basta a render ragione della posizione mooriana, delle sue oscillazioni e delle eventuali discrepanze tra la sua “concezione teorica dell’analisi filosofica [...] e la sua pratica filosofica”.¹⁶⁰ In ogni caso, Moore sembra aver ritenuto che (a) la filosofia non si identifica con l’analisi, anche se l’analisi ne è una parte e componente importante o addirittura essenziale, e che (b) l’analisi filosofica ha solo indirettamente a fare con il linguaggio.

Nelle lezioni seguite da Moore anche Wittgenstein si era domandato (a) che cosa faccia chi fa – o cerca di fare – filosofia e (b) se ciò che egli stava

156 Moore, *Lectures on Philosophy*, cit., p. 191.

157 Baldwin, *Moore*, cit., p. 205.

158 *Ibidem*, pp. 203-205.

159 *Ibidem*, p. 204.

160 *Ibidem*, p. 204. Baldwin ritiene che il conflitto tra la teoria mooriana dell’analisi e la sua pratica sia particolarmente acuto laddove “nasce da una reale mancanza di chiarezza sul ruolo dei riferimenti al linguaggio nell’analisi filosofica” (*Ibidem*, p. 205).

facendo si potesse chiamare “filosofia” nel senso in cui si chiamava e tuttora si chiama “filosofia” ciò nella Grecia antica faceva Platone o nell’Europa moderna Berkeley.¹⁶¹ Le considerazioni svolte da Wittgenstein in quest’ambito sono tutte di grande interesse. Tre in particolare. (α) Secondo la testimonianza di Moore, Wittgenstein aveva innanzitutto osservato che la sua filosofia si distingueva da quella tradizionale essenzialmente sotto l’aspetto del metodo. Quello che era stato scoperto era infatti un “nuovo metodo”¹⁶² e questa scoperta era così centrale da fargli dire che “l’importante [era il nuovo metodo e] non [...] se i suoi [di Wittgenstein] risultati fossero veri o no”.¹⁶³ Sui caratteri di nuovo questo metodo Wittgenstein non fu mai esplicito o, almeno, questa fu l’impressione di Moore.¹⁶⁴ In ogni caso esso aveva certamente a che fare con quel *Klärungswerk* (“opera di chiarificazione”) con la quale Wittgenstein, in un’annotazione coeva, aveva identificato il suo lavoro filosofico.¹⁶⁵ In particolare, l’obiettivo di Wittgenstein sembra primariamente essere quello di contrastare quella confusione tra grammaticale ed empirico in cui egli individua e riconosce [*d]as wesentliche der Metaphysik* (“l’essenziale della metafisica”).¹⁶⁶

Si consideri, per fare un solo esempio, la proposizione “Le sensazioni sono private”. Che le sensazioni siano private può qui sembrare una scoperta sulle sensazioni nello stesso senso o in un senso analogo in cui è una scoperta sui funghi la scoperta che gli anicini¹⁶⁷ sono commestibili.¹⁶⁸ Le due proposizioni, “Le sensazioni sono private” e “Gli anicini sono commestibili”, infatti non sono solamente simili nella forma,¹⁶⁹ ma sem-

161 Vedi *infra*, p. 114 e pp. 134-135.

162 *Infra*, p. 134.

163 *Infra*, p. 134.

164 Vedi *infra*, p. 135.

165 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 43; tr.it. p. 45.

166 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., vol. I, §949.

167 “Anicino” è il nome volgare del *Clitocybe odora*, un fungo a lamelle che odora, per l’appunto, di anice.

168 L’esempio è ovviamente mio.

169 È questa somiglianza nella forma che può indurre la filosofia a ritenere che abbiano lo stesso uso. Secondo Wittgenstein, è questo disconoscimento dell’uso a favore della forma “l’errore più grave commesso dai filosofi” della sua generazione: “Se dovessi dire quale sia l’errore più grave commesso dai filosofi della presente generazione, Moore incluso, – avrebbe infatti osservato Wittgenstein in una lezione del 1938 – direi che consiste nel fatto di aver considerato il linguaggio come forma delle parole e non come uso che della forma delle parole si è fatto” (L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, a cura di C. Barrett, Blackwell, Oxford 1966, p. 2; tr.it. *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 55).

brano anche comportarsi in una maniera simile: entrambe si presentano come risposte alla domanda “Come sono o che caratteristiche hanno queste cose?”. Certo, le sensazioni non sono gli anicini e la privatezza non è la commestibilità, ma in entrambi i casi la proposizione ci dice, almeno se è vera, come sono le sensazioni, nel primo caso, e come sono gli anicini, nel secondo caso. Ma questa somiglianza nella forma equivale a una somiglianza nell’uso? Non potrebbe l’analogia di forma nascondere una differenza d’uso? Secondo Wittgenstein, vi sono diversi modi di contrastare l’effetto compulsivo dell’analogia. Nelle *Philosophische Untersuchungen*, per esempio, Wittgenstein ci propone di accostare e paragonare¹⁷⁰ la proposizione “Le sensazioni sono private” non a una proposizione come “Gli anicini sono commestibili”, bensì a una come “Il solitario si gioca da soli”.¹⁷¹ Forse, sulla base di questo nuovo paragone, potremmo riconoscere che, come “Il solitario si gioca da soli” non è una scoperta sul solitario, così “Le sensazioni sono private” non lo è sulle sensazioni. Entrambe sono proposizioni grammaticali, le quali non sono, in quanto usate grammaticalmente, né vere né false. Vera è, per esempio, una proposizione empirica come “L’hurling si gioca solo in Irlanda” e falsa è la sua negazione. Ma, a differenza di “L’hurling non si gioca solo in Irlanda”, “Il solitario non si gioca da soli” non è falso, bensì insensato. Nel suo impiego grammaticale “Il solitario si gioca da soli” equivale, per così dire, a un atto di esclusione: “Il solitario non si gioca da soli” viene in questo modo “ritirato dalla circolazione”,¹⁷² “escluso dal dominio del linguaggio”.¹⁷³ Secondo Wittgenstein, è così che dovremmo intendere una proposizione come “Le sensazioni sono private”: non, ribadiamolo, come la scoperta di un fatto (fisiologico, psicologico o metapsicologico) sulle sensazioni, bensì come una osservazione grammaticale sul concetto di sensazione o sull’uso dei termini di sensazione. Allo stesso modo proposizioni come “Qualcun altro non può avere il mio dolore” o “Io non posso avere il suo dolore” servono, se usate grammaticalmente, a escludere dal dominio del linguaggio, dichiarandole insensate, combinazioni di parole come “Qualcun altro può avere

170 “Variare o cercare nuovi termini di paragone”: questa potrebbe essere considerata una delle massime del metodo wittgensteiniano.

171 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., parte I, §248.

172 *Ibidem*, parte I, §500. L’insensatezza di una proposizione non è il risultato di una scoperta, bensì l’effetto di un atto di esclusione: “Quando si dice che una proposizione è priva di senso non è come il suo senso sia, per così dire, senza senso. Ma una combinazione di parole viene esclusa dal linguaggio, ritirata dalla circolazione” (*Ibidem*).

173 *Ibidem*, parte I, §499.

il mio dolore” o “Io posso avere il suo dolore”.¹⁷⁴ È per questo che sarebbe fuorviante paragonare sempre “Io non posso avere il suo dolore” alla proposizione “Un ago di acciaio non può scalfire il vetro”. Quest’ultima, infatti, può essere riscritta così: “L’esperienza insegna che un ago d’acciaio non scalfisce il vetro”. Ma l’esperienza insegna anche che non posso avere il suo dolore? “L’esperienza insegna che non ho il suo dolore” o “Di regola non ho il suo dolore” sono davvero sempre delle buone trascrizioni della proposizione “Io non posso avere il suo dolore”?¹⁷⁵ Non avere il suo dolore è qualcosa che non posso nello stesso senso in cui non posso fare un salto di 3 metri? Secondo Wittgenstein occorre insomma riconoscere che “non posso” non ha sempre lo stesso uso e questo contro la fortissima tentazione di “esporre [sempre e comunque] la faccenda come se non si *potesse* fare qualcosa”.¹⁷⁶

La seconda importante considerazione di Wittgenstein riguarda (β) la sua dichiarata diffidenza nei confronti dell’impiego in filosofia della parola “analisi”, la quale gli sembrava erroneamente suggerire che in filosofia si potesse scoprire qualche fatto nuovo nel senso in cui l’analisi chimica dell’acqua ci ha fatto scoprire qualcosa di nuovo sull’acqua, ossia che è composta di idrogeno e di ossigeno. Ma “[n]ella filosofia non si può scoprire nulla”,¹⁷⁷ perché in essa “conosciamo in partenza tutti i fatti che abbiamo bisogno di conoscere”.¹⁷⁸ Non è da escludere che qui tra gli obiettivi polemici vi fosse anche Moore; ciò che è comunque certo è che Wittgenstein si riferiva innanzitutto a se stesso e, più in particolare, all’idea sostenuta nel *Tractatus* secondo cui non è la logica, bensì la sua applicazione, che “decide quali proposizioni elementari vi siano”.¹⁷⁹ Dalla logica infatti sappiamo solamente (e lo sappiamo *a priori*) che vi devono essere proposizioni elementari,¹⁸⁰ ma spetta all’analisi logica (all’applicazione della logica)

174 Questo non vuol dire che una proposizione come “A ha lo stesso mio dolore” sia *in sé* insensata, quasi avessimo scoperto che “il suo senso è, per così dire, senza senso” (*Ibidem*, parte I, §500). La proposizione “A lo stesso mio dolore” può benissimo circolare – e di fatto circola liberamente – nel nostro linguaggio. Ciò che in ogni caso occorre è indicare le sue circostanze d’impiego, ossia il suo senso (vedi *ibidem*, parte I, §253).

175 Wittgenstein, *The Blue Book*, cit., p. 49; tr.it. p. 67.

176 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., parte I, §374 (ho corretto l’errore contenuto nella traduzione italiana).

177 Wittgenstein *und der Wiener Kreis*, cit., p. 182; tr.it. p. 171.

178 *Infra*, p. 135.

179 Wittgenstein, *Tractatus*, cit., prop. 5.557.

180 *Ibidem*, prop. 5.5562.

il compito, che si svolge *a posteriori*, di trovarle.¹⁸¹ Ebbene, tutto questo, ossia la concezione secondo cui in filosofia

saremmo in grado di scoprire qualcosa che oggi non vediamo ancora, di *trovare* qualcosa di nuovo [...] è un errore. In realtà noi abbiamo già tutto e lo abbiamo *attualmente*, e non abbiamo alcun bisogno di aspettare. Ci muoviamo nell'ambito della grammatica del nostro linguaggio comune e tale grammatica c'è già. Quindi abbiamo già tutto e non abbiamo bisogno di aspettare il futuro.¹⁸²

Ciò non significa affatto che non si debba più parlare di “proposizioni elementari”. Per esempio, potremmo, in maniera del tutto innocente, trattare come elementari quelle proposizioni che non contengono espressioni come “e”, “o”, eccetera, o che non le contengono secondo fissati metodi di analisi. Da questo punto di vista, “È un tempo da lupi” sarebbe una proposizione elementare, dato che in essa non compare alcuna delle suddette espressioni, a meno che non si fosse soliti usare “da lupi” nel significato di “freddo e umido”. Il punto allora non è che non ci sono proposizioni elementari, bensì che “[l]e proposizioni elementari non sono il risultato di un'analisi non ancora fatta”; ossia, che “[n]on ci sono proposizioni elementari *nascoste*”.¹⁸³ Quello delle proposizioni elementari, comunque, è solo un esempio di quel dogmatismo che, secondo Wittgenstein, permea tutto il suo *Tractatus* e contraddistingue molta filosofia; un dogmatismo che si esprime, per l'appunto, nella

concezione secondo cui vi sarebbero domande alle quali si troverà una risposta in seguito. Non si ha il risultato ma si pensa di avere la strada che conduce a esso.¹⁸⁴

La terza e ultima considerazione sulla filosofia è più volte richiamata da Moore. Wittgenstein avrebbe ripetutamente sottolineato che (γ) il linguaggio non è in alcun modo “l'oggetto proprio di studio (*the subject-matter*) della filosofia”.¹⁸⁵ Non è insomma l'interesse per il linguaggio in quanto tale ciò che fa del filosofo un filosofo, ma l'attenzione per quegli aspetti del linguaggio che “conducono effettivamente, o potrebbero facilmente condurre, a determinati e definiti errori o imbarazzi filosofici (*philosophical puzzles*)

181 *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, cit., p. 181; tr.it. p. 171.

182 *Ibidem*, p.182; tr.it. p. 172 (corsivo mio).

183 *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935*, cit., p. 11. Vedi anche *infra*, p. 104. Su questo aspetto rinvio alle brevi indicazioni contenute in L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2008², pp. 74-79.

184 *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, cit., p. 181; tr.it. p.171.

185 *Infra*, p. 62.

or errors)”. Comportarsi diversamente, ossia discutere del linguaggio in quanto tale, equivale per Wittgenstein a occuparsi di qualcosa che “non fa affatto parte dell’attività propria di un filosofo (*of the proper business of a philosopher*)”.¹⁸⁶ Secondo Moore, qui Wittgenstein non parlava in generale o genericamente, ma aveva in mente alcuni filosofi in particolare,¹⁸⁷ anche se non è da escludere che, scrivendo negli anni Cinquanta, attribuisse al Wittgenstein degli anni Trenta un atteggiamento emerso solo negli anni successivi.¹⁸⁸ In effetti, è difficile individuare in questo periodo un plausibile obiettivo polemico. Non Russell,¹⁸⁹ non lo stesso Moore,¹⁹⁰ non John Wisdom o L. Susan Stebbing, ossia i più noti esponenti della cosiddetta “Scuola di analisi di Cambridge”,¹⁹¹ non Gilbert Ryle, che nel 1932 aveva pubblicato un saggio, “Systematically Misleading Expressions”, nel quale propugnava, pur con qualche esitazione, una concezione della filosofia affine a quella di Wittgenstein:

186 *Infra*, p. 126.

187 *Infra*, p. 126.

188 Sui rapporti tra filosofia e linguaggio e sul significato della cosiddetta “svolta linguistica” in filosofia vedi H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 121-134 e P. M. S. Hacker, “Analytic Philosophy: beyond the Linguistic Turn and Back Again”, in *The Analytic Turn. Analysis in the Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, a cura di M. Beaney, Routledge, London & New York 2007, pp. 125-141.

189 In effetti, secondo Russell è proprio il “secondo” Wittgenstein a fare, sotto il nome indebito di “filosofia”, qualcosa che, per usare le parole attribuite da Moore a Wittgenstein, “non fa affatto parte dell’attività propria di un filosofo”. Se la concezione del “secondo” Wittgenstein “è vera, la filosofia è, nel migliore dei casi, un piccolo aiuto ai lessicografi; nel peggiore, un futile passatempo per l’ora del tè” (B. Russell, *My Philosophical Development*, Unwin, London 1985, prima edizione 1959, p. 161).

190 “[P]enso di poter dire con assoluta sicurezza – scrive Moore nel 1942, ma con riferimento all’intera sua carriera filosofica – che non ho mai inteso usare la parola [“analisi”] in maniera tale che l’*analysandum* fosse un’espressione verbale. Tutte le volte che ho parlato di analizzare qualcosa, ciò a cui mi riferivo è sempre stata una idea, un concetto o una proposizione, non un’espressione verbale” (G. E. Moore, *A Reply to My Critics*, in *The Philosophy of G. E. Moore*, cit., vol. II, p. 661).

191 Considerate anche le loro fonti di ispirazione (l’analisi di Moore, l’atomismo logico di Russell, il *Tractatus* di Wittgenstein), è improbabile che gli esponenti della Scuola di Cambridge potessero essere accusati di discutere questioni meramente linguistiche prive di rilievo filosofico. Sulla Scuola di Cambridge vedi M. Beaney, “Conceptions of Analysis in Early Analytic Philosophy”, *Acta Analytica*, 15(2000), pp. 97-115 e, con particolare riferimento ai rapporti con Wittgenstein, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein’s Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 67-96.

Io preferirei – così scrive infatti Ryle alla fine del suo saggio – assegnare alla filosofia un compito più sublime della scoperta delle fonti negli idiomi linguistici di fraintendimenti ricorrenti e di teorie assurde. Ma non posso dubitare seriamente che essa sia almeno questo.¹⁹²

Appare dunque un po' ozioso cercare di dare un nome e un volto a quei filosofi che all'inizio degli anni Trenta avrebbero fatto del linguaggio in quanto tale il *subject-matter* della filosofia. È infatti probabile che nelle battute riferite da Moore Wittgenstein stesse solo anticipando una critica che nei decenni successivi gli sarebbe stata insistentemente rivolta, innanzitutto e con particolare violenza da Russell:¹⁹³ l'aver ridotto la filosofia a lessicografia, ossia l'aver fatto della filosofia una faccenda "soltanto di parole". Si tratta di una critica che Wittgenstein non sottovaluterà, ma che rifiuterà come effetto di un fraintendimento, come è dimostrato da questo famoso e complesso paragrafo delle *Philosophische Untersuchungen*:

Non già che cosa siano le rappresentazioni (*Vorstellungen*), ci si deve domandare, o che cosa accada quando uno si rappresenta qualche cosa; bensì: come si usi la parola "rappresentazione". Ma questo non significa che io voglia parlare soltanto di parole (*Das heißt aber nicht, daß ich nur von Worten reden will*). Infatti, nella misura in cui, nella mia domanda, si parla della parola "rappresentazione", viene anche messa in questione l'essenza della rappresentazione. E io dico soltanto che questa questione non può essere risolta – né per colui che ha la rappresentazione, né per un altro – indicando; e neppure dando

192 G. Ryle, "Systematically Misleading Expressions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXII(1932), pp. 139-170; ristampato in Id., *Collected Essays 1929-1968*, Hutchinson, London 1971, vol. II, pp. 39-62; la citazione è a p. 61. È però interessante sottolineare un passo della breve autobiografia di Ryle nel quale egli ricorda come attorno ai venticinque anni (dunque attorno alla metà degli anni Venti, essendo Ryle nato nel 1900) egli fosse attratto dal *Tractatus* e come, "[f]orse troppo influenzato dalla infruttuosa ricerca socratica delle definizioni" prendesse a "dichiarare, in modo vago ma energico, che ciò che i filosofi esaminano sono i significati delle parole". La reazione del filosofo oxoniense e suo ex-tutore Herbert J. Paton fu quella di domandargli: "Ah Ryle, *esattamente* come distingue Lei la filosofia dalla lessicografia?". "Sono certo – commenta Ryle – che solo molto tempo dopo divenni capace di rispondere che la domanda di pertinenza del filosofo non è 'Che cosa significa questa o quella espressione?', ma 'Perché questa o quella espressione è un nonsenso? E quale sorta di nonsenso costituisce?'" (G. Ryle, "Autobiographical", in *Ryle. A Collection of Critical Essays*, a cura di O. P. Wood e G. Pitcher, Macmillan, London 1971, p. 7; tr.it. di E. Rivero in appendice a G. Ryle, *Animale ragionevole*, Armando, Roma 1977, p. 93).

193 Vedi la nota 189. Un altro critico accanito dell'approccio linguistico alla filosofia è stato C. D. Broad. Vedi, per esempio, C. D. Broad, "Philosophy", *Inquiry*, I, 2 (1958).

la descrizione di un qualche processo. Anche la prima domanda richiede che si spieghi una parola; ma dirige la nostra aspettazione verso un tipo sbagliato di risposta.¹⁹⁴

Qui Wittgenstein richiama l'attenzione almeno su due cose: (a) se egli si rivolge all'uso della parola non è perché intenda rinunciare alla "cosa" né perché ritenga, in quanto tale, illecito ogni riferimento all'essenza. Come si può leggere nei paragrafi immediatamente successivi, è la grammatica che ci dice "[c]he tipo di oggetto una cosa sia",¹⁹⁵ in questo senso possiamo anche dire, se ci piace, che "[I], *essenza* è espressa nella grammatica".¹⁹⁶ Ma che tipo di oggetto sia, per esempio, un libro, la grammatica lo dice escludendo dal linguaggio la combinazione di parole: "I libri spariscono da soli". Questa, come sappiamo, non è in nessun senso, né fisico né metafisico, una scoperta sui libri, bensì, per l'appunto, una determinazione concettuale; (b) anche le domande "Che cos'è...?" o "Che cosa accade quando...?", le quali sembrerebbero evitare ogni deriva linguistica, richiedono, a ben vedere, che si spieghi come si usi una parola, nel nostro caso la parola "rappresentazione", ma lo fanno in maniera ingannevole in quanto sembrano indurci a pensare che il significato debba sempre essere o un qualche oggetto che si può indicare o un qualche processo che si può descrivere. Per questo è meglio evitarle, non perché siano, in quanto tali, illecite.

Le domande: "Che cos'è la lunghezza?", "Che cos'è il significato?", "Che cos'è il numero uno", eccetera, – Wittgenstein aveva già osservato nelle primissime battute del *Blue Book* – producono in noi un crampo mentale. Sentiamo che non possiamo indicare qualcosa in risposta a esse, eppure dobbiamo indicare qualcosa. (Ci troviamo di fronte a una delle grandi fonti di disorientamento filosofico: cerchiamo una sostanza in corrispondenza a un sostantivo; un sostantivo ci induce a cercare una cosa che corrisponda a esso).¹⁹⁷

10. Può essere utile domandarci, considerata l'insistenza di Wittgenstein testimoniata da Moore sul fatto che il linguaggio non è il *subject-matter* della filosofia, quale significato vada dato all'affermazione, più volte ripetuta da filosofi e storici della filosofia contemporanea, secondo cui il linguaggio è o sarebbe diventato nel corso del Novecento, anche o soprattutto grazie a Wittgenstein, il tema centrale o il soggetto principale, se non addirittura esclusivo, della filosofia. *Linguistic turn* è, com'è noto, l'espressione che è

194 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., parte I, §370.

195 *Ibidem*, parte I, §373.

196 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., parte I, §371.

197 Wittgenstein, *The Blue Book*, cit., p. 1; tr.it. p. 5.

stata coniata da Gustav Bergmann¹⁹⁸ e resa famosa da Richard Rorty¹⁹⁹ per indicare questo effettivo o presunto movimento verso il linguaggio della filosofia novecentesca.²⁰⁰ In realtà, vi è ben poco accordo sul senso e la portata del *linguistic turn*. La centralità filosofica del linguaggio è stata infatti intesa “in molti modi differenti” e il *linguistic turn* ha conseguentemente assunto “molte differenti forme”²⁰¹ ed è stato “variamente compreso”.²⁰² Secondo una diffusa, anche se consapevolmente schematica, ricostruzione, il *linguistic turn* inaugura l’ultimo dei grandi sommovimenti che avrebbero scandito il cammino della filosofia, ciascuno contraddistinto dall’imporsi di una diversa domanda fondamentale. Dall’inizio (o quasi) e per molti secoli questa domanda è stata, sempre secondo questa ricostruzione ideale, la domanda sull’essere: “Che cos’è, o che cosa significa, essere?”²⁰³ Essendo questa la domanda fondamentale, al centro della filosofia stava di conseguenza, nel ruolo di filosofia prima, l’ontologia.²⁰⁴ Con la filosofia moderna la domanda sull’essere è stata sostituita da quella sulla conoscenza: “Che cos’è la conoscenza? [...] [C]he cosa intendiamo o dovremmo intendere

198 G. Bergmann, *Logic and Reality*, The University of Wisconsin Press, Madison 1964, p. 177: “Tutti I filosofi linguisti parlano del mondo parlando di un linguaggio conveniente. Questo è la svolta linguistica (*linguistic turn*) [...]”.

199 È lo stesso Rorty che ha riconosciuto a Bergmann il conio dell’espressione (R. Rorty, “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”, introduzione a *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, a cura di R. Rorty, University of Chicago Press, Chicago 1967, p. 9; tr.it. di S. Velotti, *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1994, nota 9, p.102). Quella che segue è la celebre definizione rortiana della filosofia linguistica, ossia della filosofia che ha compiuto il *linguistic turn*: “Con ‘filosofia linguistica’ intenderò la concezione secondo cui i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio o comprendendo meglio il linguaggio attualmente in uso” (*Ibidem*, p. 3; tr.it. pp. 28-29).

200 L’interesse per il linguaggio – constatava, nei medesimi anni di Bergmann e Rorty, Karl Löwith – si è ormai insediato “nel centro (*Mittelpunkt*) della filosofia” (K. Löwith, “Hegel und die Sprache”, in *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, a cura di K. Stichweh, (Id., *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Stichweh e M. B. de Launay, vol. I), J.B. Metzler, Stuttgart 1981, p. 373; il saggio risale al 1965).

201 T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Oxford 2007, p. 11.

202 A. Preston, “Prolegomena to Any Future History of Analytic Philosophy”, *Metaphilosophy*, 35(2004), p. 448.

203 “Per molti secoli e fin dall’inizio della nostra tradizione filosofica, il più generale e il più fondamentale problema della filosofia era supposto essere il problema: che cos’è, o che cosa intendiamo per, essere?” (E. Tugendhat, “Existence in Space and Time”, in *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, p. 67).

204 O la metafisica, per coloro che non la distinguono dall’ontologia.

per ‘conoscenza?’²⁰⁵ e l’epistemologia²⁰⁶ ha quindi occupato il posto prima occupato dall’ontologia. L’epistemologia è stata, a sua volta, scalzata, tra la fine dell’Ottocento e i primi decenni del Novecento, dalla filosofia del linguaggio allorché la domanda “Che cos’è il significato o che cosa significa “significato?”²⁰⁷ si è imposta come la prima e la più fondamentale delle domande.

Mentre in Aristotele abbiamo a che fare con le categorie dell’essere e in Kant con le categorie del pensiero, le analisi della filosofia analitica del linguaggio riguardano le categorie del linguaggio. In termini di storia della filosofia abbiamo la seguente linea di sviluppo: ontologia; epistemologia; filosofia del linguaggio.²⁰⁸

Come ci si poteva aspettare, i sommovimenti della filosofia non si sono arrestati con il *linguistic turn*. Nell’ultimo ventennio del Novecento, ricorda, per esempio, Timothy Williamson, “era divenuto comune suggerire che la filosofia della mente aveva sostituito la filosofia del linguaggio al posto di guida della filosofia”.²⁰⁹ In questo modo veniva esplicitamente accantonato quello che, secondo Michael Dummett, era il tratto fondante del *linguistic turn* (e, in generale, della filosofia analitica):²¹⁰ “la priorità esplicativa del linguaggio sul pensiero”, ossia la convinzione che “il linguaggio [non] può essere spiegato appellandosi a un’anteriore concezione di differenti tipi di pensiero, considerati indipendentemente dall’espressione linguistica”.²¹¹

205 Questo è quello che Michael Williams chiama “[i]l problema analitico” dell’epistemologia. Nell’epistemologia occorre distinguere, sempre secondo Williams, altri quattro problemi o aree o famiglie di problemi: il problema della demarcazione; del metodo; dello scetticismo; del valore (M. Williams, *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 1-2).

206 O un suo sinonimo: “teoria della conoscenza” o “gnoseologia”.

207 A partire da Frege al centro della filosofia analitica del linguaggio vi è “il problema semantico del riferimento (o di ciò che Russell chiamava denotazione)” (T. Rockmore, “On the Structure of Twentieth-Century Philosophy”, *Metaphilosophy*, 35(2004), p. 467).

208 G. Gabriel, “Carnap’s ‘Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language’. A Retrospective Consideration of the Relationship between Continental and Analytic Philosophy”, in *Logical Empiricism. Historical and Contemporary Perspectives*, a cura di P. Parrini, W. C. Salmon e M. H. Salmon, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2003, p. 36.

209 Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 13.

210 Va ricordato che per Dummett il *linguistic turn* caratterizza essenzialmente la filosofia analitica.

211 M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, London 1993, p. 4;

Ovviamente, di fronte a uno scenario così delineato, ci si può domandare, tra le altre cose, perché questa o quella filosofia – nel nostro caso la filosofia del linguaggio – sia stata *di fatto* o addirittura debba essere *di principio* promossa al ruolo di filosofia prima. Ma ci si può anche domandare se ci sia davvero qualcosa come una filosofia prima. Che la risposta a questo secondo interrogativo debba essere decisamente negativa è, com'è noto, la convinzione di Willard V. O. Quine e, più in generale, del naturalismo contemporaneo:

[L]a conoscenza, la mente e il significato – ha scritto per tutti Quine – sono parte del medesimo mondo con cui hanno a che fare e [...] devono essere studiati nel medesimo spirito empirico che anima la scienza naturale. Non c'è posto per una filosofia prima (*prior philosophy*).²¹²

Ma sia che si neghi, come Quine, sia che si affermi, come Dummett, che una filosofia prima si dia, una domanda che non può essere evitata, se non altro per far capire a che cosa si sta propriamente negando diritto filosofico di cittadinanza, riguarda il significato esatto di quel “prima”. L'impressione è che, allorché la nuova filosofia prima è identificata con la filosofia del linguaggio, al *prima* sia il più delle volte attribuito un valore o significato trascendentale. La cosa è particolarmente evidente nel caso del *Tractatus* e di quelle letture che vedono in esso una trasformazione in senso linguistico del criticismo kantiano.²¹³ Ma quel “prima” può essere anche inteso meto-

tr.it. di E. Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001, p. 13. Ovviamente, tra coloro che, lasciandosi alle spalle il *linguistic turn*, sostengono la priorità esplicativa del pensiero sul linguaggio si possono trovare concezioni o teorie molto diverse del pensiero e della mente.

212 W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London 1969, p. 26; tr.it. di M. Leonelli, *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986, p. 59.

213 Per dirla in maniera un po' sbrigativa: nel *Tractatus* il linguaggio erediterebbe il ruolo che il pensiero svolge nella filosofia critica di Kant. Tra i primi che hanno letto nel *Tractatus* una forma di trascendentalismo linguistico vi è E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Examination of its Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford 1960. Le interpretazioni di stampo kantiano della filosofia di Wittgenstein sono comunque molte e differenti. Tra i lavori più recenti ricordo M. Bastianelli, *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2008. In diversi lavori Cristina Lafont ha sostenuto, in riferimento non alla filosofia analitica, bensì a quella ermeneutica, che il *linguistic turn* risale non tanto a Kant quanto alla critica a cui Kant è stato sottoposto dalla cosiddetta “tradizione Hamann-Herder-Humboldt”. Due sono i punti che contraddistinguono essenzialmente questa tradizione: “1. [...] il linguaggio è costitutivo del pensiero [e non “un mezzo che serve meramente a esprimere dei pensieri

dologicamente, come fa, per esempio, John L. Austin,²¹⁴ il quale ritiene che il linguaggio ordinario vada considerato, per almeno tre ragioni di metodo, il punto di partenza della filosofia. La più significativa di queste tre ragioni è, a detta dello stesso Austin, la seguente:

Il nostro comune assortimento di parole incorpora tutte le distinzioni che gli uomini hanno considerato meritasse tracciare, e le connessioni che hanno considerato meritasse mettere in evidenza, nella vita di molte generazioni; dato che hanno superato il lungo esame della sopravvivenza del più adatto, queste sono probabilmente più numerose e più valide, e più sottili, almeno in tutte le questioni pratiche ordinarie, di qualsiasi altra che voi o io si abbia la possibilità di pensare stando il pomeriggio in poltrona – che è il metodo alternativo di gran lunga preferito”.²¹⁵

Austin non manca comunque di precisare, “per prevenire fraintendimenti”, ossia per evitare l'accusa di voler ridurre la filosofia a lessicografia, due punti. Il primo,²¹⁶ quello che qui più conta, è che l'interesse per il linguaggio – per le distinzioni e le connessioni in esso incorporate – non va per nulla a scapito dell'interesse per la realtà.²¹⁷

prelinguistici” [...] [I]l linguaggio avanza i suoi diritti su quel ruolo costitutivo tradizionalmente attribuito dalla coscienza, al soggetto trascendentale”. 2. [...] [Q]uesta trasformazione equivale a una *detrascendentalizzazione* della ragione. La ragione si trova inevitabilmente situata nel mezzo della pluralità delle lingue naturali” (C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, tr. inglese di J. Medina, The MIT Press, London & Cambridge (Massachusetts) 1999, p. 3). Se questi solo i tratti essenziali della “tradizione Hamann-Herder-Humboldt”, parecchi interpreti delle *Philosophische Untersuchungen* non esiterebbero a inserirvi, almeno idealmente, Wittgenstein.

214 Va comunque ricordato che Austin non parla di filosofia prima.

215 J. L. Austin, “A Plea for Excuses”, in *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1979³, p. 182; tr.it. di P. Leonardi, *Saggi filosofici*, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 175.

216 Il secondo è che il linguaggio non è né deve valere per la filosofia come “l'ultima parola”. In esso sono infatti incorporati “superstizioni, errori e fantasie di tutti i generi”, alcuni dei quali “talvolta superano il test della sopravvivenza”. È per questo che il linguaggio “di principio può essere dovunque integrato e migliorato e superato”. Ma, aggiunge Austin, se non è sicuramente l'ultima parola, se mai c'è una cosa del genere, non va comunque mai dimenticato che “è la *prima* parola” (*Ibidem*, p. 185; tr.it. p. 178).

217 Simile l'atteggiamento di Gilbert Ryle il quale si preoccupava di “distinguere il compito specificamente *filosofico* nell'analisi del significato delle espressioni dai compiti linguistici associati affermando che il primo compito non è procurare parafrasi o sinonimi delle espressioni, bensì fare una mappa della loro ‘geografia logica’, mettendo in luce le loro ‘categorie logiche’” (A. Thomasson, “Pheno-

Quando prendiamo in esame che cosa diremmo quando, quali parole useremo in quali situazioni, badiamo non *semplicemente* alle parole (o ai ‘significati’, qualunque cosa possano essere), ma anche alle realtà per parlare delle quali usiamo le parole: usiamo una consapevolezza affinata delle parole non come arbitro finale per decidere dei fenomeni, ma per affinare la percezione che ne abbiamo.²¹⁸

Da quale parte sta Wittgenstein? A me pare chiaro che, se il linguaggio era per Wittgenstein al centro della filosofia, non lo era né perché egli ritenesse, nello spirito del trascendentalismo linguistico, che esso fosse costitutivo del pensiero né perché credesse, come Austin, che il linguaggio fosse metodologicamente una buona e inevitabile via d’accesso alla realtà. Se il linguaggio attira l’attenzione del filosofo, se questi ritorna sempre di nuovo al linguaggio, è perché è in esso che nascono e che eventualmente si risolvono i problemi filosofici. È in questo senso, e solo in questo, che il linguaggio è il “luogo” della filosofia. È nel linguaggio che sorge, per esempio, il problema filosofico del tempo. Del tempo, per esempio, diciamo che scorre e “consideriamo sensato (*sensibile*) parlare del suo scorrere in analogia con i fiumi”. Ma qui l’analogia comincia, per così dire, a imporsi su di noi: quando diciamo che il tempo scorre immaginiamo “qualcosa che scorre”,²¹⁹ e che questo scorrere abbia, come lo scorrere dei fiumi, una direzione e che abbia perciò anche “senso immaginare che il tempo potrebbe fluire nella direzione opposta, proprio come ha certamente senso immaginare che potrebbe accadere per un fiume”.²²⁰ Ma non dovremmo anche, arrivati a questo punto, domandarci se il tempo abbia un inizio e una fine, così come il fiume ha una sorgente una foce oppure “[s]e il tempo sia stato creato o se il mondo sia stato creato nel tempo”. Se di quella cosa che è la sedia possiamo domandarci se è stata prodotta, perché non dovremmo anche domandarcelo di quella *cosa* che è il tempo?

“Tempo” è, in quanto sostantivo, estremamente fuorviante. [...] La discussione sullo “scorrere del tempo” mostra come sorgono i problemi filosofici. [...] Formiamo enunciati e poi ci meravigliamo (*wonder*) riguardo a ciò che essi possono significare. Una volta consapevoli che “tempo” è un sostantivo, ci interroghiamo sulla creazione del tempo.²²¹

menology and the Development of Analytic Philosophy”, *Southern Journal of Philosophy*, XL(2002), p. 132).

218 Austin, “A Plea for Excuses”, in *Philosophical Papers*, cit., p. 182; tr.it. pp. 175-76.

219 *Wittgenstein’s Lectures. Cambridge 1932-1935*, cit., pp. 13-14.

220 *Infra*, p.82.

221 *Wittgenstein’s Lectures. Cambridge 1932-1935*, cit., p. 15.

Anche per Wittgenstein, come già per Platone e Aristotele, la filosofia inizia dunque con la meraviglia. Ma è la meraviglia che nasce allorché ci domandiamo che cosa mai possa significare qualcosa (per esempio, una domanda come “È stato creato il ‘prima’?”²²²) che suona come se avesse significato, anzi il più profondo dei significati, anche se non ha affatto significato.²²³

222 *Infra*, p. 131.

223 Come sappiamo, ciò non vuol dire che essa sia in sé priva di senso o significato. Non ha senso o significato perché non glielo abbiamo dato in quanto, grazie alla sua analogia con altre domande e proposizioni, suonava alle nostre orecchie “come se” avesse senso (vedi *infra*, p. 130).

Le note senza alcuna indicazione sono di George E. Moore; quelle con asterisco sono di Massimo A. Bonfantini; quelle tra parentesi quadre di Luigi Perissinotto e Mattia Pontarollo; quelle tra doppie parentesi quadre di James C. Klagge e Alfred Nordmann, i curatori di L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett, Indiana 1993 in cui le lezioni di Wittgenstein annotate e commentate da Moore sono state ripubblicate alle pp. 45-114; la traduzione di Bonfantini si basa sul testo pubblicato da Moore nei suoi *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London 1959, pp. 252-324; il testo era stato originariamente pubblicato su *Mind*, 63 (1954), pp. 1-15 e 289-316 e 64 (1955), pp. 1-27.



I. Nel gennaio del 1929, Wittgenstein ritornò a Cambridge dopo un'assenza di più di quindici anni. Ritornò con l'intenzione di risiedervi e di continuarvi le sue indagini sui problemi filosofici. Perché abbia scelto Cambridge come sede della sua attività di ricerca non lo so: forse perché essa gli offriva la possibilità di frequenti discussioni con F. P. Ramsey. A ogni modo, il fatto è che Wittgenstein abitò a Cambridge per tutti e tre i trimestri di piena attività universitaria del 1929, dedicando tutto il proprio tempo a un intenso lavoro di ricerca¹. E tuttavia, in un certo periodo di quell'anno, gli si deve essere affacciato il desiderio, oltre che di studiare per proprio conto, di tenere anche un certo numero di lezioni, dato che il 16 ottobre il Consiglio di Facoltà di Scienze Morali decise di accogliere una sua domanda in tal senso e lo invitò a tenere un corso di lezioni da includere ufficialmente nei corsi del primo trimestre del 1930.

In quest'anno, 1929, in cui era tutto dedito al lavoro di ricerca e non aveva ancora cominciato a tenere lezione, conseguì il dottorato in filosofia a Cambridge. Poiché nel suo precedente periodo di residenza nel 1912 e 1913 era entrato nell'Università come studente dei corsi superiori ("*Advanced Student*") si trovò ora autorizzato a presentare una dissertazione per il dottorato in filosofia. Presentò il suo *Tractatus*,² e Russell e io fummo incaricati di fargli l'esame. L'interrogazione orale si svolse il 6 giugno, e fu un

-
- 1 L'affermazione contenuta nel necrologio del *Times* del 2 maggio 1951 secondo cui Wittgenstein venne a Cambridge nel 1929 "per una breve visita" è ben lungi dall'essere vera. Per fortuna nel periodo in questione tenevo un diario, seppur conciso, e posso quindi garantire della verità di quanto ho scritto sopra sulla sua permanenza a Cambridge del 1929, benché naturalmente ciò possa essere comprovato anche da altre testimonianze.
 - 2 [L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, testo originale con traduzione inglese a fronte di C.K. Ogden e F.P. Ramsey e una introduzione di B. Russell, Routledge & Kegan Paul, London 1922; una edizione critica a cura di B. McGuinness e J. Schulte è stata pubblicata presso Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989 (per la traduzione italiana: *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989).]

avvenimento che mi riuscì assai simpatico e divertente. Naturalmente, non avevamo alcun dubbio che il suo lavoro meritasse il dottorato; riferimmo in tal senso e, quando la nostra relazione fu approvata dalle autorità di pramatica, Wittgenstein ricevette il suo titolo di dottore nella forma di rito.

In quello stesso mese di giugno, il Consiglio direttivo del Trinity College gli concesse un sussidio per permettergli di continuare le sue ricerche. (A questo provvedimento fece seguito, nel dicembre del 1930, l'assegnazione di una borsa di studio quinquennale, che gli fu poi prorogata per altri cinque anni).

Nel luglio successivo, sempre del 1929, Wittgenstein partecipò alla sessione congiunta della *Mind Association* e della *Aristotelian Society* a Nottingham, presentando un breve contributo intitolato *Some Remarks on Logical Form*³. Questo fu il solo scritto di filosofia che pubblicò in tutta la sua vita oltre al *Tractatus*. In una lettera a *Mind* del luglio 1933 giudicò "debole" questo suo saggio;⁴ e dopo il 1945 gli occorre di parlarne in maniera ancor più svalutativa, dicendo all'incirca che, quando l'aveva scritto, stava elaborando delle nuove idee che erano ancora a uno stadio di incertezza e confusione, e che perciò non credeva che esso meritasse la minima attenzione.

Ma il fatto più importante di quel 1929 furono le sue frequenti discussioni con F. P. Ramsey – discussioni che furono, ahimé!, interrotte dalla morte prematura di Ramsey nel gennaio del 1930⁵. Ramsey aveva scritto per

3 [Proceedings of the Aristotelian Society (suppl.), 9 (1929), pp. 162-171. Ora in L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, cit., pp. 28-35 (*Alcune osservazioni sulla forma logica*, con testo originale a fronte, in appendice a Id., *Tractatus logico-philosophicus*, cit., pp. 184-201; oppure in appendice a Id., *Osservazioni filosofiche*, tr.it. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1976, pp. 259-266).]

4 [*Mind*, 42(1933), pp. 415-416. La si può leggere, in traduzione italiana, in appendice al *Tractatus*, cit., pp. 203-204. Il passo a cui si riferisce Moore è il seguente: "Io ho fatto ricerca filosofica in questi ultimi quattro anni, ma non ho ancora pubblicato alcun mio lavoro, tranne un breve (e debole) articolo, apparso, all'inizio di quest'ultimo quadriennio, in 'Proceedings of the Aristotelian Society'" (*Ivi*, p.203).]

5 Nella *Prefazione* alle sue *Philosophical Investigations* uscite postume [a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, testo originale con traduzione inglese a fronte di G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1953 (*Ricerche filosofiche*, tr.it. di R. Piovesan e M. Trincherio, Einaudi, Torino 1953)], dando testimonianza dei suoi obblighi di riconoscenza nei riguardi di Ramsey (p. X), lo stesso Wittgenstein scrive di aver avuto "innumerevoli" discussioni con Ramsey "durante gli ultimi due anni della sua vita", il che vorrebbe dire sia nel 1928 sia nel 1929. Ma credo che debba trattarsi di uno sbaglio. Suppongo che Wittgenstein, affidandosi al semplice ricordo, abbia inconsciamente ingigantito una serie di discussioni che di fatto si svolsero per un solo anno, raddoppiandone la durata nel tempo. Si noterà, nella lettera di Ramsey che sto per citare, e che è datata 14 giugno 1929, che lo stesso Ramsey dichiara

Mind una lunga *Nota critica*⁶ sul *Tractatus*; e successivamente nel periodo in cui Wittgenstein faceva il maestro elementare in un villaggio austriaco, Ramsey era andato a trovarlo, per interrogarlo sul significato di certe asserzioni del *Tractatus*, fermandosi colà per una quindicina di giorni e forse più, discutendo quotidianamente con lui. Di queste discussioni in Austria so solo che Ramsey mi disse che, in risposta alle sue domande sul significato di certe asserzioni, Wittgenstein gli rispose più di una volta di aver dimenticato che cosa aveva voluto dire con quelle asserzioni. Ma dopo la prima metà della serie di discussioni che si svolsero a Cambridge nel 1929, Ramsey scrisse a mia richiesta la seguente lettera, per appoggiare la proposta che il Trinity concedesse a Wittgenstein un sussidio per permettergli di continuare le sue ricerche.

Secondo me Wittgenstein è un genio della filosofia che si stacca nettamente da tutti gli altri filosofi che io conosca. Questa sua eccellenza è in parte dovuta al gran dono di saper discernere ciò che è essenziale in un problema e in parte alla sua incrollabile energia intellettuale, all'intensità di pensiero con la quale si spinge fino alla radice più riposta di una questione, senza accontentarsi mai di ipotesi meramente possibili. E io confido nel suo lavoro più che in quello di chiunque altro per una soluzione delle difficoltà che mi riempiono di perplessità sia in filosofia in generale che nella fondazione della matematica in particolare.

Mi sembra, perciò, una vera fortuna che Wittgenstein abbia ripreso la sua attività di ricerca. Durante gli ultimi due trimestri sono stato in stretto contatto col suo lavoro, e mi pare che egli abbia fatto notevoli progressi. È partito da certe questioni di analisi delle proposizioni, che lo hanno portato a occuparsi dei problemi dell'infinito che stanno alla radice delle controversie attualmente in corso sui fondamenti della matematica. In un primo tempo ebbi timore che il suo difetto di conoscenza e di abilità tecnica in matematica si sarebbe rivelato un grave ostacolo per il suo lavoro in questo campo. Ma i progressi da lui già compiuti mi hanno convinto del contrario, e che anche qui Wittgenstein darà probabilmente un contributo della massima importanza.

di essere stato in stretto contatto col lavoro di ricerca di Wittgenstein "durante gli ultimi due trimestri", cioè durante i primi due trimestri del 1929, indicando così implicitamente di non essere stato in stretto contatto con lui nel 1928. E sebbene io non sappia dove fosse Wittgenstein nel 1928, è certo che non risiedeva a Cambridge, dove invece abitava Ramsey, di modo che non pare possibile che essi abbiano avuto in quell'anno discussioni così frequenti come quelle che certamente ebbero nel 1929 [[Nel 1928 Wittgenstein era a Vienna dove stava completando una casa per la sorella Gretl che aveva progettato con l'amico Paul Engelmann.]]

6 * *Nota critica* che si può leggere in italiano in F. P. Ramsey, *Fondamenti della matematica e altri scritti di logica*, tr.it. di E. Belli-Nicoletti e M. Valente, Feltrinelli, Milano, 1964, pp. 287-304; edizione originale *Mind*, 32(1923), pp. 465-478.

Ora sta lavorando assai alacramente e, per quel che ne posso giudicare, con ottimi risultati. Credo che sarebbe una grande disgrazia per la filosofia se dovesse interrompere le sue ricerche per mancanza di denaro.

Su queste discussioni con Ramsey a Cambridge nel 1929 non ho altre informazioni, tranne il fatto che Wittgenstein una volta mi raccontò che Ramsey gli aveva detto: “Non mi piace il tuo modo di discutere”.

Wittgenstein cominciò a tenere lezione nel gennaio del 1930; e sin dal principio adottò il sistema a cui poi rimase fedele, io credo, per tutto il periodo del suo insegnamento a Cambridge⁷. Questo sistema d'insegnamento consisteva in una sola lezione la settimana per tutto l'anno accademico, a cui però seguiva in un altro giorno della settimana un seminario dedicato alla libera discussione dell'argomento della lezione precedente. Dapprima sia la lezione che il seminario si tennero in un'aula ordinaria della University Arts School; ma molto presto già nel primo trimestre R. E. Priestley (ora Sir Raymond Priestley), che era allora segretario generale delle Facoltà e che aveva a disposizione una serie di stanze destinate ai *Fellow* nel nuovo edificio del Clare⁸, invitò Wittgenstein a tenere colà le sue ore di seminario. Più tardi mi pare che sia le lezioni che le discussioni si tenessero nei locali offerti da Priestley; finché, nell'ottobre del 1931, Wittgenstein, nella sua nuova qualità di *Fellow* del Trinity, poté disporre di locali propri nel suo stesso College. Queste stanze gli piacevano molto, ed erano quelle stesse dove aveva abitato nell'anno accademico 1912-13 e che io avevo occupato l'anno prima e dove ero tornato dall'ottobre 1913 in poi, cioè quando Wittgenstein aveva lasciato Cambridge per andare in Norvegia. Dei due appartamenti all'ultimo piano sopra il passaggio che dai Whewell's Courts conduce in Sidney Street, l'appartamento di Wittgenstein era quello che guarda a occidente sul grande Whewell's Court e che offre, da quell'altezza, un'ampia vista del cielo aperto e dei tetti di Cambridge, con i pinnacoli della King's Chapel. Dato che l'appartamento non era destinato originariamente a un *Fellow*, il salotto non era molto grande e Wittgenstein, per ospitarvi i partecipanti alle sue lezioni e ai suoi seminari, usava

7 Il professor von Wright mi ha poi informato che questo mio ricordo era impreciso: infatti, nel 1939 Wittgenstein faceva lezione due volte la settimana e non teneva nessun seminario; e nel secondo trimestre del 1947 teneva due lezioni e un seminario la settimana. Ora mi sono anche ricordato che una volta (non so per quanto tempo), oltre alle sue lezioni solite, fece anche un corso speciale per matematici.

8 * Il Clare College, fondato nel 1326, secondo in ordine di fondazione, e uno dei ventiquattro di Cambridge. Il Trinity è stato invece fondato da Enrico VIII nel 1546.

riempirlo di una ventina di comuni poltroncine di vimini, che altrimenti erano amucchiate sul largo terrazzo. Pressoché sin dall'inizio le riunioni di seminario tendevano a durare almeno un paio d'ore, e anche le lezioni, quando Wittgenstein cominciò a tenerle nella nuova sede, in genere si prolungavano come minimo per lo stesso tempo. Wittgenstein teneva sempre a portata di mano una lavagna, e ne faceva un grande uso, sia durante le lezioni che i seminari. Io frequentai le lezioni e i seminari di Wittgenstein per tutti e tre i trimestri del 1930 e per i primi due del 1931. Nell'ultimo trimestre del 1931 e nel primo del 1932 cessai, per qualche motivo di cui ora non riesco a ricordarmi, di frequentare le lezioni, benché continuassi a partecipare alle riunioni di seminario; ma nel maggio del 1932 ripresi ad andare sia alle lezioni sia ai seminari, e mantenni quest'abitudine per tutto l'anno accademico 1932-33. Alle lezioni (ma non alle discussioni di seminario) prendevo degli appunti, che mi sembra fossero molto ricchi e precisi, scritti in appositi quaderni, che ho conservato e che formano una serie di sei fascicoli quasi completi. Mi ricordo che Wittgenstein una volta mi disse che era contento che io prendessi degli appunti, perché così, se gli fosse capitato qualcosa, sarebbe rimasta qualche testimonianza precisa dei risultati del suo pensiero.

I miei appunti sulle lezioni di Wittgenstein si prestano naturalmente a essere divisi in tre gruppi, cui nel seguito mi riferirò contrassegnandoli con i numeri romani: (I), (II) e (III). La sezione (I) contiene le note sulle lezioni dei primi due trimestri del 1930; la sezione (II) quelle sulle lezioni dell'anno accademico 1930-31; e la (III) contiene gli appunti sulle lezioni del secondo trimestre del 1932 (quando avevo ripreso a frequentare, dopo i due trimestri di assenza di cui ho detto), come anche gli appunti dell'anno accademico 1932-33. La distinzione fra i tre gruppi di appunti e di lezioni è piuttosto importante, perché, come vedremo, Wittgenstein in qualche occasione ebbe a correggere nelle sue lezioni posteriori ciò che aveva detto nelle precedenti.

Mi pare che i temi principali delle sue lezioni possano essere utilmente raggruppati e classificati nel modo seguente. Innanzi tutto, in tutti e tre i periodi Wittgenstein si occupò (A) di alcuni problemi di carattere assai generale intorno al linguaggio, (B) di alcune questioni specifiche di filosofia della logica, (C) di alcune questioni specifiche di filosofia della matematica. Poi, nel terzo periodo e solo in quello, si occupò molto diffusamente (D) della differenza tra la proposizione espressa dalle parole "Io ho mal di denti", da una parte, e le proposizioni espresse dalle parole "Tu hai mal di denti" o "Lui ha mal di denti" dall'altra (connettendo a questa problematica alcuni cenni sul comportamentismo, il solipsismo, l'idealismo e il

realismo), e (E) di un altro tema che chiamava “la grammatica della parola ‘Dio’ e delle asserzioni etiche ed estetiche”. Infine, Wittgenstein trattò anche, più brevemente, questi problemi: nel gruppo (I) di lezioni, (F) il nostro modo di usare il termine “colore primario”,⁹ nel (III), (G) certe questioni intorno al tempo; e sia in (II) sia in (III), (H) il genere di ricerca nel quale egli era impegnato e la sua differenza e relazione con ciò che tradizionalmente si era sempre chiamato “filosofia”.

Cercherò ora di dare un resoconto delle cose principali che Wittgenstein disse su tutti i temi che ho appena elencato. Ma naturalmente non potrò riferire tutto quello che egli disse, e può darsi che mi accada di omettere delle cose che magari erano più importanti di quelle che riferirò. Inoltre, benché io mi sforzassi di trascrivere nei miei appunti le parole testuali di Wittgenstein, può darsi che qualche volta mi sia capitato di sostituire alle sue parole delle parole mie che ne tradivano il significato – e ciò è tanto più possibile, in quanto certamente non comprendevo una buona parte delle cose che diceva. Infine, in questa mia relazione mi sarà assolutamente impossibile rendere giustizia alla straordinaria ricchezza di esempi, spiegazioni e paragoni di cui si serviva: Wittgenstein aveva davvero la capacità di darci quella che lui chiamava una visione “sinottica” delle cose che tutti noi conosciamo. Né potrò dare l’idea dell’intensa convinzione delle sue parole, né dell’interesse estremo che suscitava nei suoi ascoltatori. Wittgenstein non leggeva mai le sue lezioni né preparava mai niente di scritto, benché dedicasse sempre molto tempo a elaborare mentalmente ciò che si proponeva di dire.

(A) Wittgenstein si occupò molto diffusamente, specialmente nel secondo periodo di lezioni, di alcuni problemi di carattere assai generale intorno al linguaggio; ma ebbe a dire, in più di una occasione, che non si occupava di queste questioni perché pensasse che il linguaggio fosse l’oggetto di studio proprio della filosofia. Non pensava questo. Ma studiava il linguaggio solo perché riteneva che certi particolari errori filosofici o “confusioni del nostro modo di pensare” fossero dovuti a false analogie suggerite dall’uso corrente di certe espressioni. E sottolineava con forza che era necessario

9 [Abbiamo preferito la traduzione “colore primario” rispetto a quella, “colore fondamentale”, usata da Bonfantini, per un principio di coerenza rispetto alle esistenti traduzioni italiane di Wittgenstein. Questi con l’espressione *primäre Farbe* non si riferisce in realtà solo ai colori propriamente primari (giallo, rosso, blu) ma anche al verde, per cui l’aggettivo “fondamentale” corregge un’inesattezza tecnica dell’autore. È lo stesso Moore però a scrivere, all’inizio del punto (F) della sua ricostruzione delle lezioni wittgensteiniane, che giallo, rosso, blu e verde erano i colori che Wittgenstein “chiamava ‘fondamentali’ ”.]

che egli discutesse unicamente quelle questioni linguistiche le quali, se non chiarite, avrebbero altrimenti condotto, a suo avviso, a quei particolari errori o “confusioni”.

Le sue osservazioni di carattere generale sul linguaggio mi pare che possano essere naturalmente distribuite sotto due titoli distinti: (a) osservazioni sul significato delle parole singole; (b) osservazioni sulle “proposizioni”.

(a) Riguardo al significato delle parole singole, i punti che decisamente gli stavano più a cuore mi sembra che fossero questi due: (α) ciò che esprimeva col dire che il significato di una qualsiasi parola singola in un linguaggio qualunque è “definito”, “costituito”, “determinato” o “fissato” (si servì in differenti occasioni di tutte e quattro queste espressioni) dalle “regole grammaticali” con le quali viene usata in quel linguaggio; e (β) ciò che esprimeva col dire che ogni parola o simbolo significante deve essenzialmente appartenere a un “sistema”, o anche (esprimendosi metaforicamente) che il significato d’una parola è il “posto” che essa occupa in un “sistema grammaticale”.

Ma Wittgenstein, in (III), disse anche che il senso di “significato” per il quale riteneva che quanto diceva fosse vero, e che era il solo senso della parola “significato” a cui intendeva riferirsi, non era che uno dei sensi con i quali comunemente lo usiamo – e che c’era un altro senso, che egli definì come quello secondo cui il termine “significato” è impiegato “come un nome per designare un processo che si accompagna al nostro far uso di una parola o al nostro prestare ascolto a una parola”. Con questo secondo senso di “significato” Wittgenstein intendeva, a quanto pare, quel senso di “significato” per il quale “conoscere il significato” di una parola significa lo stesso che “comprendere” la parola. E io credo che non gli fosse perfettamente chiaro il tipo di relazione intercorrente fra i due sensi della parola “significato”, dato che in due luoghi differenti sembra suggerire due punti di vista differenti e incompatibili su questa relazione; in (II) aveva infatti detto che “le regole che si applicano alla negazione descrivono realmente l’esperienza che provo nel fare uso della parola ‘non’, cioè descrivono la mia comprensione della parola ‘non’”; e invece in un altro luogo, in (III), che “forse c’è una connessione causale fra le regole d’uso e il sentimento (*feeling*) che proviamo quando udiamo la parola ‘non’”. Nel primo dei due luoghi citati, Wittgenstein aveva aggiunto che “un’indagine logica non ci può insegnare nulla sul significato della negazione: noi non possiamo ottenere nessun chiarimento ulteriore sul suo significato; la difficoltà sta tutta e soltanto nell’esplicitazione delle regole d’uso”.

Ancora più tardi, nel terzo periodo di lezioni, troviamo l’affermazione, piuttosto singolare, che “l’idea di significato è in certo modo obsoleta, tran-

ne che in frasi del genere di ‘Questo significa lo stesso di quello’, oppure di ‘Questo non ha significato’”, preceduta, sempre in (III), da quest’altro giudizio: che “il mero fatto che abbiamo nel nostro linguaggio l’espressione il ‘significato’ di una parola è destinato a indurci in errore: perché da ciò siamo spinti a pensare che le regole d’uso debbano rispondere a qualcosa che non è una regola, mentre le regole rispondono solo alle regole”.

Riguardo alla tesi (α), benché avesse detto, almeno una volta, che il significato d’una parola è “costituito” dalle regole grammaticali che le si applicano, Wittgenstein spiegò più tardi che non voleva dire che il significato d’una parola fosse un elenco di regole, e specificò che, sebbene una parola “rechi il suo significato con sé”, tuttavia essa non porta con sé le regole grammaticali che le si applicano. Disse inoltre che lo studente che gli aveva chiesto se intendesse che il significato di una parola fosse un elenco di regole non sarebbe stato tentato di porre quella domanda se non fosse stato dominato dall’idea falsa (che Wittgenstein riteneva comunemente diffusa), secondo la quale per un sostantivo come “il significato” si deve ricercare un oggetto corrispondente, un qualcosa che si possa indicare dicendo “Questo è il significato”. Wittgenstein sembrava pensare che Frege e Russell fossero stati fuorviati da questa medesima idea quando si erano sentiti in dovere di dare una risposta alla domanda “Che cos’è il numero 2?”. In quanto a ciò che Wittgenstein intendesse col dire che il significato di una parola è “determinato” (questa era l’espressione che sembrava preferire) dalle “regole grammaticali” in accordo alle quali viene usata, non credo che abbia fornito spiegazioni ulteriori sul senso di questa frase.

(β) Non sono riuscito poi a farmi un’idea precisa riguardo a ciò che intendeva dicendo che per avere significato una parola o un altro segno qualsiasi devono appartenere a un “sistema”. Un punto su cui ebbe a insistere in diverse occasioni nella sezione (II) era che una parola può avere significato soltanto se “mi sento impegnato (*commit myself*)” dal suo uso. E illustrava questo suo concetto dicendo che “sentirsi impegnato vuol dire che se io uso, per esempio, la parola ‘verde’ in questo caso, devo usarla così anche negli altri”. Così, aggiungeva, “impegnarsi comporta delle conseguenze”. Analogamente un poco più tardi ebbe a dire: “Se vogliamo che una parola abbia significato, dobbiamo sentirci impegnati da essa”; aggiungendo: “Non c’è nessun senso e nessuna utilità nel porre in correlazione dei suoni con dei fatti, a meno che non ci si impegni a usare nuovamente quel suono in quel determinato modo – a meno che, cioè, la correlazione non abbia delle conseguenze”. E continuava osservando che deve essere possibile farsi “guidare dal linguaggio”. Poco più innanzi sollevò esplicitamente la questione: “Che cosa si intende quando parliamo di un ‘sistema’ a cui un

simbolo deve appartenere?"; e rispose che qui abbiamo a che fare con il fenomeno dell' "essere guidati da". Mi sembra, dunque, che uno dei modi in cui Wittgenstein impiegava il termine "sistema" fosse tale che, per dire che una parola o un altro segno qualsiasi "appartenevano a un sistema", fosse condizione non solo necessaria, ma *sufficiente*, che la parola in questione venisse usata nel medesimo modo in parecchie occasioni diverse. E certo è naturale dire, di chi si serve abitualmente di una parola nel medesimo modo, che ne fa un uso "sistematico".

E tuttavia Wittgenstein usò certamente e con frequenza il termine "sistema" anche in un senso secondo cui parole – o altre espressioni – *differenti* potevano dirsi appartenere al *medesimo* "sistema". E quando, più avanti, fornì come illustrazione di ciò che intendeva con "ogni simbolo deve essenzialmente appartenere a un sistema", la proposizione seguente: "Una semiminima può dare informazioni sulla nota da suonare solamente in un sistema di semiminime" – mi sembra che volesse suggerire che, perché un segno abbia *significanza* (*significance*), *non* è sufficiente che "ci si impegni" a usarlo, ma è altresì necessario che il segno in questione appartenga al medesimo "sistema" di altri segni. Ma forse Wittgenstein voleva dire soltanto che l'appartenenza al medesimo "sistema" di altri segni è condizione necessaria, non perché un segno abbia *qualche* significato, ma perché *certi* segni abbiano *il significato che effettivamente hanno in un dato linguaggio*. La parola "sistema" ricorreva spessissimo nelle lezioni di Wittgenstein; ma non so quali condizioni dovessero, a suo parere, essere soddisfatte perché due segni differenti potessero propriamente dirsi appartenere allo stesso "sistema". A un certo punto, in (II), ebbe a dire che il "sistema di proiezione" in base a cui "2 + 3" può venir proiettato in "5" non è "in nessun modo inferiore" al "sistema" in base a cui "ii + iii" può venir proiettato in "iiii". E a me pare che in questo caso sia effettivamente evidente che "2 + 3 = 5" può dirsi propriamente appartenere al medesimo "sistema" di, per esempio, "2 + 2 = 4", e può anche dirsi, altrettanto propriamente, appartenere a un "sistema" differente da quello a cui appartengono sia "ii + iii = iiii" sia "ii + ii = iiii" – anche se non ho affatto una idea precisa del senso in cui si possano dire propriamente queste cose. Né mi è chiaro se Wittgenstein ritenesse che *nessuna* parola, per esempio italiana, potesse avere il significato che effettivamente ha in italiano a meno di non appartenere allo stesso "sistema" di altre parole italiane, o se ritenesse che ciò fosse vero solo di *certe* parole italiane, per esempio delle parole "cinque" e "quattro" e delle parole "rosso" e "verde".

Ma Wittgenstein, oltre che su queste due cose positive, (α) e (β), che sembrava ansioso di affermare sul significato delle parole, insisteva anche

sulla necessità di rifiutare come erronee tre concezioni abbastanza diffuse del significato. La prima di queste concezioni erronee era (γ) la concezione secondo cui il significato di una parola è una immagine che la parola richiama per associazione – concezione questa a cui sembrava riferirsi come alla teoria “causale” del significato. Wittgenstein riconosceva che in certi casi non si può comprendere una parola senza che questa richiami con sé un’immagine, ma insisteva che anche allora l’immagine non è nient’altro che un simbolo proprio come la parola a cui si trova associata. Il secondo errore era (δ) la concezione secondo cui, dove si può dare una definizione “ostensiva” di una parola, l’oggetto indicato costituisce il significato di quella parola. Contro questa concezione egli fece valere, per prima cosa, che in un caso del genere “il gesto di indicare insieme con l’oggetto indicato può venire usato *in luogo* della parola”; è, cioè, esso stesso qualcosa che ha significato, e precisamente lo stesso significato della parola. Sottolineò, inoltre, il fatto che si può indicare un libro rosso o per mostrare il significato di “libro” o per mostrare il significato di “rosso”, e che perciò in “Questo è un libro” e “Questo è il colore rosso”, “questo” ha due significati completamente diversi. E insisté, infine, sul fatto che, per capire la definizione ostensiva “Questo è ‘rosso’”, l’ascoltatore deve già essere in grado di comprendere il significato di “colore”. Il terzo errore era (ϵ) che una parola è collegata al suo significato nello stesso modo in cui un nome proprio è collegato al “portatore” di quel nome. Wittgenstein fornì come argomento della falsità di questa concezione il fatto che il portatore di un nome può essere malato o morto, mentre in nessun modo si può dire che il significato del nome sia malato o morto. Disse inoltre più di una volta che il portatore di un nome può essere “sostituito” dal nome, mentre il significato di una parola non può mai essere sostituito dalla parola. Talvolta si riferiva a questo terzo errore come alla concezione secondo cui le parole sono “rappresentanti” (*representative*)¹⁰ dei significati; e riteneva che in nessun caso una parola sia “rappresentante” del suo significato, benché un nome proprio sia invece “rappresentante” del suo portatore (quando questo esiste, naturalmente). Su questo stesso soggetto a un certo punto troviamo la seguente conclusione: “Il significato di una parola non è più per noi un oggetto a essa corrispondente”.

Dell’asserzione “Le parole, eccetto che nelle proposizioni, non hanno significato” Wittgenstein disse che “è vera o falsa, a seconda di come la

10 [Nel senso di *stare per*. Vedi, al riguardo, la proposizione 3.22 del *Tractatus*: “Der Name vertritt im Satz den Gegenstand”, tradotta in inglese con “In a proposition a name is the representative of an object” e in italiano con “Il nome è il rappresentante, nella proposizione, dell’oggetto”.]

intendete”; e subito dopo precisò che in quelli che lui chiamava “giochi linguistici” le singole parole “hanno significato per se stesse”, aggiungendo che possono avere significato anche nel nostro linguaggio ordinario “se gliene forniamo uno”. A questo proposito disse in (II) di aver fatto uno sbaglio (credo che si riferisse al *Tractatus*) quando aveva supposto che una proposizione debba essere complessa:¹¹ la verità era che possiamo rimpiazzare una proposizione complessa con un segno semplice, purché questo segno semplice faccia “parte di un sistema”.

(b) Sulle “proposizioni” Wittgenstein disse una quantità di cose in molti luoghi diversi, sforzandosi di rispondere alla domanda “Che cos’è una proposizione?” – una domanda che, a suo avviso, non comprendiamo con chiarezza. Ma verso la fine di (III) era definitivamente giunto alla conclusione che “è più o meno arbitrario che cosa si debba chiamare una ‘proposizione’” – aggiungendo che “perciò la logica gioca un ruolo differente da quello che io, Russell e Frege avevamo supposto”. Poco più innanzi disse di non poter dare una definizione generale di “proposizione”, come non poteva dare una definizione di “gioco”: doveva limitarsi agli esempi; d’altronde, ogni linea di demarcazione sarebbe stata “arbitraria, nel senso che nessuno ha mai stabilito che cosa si debba chiamare ‘proposizione’ e che cosa no”. Ma aggiunse che possiamo legittimamente servirci della parola “gioco”, finché non abbiamo la pretesa di tracciarne un contorno definito.

In (II), tuttavia, aveva detto che il termine “proposizione”, “così come è generalmente inteso”, include sia “quelle che io chiamo proposizioni”, sia le “ipotesi”, sia anche le proposizioni matematiche; che la distinzione fra questi tre “generi” è una “distinzione logica”, e che perciò ci devono essere, per ciascuno di questi tre generi, delle regole grammaticali che si applicano a quel genere e non agli altri due; ma che, tuttavia, le regole delle “funzioni di verità” si applicano a tutti e tre i generi, e che proprio questa è la ragione per cui tutti e tre sono chiamati “proposizioni”.

Wittgenstein continuò illustrando la differenza tra i primi due generi, dicendo che “Mi sembra che ci sia un uomo qui” è del primo genere, mentre “C’è un uomo qui” è una “ipotesi”; disse anche che una regola che si applica al primo genere, e non al secondo, è che non posso dire: “Mi sembra che mi sembra che ci sia un uomo qui”, mentre posso dire: “Mi sembra che ci sia un uomo qui”. Ma poco dopo asserì che la parola

11 [Forse il riferimento è alla proposizione 4.22 del *Tractatus*: “La proposizione elementare consta di nomi. Essa è una connessione, una concatenazione, di nomi”; o ad altre proposizioni dello stesso tenore; per esempio, le proposizioni 3.141b e 3.251 nelle quali si afferma che “[l]a proposizione è articolata”.]

“proposizione” è usata in *due* modi diversi, uno più lato e l’altro più stretto: il senso più lato era quello in cui la parola “proposizione” comprendeva tutti e tre i generi appena distinti; e il senso più ristretto era apparentemente quello in cui “proposizione” si poteva riferire ai primi due generi, ma non al terzo. Per designare le proposizioni in questo senso più ristretto Wittgenstein usò in seguito spessissimo l’espressione “proposizioni empiriche” (*experiential propositions*) – e quindi userò anch’io quest’espressione per riferirmi alle proposizioni di tutti e due i primi generi. Le sue osservazioni sulle proposizioni empiriche, così intese, erano di tutt’altro tipo delle osservazioni sul terzo genere di proposizioni; e perciò tratterò separatamente questi due soggetti.

(α) Delle proposizioni empiriche Wittgenstein disse in (I) che esse potevano venire “paragonate con la realtà” ed “essere in accordo o in disaccordo con la realtà”. Molto presto mise in rilievo un fatto che espresse dicendo che “gran parte del linguaggio ha bisogno di un aiuto esterno”, dando come esempio il ricorso a un campione di un colore per spiegare di che colore si voglia dipingere una parete, ma aggiungendo subito dopo che in tal caso il campione di colore diventa “parte del linguaggio” (usando “linguaggio” in un senso differente e più ampio). Osservò anche (come già nel *Tractatus*)¹² che si può asserire una proposizione o dare un ordine senza impiegare alcuna parola o simbolo (almeno nel senso ordinario del termine “simbolo”). Una delle cose più sorprendenti del suo modo di usare la parola “proposizione” era il fatto che, a quanto pare, intendeva che nel dare un ordine si esprimeva necessariamente una “proposizione” – ancorché, naturalmente, un ordine non possa essere né vero né falso, e non possa essere “paragonato con la realtà” se non nel senso, completamente diverso, che si può osservare se esso venga eseguito o no. A proposito delle proposizioni, intese in questo senso, in (II) stabilì una distinzione fra quello che chiamava “il segno” e quello che chiamava “il simbolo”,¹³ dicendo che tutto ciò che era necessario per dare significato a un “segno” faceva parte del “simbolo”: di modo che, per esempio, se il “segno” è un enunciato, il “simbolo” è qualcosa che contiene in sé sia il segno sia tutto ciò che è necessario per dare senso all’enunciato. Diceva che “simbolo”, così inteso, è una “proposizione” e “non può essere insensata, benché possa essere o vera o falsa”. E illustrò questa sua concezione spiegando che se uno dice

12 [Forse il riferimento è alla proposizione 3.1431: “Chiarissima diviene l’essenza del segno la proposizionale se lo concepiamo composto, invece che di segni grafici, di oggetti spaziali (come tavole, sedie, libri). La posizione spaziale reciproca di queste cose esprime allora il senso della proposizione”.]

13 [La distinzione tra simbolo e segno risale al *Tractatus*, proposizioni 3.32-3.328.]

“Sono stanco”, in tal caso la sua bocca fa parte del simbolo. E aggiungeva che ogni spiegazione di un segno “completa il simbolo”.

Qui, dunque, Wittgenstein sembrava stabilire una distinzione fra proposizione ed enunciato, implicando che un enunciato non possa mai identificarsi con una proposizione e che nessuna proposizione possa mai essere priva di significato. Ma non credo che nel suo uso effettivo del termine “proposizione” egli aderisse alla suddetta distinzione. Mi pare, invece, che egli usasse talvolta il termine “proposizione” in un senso tale per cui ogni enunciato significante *era* una proposizione, benché, naturalmente, un enunciato significante non contenga in sé tutto ciò che è necessario al suo significato; diceva infatti, per esempio, che segni con significati diversi devono *essere* “simboli” diversi. E mi pare che spessissimo gli accadesse di seguire l’esempio di Russell nell’*Introduzione ai Principia Mathematica*,¹⁴ usando la parola “proposizione” in tal modo che le “proposizioni”, e non soltanto gli enunciati, potevano essere senza senso – come, per esempio, quando disse al principio della seconda serie di lezioni che il suo intento era quello di darci qualche “solido fondamento” come questo: “Se una proposizione ha significato, anche la sua negazione deve avere significato”. E verso la fine della terza serie, in rapporto con la concezione a cui era allora pervenuto che i termini “proposizione”, “linguaggio”, ed “enunciato” erano tutti “vagli”, affermò espressamente che la vera risposta al problema se, quando diciamo: “Un unicorno assomiglia a questo qui” indicando il disegno di un unicorno, il disegno faccia parte o no della proposizione asserita, era semplicemente: “Potete dire quello che più vi piace”. È chiaro, dunque, che qui Wittgenstein respingeva la sua precedente idea secondo la quale una proposizione deve contenere tutto ciò che è necessario a rendere significante un enunciato, e sembrava accettare implicitamente che l’uso di “proposizione” come sinonimo di “enunciato” fosse perfettamente corretto.

Riferendosi all’affermazione del *Tractatus* secondo cui le proposizioni (intese sempre nel senso “più ristretto” di cui ora ci stiamo occupando) sono delle “immagini”,¹⁵ Wittgenstein disse che a quel tempo non aveva ancora notato che la parola “immagine” era vaga. Ma, malgrado questa vaghezza del termine, Wittgenstein riteneva tuttavia, ancora verso la fine del terzo ciclo di lezioni, che fosse “utile dire: ‘Una proposizione è un’immagine o qualcosa del genere’” – benché in (II) si fosse detto disposto ad

14 [Vedi B. Russell e A.N. Whitehead, *Introduzione ai “Principia Mathematica”*, tr.it. di P. Parrini, La Nuova Italia, Firenze 1977; edizione originale: Cambridge University Press, Cambridge 1910 (II ed. 1925).]

15 [Vedi, per esempio, la proposizione 4.01a: “La proposizione è un’immagine della realtà”.]

ammettere che chiamare una proposizione una “immagine” era fuorviante; e che anzi le proposizioni non sono immagini “in nessun senso ordinario del termine”, e che affermare che le proposizioni sono immagini significa “soltanto sottolineare un certo aspetto della grammatica della parola ‘proposizione’ – sottolineare il fatto che i nostri modi di usare i termini ‘proposizione’ e ‘immagine’ seguono regole simili”.

In rapporto con questa questione della similarità fra “proposizioni” empiriche e immagini, Wittgenstein usava frequentemente le parole “progetto” e “proiezione”. Avendo rilevato che è paradossale affermare che l’espressione “Esci dalla stanza” costituisca una “immagine” dell’azione del ragazzo che eventualmente obbedisce a quest’ordine, e avendo riconosciuto che tale espressione in effetti *non* è una “immagine” dell’azione del ragazzo “in nessun senso ordinario della parola”, tuttavia continuava a sostenere che “Esci dalla stanza” è una immagine dell’azione del ragazzo, “nella stessa misura in cui” “ $2 + 3$ ” è una immagine di “5”, e che, d’altronde, “ $2 + 3$ ” è realmente una immagine di “5” “*con riferimento a un particolare sistema di proiezione*”, e che questo sistema non è “in nessun modo inferiore” al sistema in cui “ii + iii” si proietta in “iiii”, solo che “il modo di proiezione è piuttosto oscuro”. In precedenza aveva detto che i segni musicali “#” e “b” non sono evidentemente immagini di qualcosa che trovi sulla tastiera di un piano; e che differiscono sotto questo rispetto, per esempio, da questi altri segni musicali  che ci sarebbero se si fosse stabilita la regola che la seconda semiminima deve stare per il tasto bianco del piano che è alla destra del tasto designato dalla prima semiminima, e così per la terza semiminima rispetto alla seconda; ma che, ciò nondimeno, “#” e “b” “operano esattamente nel medesimo modo” di queste semiminime; e aveva aggiunto che “quasi tutte le parole del nostro linguaggio operano allo stesso modo”. Spiegò questa sua concezione dicendo che una spiegazione dell’uso di “#” e “b” costituiva necessariamente una “immagine”, e che una spiegazione è sempre qualcosa dello stesso genere di una definizione, consistendo “nella sostituzione di un simbolo con un altro”. E andò avanti osservando che, quando uno suona al piano leggendo sullo spartito, è evidentemente “guidato” o “condotto” dalla posizione delle semiminime sullo spartito; e che questo vuol dire che sta “seguendo una regola generale”, e che questa regola, sebbene non “contenuta” nello spartito, né nel suono che ne risulta, né in entrambi, deve essere “contenuta” nell’intenzione del suonatore. Ma, diceva, benché la regola sia “contenuta” nell’intenzione, l’intenzione ovviamente non “contiene” alcuna *espressione* della regola, non più di quanto, leggendo ad alta voce, io sia conscio delle regole che seguo nel tradurre i segni stampati in suoni. Wittgenstein diceva che il pianista “vede la regola

nello spartito”, e che, anche quando suona automaticamente, è pur sempre “guidato” dallo spartito, purché egli *usi* effettivamente la regola generale per giudicare se ha fatto o no qualche errore. Una volta disse anche che dire che un suonatore è “guidato” dallo spartito “significa” che fa riferimento allo spartito per *giustificare* ciò che suona. E concluse la sua discussione di questo argomento affermando che, se il suonatore suona correttamente, c’è una “similarità” fra ciò che suona e lo spartito, “benché di solito noi limitiamo l’uso del termine ‘similarità’ ai casi di proiezioni che seguono certe regole”; e che in questo medesimo senso c’è una “similarità” tra i segnali dei semafori e i movimenti del traffico da essi guidati. Più tardi ebbe a dire che per un qualsiasi segno ci *potrebbe* essere un modo di proiezione tale da renderlo significante, ma che, quando affermava di una qualunque espressione particolare: “Questa espressione non significa nulla” ovvero “è un nonsenso”, ciò che voleva dire era: “Questa espressione, *secondo il modo corrente di proiezione*, non significa nulla”; così, per esempio, chiamando “senza significato” l’enunciato seguente: “È a causa della debolezza umana che non possiamo scrivere tutti i numeri cardinali”, egli intendeva dire, più precisamente, che tale espressione è senza significato se chi l’asserisce usa la locuzione “è a causa della debolezza umana” con lo stesso senso con cui è impiegata in quest’altra asserzione: “È a causa della debolezza umana che non possiamo scrivere un bilione di numeri cardinali”. Nello stesso senso, egli disse che Helmholtz¹⁶ deve aver sicuramente proferito un nonsenso quando asserì che in momenti particolarmente felici poteva farsi un’immagine dello spazio quadridimensionale, perché, *nel sistema che egli adottava*, le sue parole non avevano senso; benché, per contro, l’espressione “Ho gettato il gesso nello spazio quadridimensionale” possa avere un suo significato, se asserendola non impieghiamo le parole in analogia con quando diciamo di gettare una cosa da un luogo in un altro, ma vogliamo semplicemente dire che il gesso “prima è scomparso e poi è riapparso”. Wittgenstein insisté parecchie volte sul fatto che siamo facilmente inclini a pensare che stiamo usando un nuovo sistema di proiezione che dà un senso preciso alle nostre parole, quando in realtà non usiamo affatto un nuovo

16 [Vedi, per esempio, H. von Helmholtz, *Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome* [1870], in Id., *Vorträge und Reden*, 2 voll., Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig 1884, II, pp. 1-31; tr.it. *Sull’origine e il significato degli assiomi geometrici*, in *Opere di Hermann von Helmholtz*, a cura di V. Cappelletti, UTET, Torino 1967, pp. 499-534. La posizione di Helmholtz viene discussa in B. Russell, *An Essay on the Foundations of Geometry* [1897], Dover, New York 1956, pp. 70-81; tr.it. di A. Bonferraro, *I fondamenti della geometria*, Newton Compton, Roma 1975.]

sistema, bensì usiamo male il sistema ordinario: “Qualunque espressione” – diceva – “può avere un suo significato; ma può darsi che voi pensiate di usarla significativamente, quando di fatto non lo fate”.

Una delle principali concezioni intorno alle proposizioni a cui Wittgenstein si opponeva era da lui indicata come la concezione secondo cui una proposizione è una specie di “ombra” intermedia tra l’espressione impiegata a esprimerla e il fatto (eventuale) che la “verifica”. Attribuiva questa posizione a W. E. Johnson,¹⁷ e diceva che era un tentativo di distinguere fra proposizione ed enunciato. (Abbiamo visto che lo stesso Wittgenstein in (II) aveva fatto un tentativo differente di stabilire questa distinzione). Questa concezione, a suo parere, considerava questa ipotetica “ombra” come qualcosa di “simile” al fatto che la verifica, e perciò differente dall’espressione che la esprime, la quale non è “simile” al fatto in questione. Ma, argomentava Wittgenstein, anche se una tale “ombra” esistesse, non “ci porterebbe in nessun modo più vicino al fatto”, perché “essa sarebbe a sua volta suscettibile di diverse interpretazioni proprio come l’espressione che l’esprime”. Infatti, diceva, “Non c’è nessuna immagine che non possa essere fraintesa”, e “Nessuna interpolazione fra un segno e il suo riempimento può liberarci dalla necessità di ricorrere al segno”. Aggiungeva che la sola descrizione di una aspettativa “che sia rilevante per noi” è “la sua espressione”; e che “l’espressione di una aspettativa contiene una descrizione del fatto che la soddisferebbe”; e faceva notare che se io mi aspetto di *vedere una macchia rossa*, la mia aspettativa è soddisfatta se e solo se effettivamente *vedo una macchia rossa*, e che dunque le parole “vedere una macchia rossa” hanno il medesimo significato in entrambe le espressioni.

Quasi all’inizio di (I) Wittgenstein pronunciò la sua celebre asserzione: “Il senso di una proposizione è il modo della sua verifica”. Ma in (III) specificò che ciò voleva dire soltanto che “si può determinare il significato di una proposizione interrogandosi sul modo della sua verifica”; e aggiunse: “Questa è necessariamente una mera regola pratica, che vale solo in linea di massima, perché la parola ‘verifica’ significa molte cose differenti e perché in certi casi la domanda ‘Come si verifica questa proposizione?’ non ha alcun senso”. E Wittgenstein diede come esempio di proposizione per la quale la domanda sulla sua verifica “è priva di senso” la proposizione “Io ho mal di denti”, di cui aveva già detto che non ha senso ricercare una verifica, ossia porre la domanda: “Come sai che lo hai?”. Io credo che qui Wittgenstein intendesse che ciò che diceva della proposizione “Io ho mal di denti” dovesse valere per tutte quelle proposizioni che aveva origina-

17 [W.E. Johnson, *Logic*, 3 voll., Dover, New York 1921-1924.]

riamente distinto dalle “ipotesi” indicandole come “quelle che io chiamo proposizioni”. E tuttavia, nella seconda serie di lezioni aveva distinto questo secondo tipo di proposizioni dalle “ipotesi”, affermando che proprio esse avevano “una verifica o falsificazione definitiva”. Sembra che, dunque, Wittgenstein in (III) sia giunto alla conclusione che quello che aveva detto in (II) era sbagliato, e che quindi “quelle che lui chiamava proposizioni”, ben lungi dall’aver “una verifica definitiva”, erano tali che risultava addirittura privo di senso dire che avessero una verifica. La sua “regola pratica”, perciò, si poteva applicare, casomai, solo a quelle che lui chiamava “ipotesi”. E d’altronde lo stesso Wittgenstein riconosceva che in molti casi questa regola non si poteva applicare neppure a queste ultime; diceva, infatti, che l’ “ipotesi”, per esempio, che Cambridge avesse vinto la regata annuale, poteva sì essere verificata dalle asserzioni dei giornali, ma che tuttavia queste asserzioni “fanno ben poca strada sulla via della spiegazione del significato di ‘regata’ ”; e così pure “Il terreno è bagnato” può dirsi una verifica della proposizione “È piovuto”, ma, tuttavia, “ci dà molto poco sulla grammatica della proposizione ‘È piovuto’ ”. A questo punto aggiunse che: “La verifica determina il significato di una proposizione solo quando fornisce la grammatica della proposizione in questione”. E in risposta alla domanda: “Fino a che punto la verifica di una proposizione può costituire un’asserzione grammaticale sulla proposizione stessa?”, disse che, mentre “Quando piove il terreno si bagna” non è affatto un’asserzione grammaticale, se noi diciamo “Il fatto che il terreno è bagnato è un *sintomo* del fatto che è piovuto”, questa asserzione è “di carattere grammaticale”.

II. (β) Il terzo genere di “proposizioni” menzionato nella Parte I (p. 67) – di cui Wittgenstein proprio all’inizio della prima serie di lezioni diede come esempio le proposizioni matematiche, affermando che sono “strumenti di tutt’altro genere” della proposizione, per esempio, “Qui c’è un pezzo di gesso”, e giungendo talvolta a dire che non sono affatto proposizioni – era costituito da quelle proposizioni che la tradizione filosofica ha chiamato “necessarie”, in opposizione a quelle “contingenti”. Sono le proposizioni la cui negazione sarebbe detta non meramente falsa, ma “impossibile”, “inimmaginabile”, “impensabile” (per usare le medesime espressioni che impiegava spesso lo stesso Wittgenstein). Questa classe di proposizioni includeva non solo le proposizioni della matematica pura, ma anche le proposizioni della logica deduttiva, certe proposizioni che si direbbero di solite proposizioni intorno ai colori, e un grandissimo numero di altre.

Wittgenstein indubbiamente riteneva che tutte queste proposizioni, a differenza delle proposizioni “empiriche”, non possano venir “confrontate

con la realtà”, e non possano “né concordare né discordare” con essa. Ma credo che la più importante delle sue osservazioni su queste proposizioni, e certamente una delle più importanti osservazioni fra tutte quelle contenute nelle sue lezioni di allora, fosse il tentativo di spiegare esattamente come queste proposizioni differissero dalle proposizioni empiriche. E questo tentativo, a quanto posso capire, consisteva nel sostenere riguardo a esse due cose: (β') che gli enunciati, che si direbbe comunemente che esprimono queste proposizioni, in realtà, quando sono usati in questo modo, “non dicono nulla”, ovvero “sono senza senso”; e (β'') che questo supposto fatto, che tali enunciati, quando sono usati così, sono senza senso, è dovuto al fatto che queste proposizioni sono collegate in un certo modo a certe “regole di grammatica”. Ma *quale* era, precisamente, questa relazione con certe regole grammaticali che, secondo Wittgenstein, costituiva il motivo del fatto che esse non avessero senso? Questo è un interrogativo che ancora adesso mi imbarazza al massimo grado.

Per un po' di tempo pensai (benché ciò mi sembrasse molto dubbio) che Wittgenstein ritenesse che le proposizioni cosiddette necessarie fossero *identiche* a certe regole grammaticali – una concezione questa che avrebbe portato alla conclusione che gli enunciati che si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie in realtà esprimono soltanto delle regole di grammatica. E io credo che effettivamente Wittgenstein abbia ritenuto che proprio quelle medesime espressioni, che si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie, possano anche venire propriamente usate in maniera tale da esprimere, impiegate in questo modo, delle mere regole grammaticali. Ma credo anche che egli debba essersi ben accorto (ancorché non mi sembri che abbia mai rilevato espressamente questo punto) che, se le cose stanno così, allora, tali espressioni, *quando* vengano impiegate meramente a esprimere regole di grammatica, sono usate in un modo molto diverso da quello in cui (secondo il suo stesso punto di vista) sono usate quando si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie. Perché Wittgenstein certamente sosteneva, se non vado errato, la validità per *tutte* le espressioni che si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie di quello che nel *Tractatus*¹⁸ aveva affermato per il caso particolare delle “tautologie” – e cioè (1) che tali espressioni, impiegate in questo modo, sono “senza senso” e “non dicono nulla”, e (2) che, ciò nondimeno, queste espressioni sono, in un certo senso, “vere”, benché rendesse manifesto, nelle lezioni che stiamo esponendo, di pensare che il senso in cui esse sono “vere” fosse molto diverso dal senso in cui le

18 [Vedi le proposizioni 4.46-4.4661 e 6.1-6.11.]

proposizioni empiriche possono essere “vere”. (Come ho già detto, p. 69, mi pare che Wittgenstein usasse spesso i termini “proposizione” ed “enunciato” come se volessero dire la stessa cosa – e questo suo uso era forse parzialmente dovuto all’influenza della lingua tedesca, nella quale la parola “*Satz*” può essere propriamente impiegata con entrambi i significati –; e quindi parlava spesso come se gli stessi enunciati potessero *essere* “veri”). Ma non mi pare possibile che Wittgenstein ritenesse che queste medesime espressioni, quando vengono usate (come lui pensava che potessero essere usate) meramente a esprimere delle regole, siano “senza senso” – benché avrebbe forse potuto dire che esse “non dicono nulla”, dato che sosteneva con forza di una classe particolare di tali espressioni, e cioè di quelle che esprimono regole di deduzione, che esse non sono né vere né false. E infatti disse, almeno una volta, di un’espressione che si direbbe comunemente che esprime una proposizione necessaria: “Se questa espressione deve avere qualche significato, deve essere una mera regola di un gioco” – così suggerendo implicitamente che essa, se usata a esprimere una regola, ha effettivamente un significato. Ma qual era il senso in cui Wittgenstein intendeva le “regole”, quando insisteva a dire che le sue stesse “regole di inferenza” non erano né vere né false? Io credo che questo sia un interrogativo importante, perché mi sembra che egli abbia usato l’espressione “regole di grammatica” in due sensi differenti, senza rilevarne mai espressamente la differenza, e mi sembra che in uno di questi due sensi una regola grammaticale debba essere vera o falsa. Wittgenstein parlava spesso come se le regole grammaticali *consentissero* l’uso di certe espressioni e *vietassero* l’uso di certe altre, e mi dava l’impressione, quando si esprimeva in questi termini, che intendesse dare il nome di “regole” ad asserzioni determinate che consentissero o vietassero di usare certe espressioni – mi pare, insomma, che egli, per fare un esempio, avrebbe chiamato l’asserzione “Non potete dire: ‘Due uomini *sta* lavorando in quel campo’” una regola della grammatica italiana. Quest’uso di “non potete” è certo assolutamente naturale e familiare nell’espressione delle regole dei giochi a cui Wittgenstein usava paragonare sempre le regole di grammatica: per esempio, un giocatore di scacchi potrebbe dire assai naturalmente a un avversario principiante e non ancora familiarizzato con le regole degli scacchi: “Questo non potete farlo”, oppure: “Non potete fare questa mossa”, se il principiante avanzasse un pedone, dalla sua posizione di partenza all’inizio del gioco, di tre caselle invece delle due consentite. Ma, se noi usiamo il termine “regola” in modo tale che l’espressione “Questo non potete farlo”, così usata, esprime una regola, allora una regola *può* sicuramente essere vera o falsa – perché è possibile sbagliarsi sul fatto che si possa o non si possa fare una data mossa

nel gioco degli scacchi, e l'asserzione "Non potete fare questa mossa" sarà vera, se nel gioco degli scacchi c'è una regola *stabilita* che vieta di fare il genere di mossa in questione, e sarà falsa se non c'è una tale regola stabilita. Ma se domandiamo: Qual è la regola che è stabilita in questo caso?, ci imbattiamo in un senso completamente diverso della parola "regola"; perché la risposta a questa domanda consisterà nel descrivere o specificare un modo in cui si *potrebbe* agire, a prescindere dal fatto che vi sia mai qualcuno che agisca effettivamente così o no; e mi sembra evidente che una regola, intesa in questo senso, non può essere vera o falsa, e mi sembra altrettanto evidente che una qualsiasi espressione che specifichi una regola dovrà aver un senso. Nel caso delle regole di grammatica la possibile azione specificata da una tale regola consisterà, naturalmente, in un certo modo di impiegare certe parole o certe forme di enunciati nel parlare o nello scrivere. E io credo che il fatto che il termine "regola" possa essere usato in questo senso, nel quale ovviamente una "regola" non può essere né vera né falsa, possa essere stato parzialmente responsabile dell'affermazione di Wittgenstein che le sue "regole di inferenza" non erano né vere né false. Vale forse la pena di notare che l'asserzione che una regola di questo genere è una regola *stabilita* in un dato linguaggio (come, per esempio, quella che è implicita, per l'italiano, nell'asserzione: "Non potete dire: 'Due uomini *sta* lavorando in quel campo'"), la quale realmente è vera o falsa, è naturalmente una proposizione empirica intorno al modo in cui certe parole o certe forme di enunciati sono effettivamente impiegate nella lingua in questione; e che, perciò, se supponiamo che proprio la medesima espressione che è talvolta usata a esprimere una proposizione necessaria può anche venire usata a esprimere una tale proposizione empirica, allora le maniere in cui l'espressione viene impiegata in questi due casi devono essere molto diverse – proprio come devono essere altrettanto diverse le maniere in cui è usata la medesima espressione, se qualche volta è impiegata a esprimere una proposizione necessaria e qualche volta solamente a specificare un modo possibile di parlare o di scrivere.

Non credo proprio, dunque, che Wittgenstein potesse ritenere che le espressioni usate nel modo in cui si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie vengano impiegate nel medesimo modo in cui sono usate quando servono a esprimere regole di grammatica. Ma, se le cose stanno così, a quale relazione con le regole grammaticali Wittgenstein riteneva che fosse dovuto il fatto che le espressioni usate nel primo dei due modi non abbiano senso? Ancor'oggi io mi sento estremamente imbarazzato nel tentare di dare una risposta a questo interrogativo, per le ragioni che ora esporrò.

Wittgenstein sembrava spesso suggerire che un qualsiasi enunciato, “costruito in accordo con” (per usare la sua espressione testuale) le regole della grammatica della lingua cui l’enunciato appartiene, abbia sempre senso – per esempio, che un qualsiasi enunciato italiano, costruito in accordo con le regole della grammatica italiana, abbia sempre senso. Ma, allora, dato che egli riteneva, per esempio, che gli enunciati “ $2 + 2 = 4$ ” oppure “La proposizione che afferma di due proposizioni qualsiasi che esse non sono entrambe false segue logicamente dalla proposizione che sono entrambe vere” – due enunciati che senza dubbio si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie – fossero, usati in questo modo, senza senso, ne deriva che dovesse pensare che questi due enunciati, usati in questo modo, non fossero costruiti in accordo con le regole della grammatica italiana. Ora, è possibile che Wittgenstein abbia davvero pensato che tali enunciati non fossero costruiti secondo le regole della grammatica? Io credo che sia possibile che Wittgenstein abbia pensato una cosa del genere; ma non lo so. Comunque, nel passo già citato (p. 71) intorno all’affermazione di Helmholtz di poter immaginare la quarta dimensione, Wittgenstein sembrava dire che se Helmholtz “proiettava” l’enunciato “Posso immaginare un pezzo di gesso gettato nella quarta dimensione” “secondo il modo comune di proiezione”, allora diceva un nonsenso; ma se Helmholtz avesse “proiettato” quell’enunciato in qualche modo insolito, cosicché esso venisse a significare lo stesso di “Posso immaginare un pezzo di gesso che prima scompare e poi riappare”, allora avrebbe detto qualcosa fornito di senso.

Ma “proiettare secondo il modo comune di proiezione” non è forse una semplice metafora per dire “usare in accordo con le regole stabilite della grammatica”? E se è così, allora Wittgenstein qui viene a dire che un enunciato usato in accordo con le regole stabilite della grammatica può tuttavia essere *senza* senso, e viene addirittura a suggerire implicitamente che, in certi casi particolari, il fatto che l’enunciato non abbia senso è (parzialmente) dovuto proprio al fatto di essere impiegato in accordo con le regole solite. Ma io credo che sia possibile che Wittgenstein intendesse distinguere tra l’espressione “proiettare secondo il modo comune di proiezione” e l’espressione “usare in accordo con le regole stabilite della grammatica”, perché almeno una volta ebbe a sostenere con forza che ogni regola può venire “interpretata” in modi diversi, e anche (se non l’ho frainteso) che è impossibile aggiungere a una regola qualsiasi una regola di interpretazione assolutamente univoca e priva di ambiguità. Forse, perciò, con l’espressione “proiettare secondo il modo comune di proiezione” *non* intendeva lo stesso di “usare in accordo con le regole stabilite della grammatica”, ma piuttosto lo stesso di “interpretare nel modo usuale” – una distinzione

questa che apparentemente gli consentirebbe di sostenere che Helmholtz, pronunciando quel suo enunciato senza senso, *non* abbia usato l'enunciato in questione in accordo con le regole d'uso, benché *interpretasse* nel modo usuale le regole – qualunque possano essere state – secondo le quali usava quelle espressioni. Ma io sono in grosso imbarazzo riguardo a come si possa impiegare siffatta distinzione. Supponiamo, per fare un esempio, che qualcuno usasse l'espressione “Posso immaginare un pezzo di gesso gettato nella quarta dimensione” in modo da significare lo stesso di “Posso immaginare un pezzo di gesso che prima scompare e poi riappare” – allora, in qual modo si potrebbe mai decidere se il parlante o scrivente in questione abbia compiuto quell'operazione che altrove Wittgenstein chiamò “mutamento di grammatica”, abbia cioè usato la prima espressione *non* già secondo le regole usuali, bensì secondo regole speciali tali che l'espressione venisse a significare lo stesso della seconda, o se egli si sia limitato a “interpretare” in modo insolito le regole – qualunque possano essere state – secondo le quali usava la prima espressione? Io sospetto, quindi, che Wittgenstein, dicendo che Helmholtz deve aver usato “il modo comune di proiezione” nel proferire quell'enunciato insensato, non distinguesse fra il senso di “proiettare secondo il modo comune di proiezione” e il senso di “usare in accordo con le regole stabilite della grammatica”, e che perciò venisse a suggerire implicitamente che un enunciato costruito in accordo con le regole grammaticali ordinarie possa, ciò nondimeno, essere senza senso. Ma, se le cose stanno così, la sua concezione potrebbe essere stata che l'espressione “ $2 + 2 = 4$ ”, per esempio, quando è impiegata nel modo in cui si direbbe comunemente che esprime una proposizione necessaria, è usata in accordo con le ordinarie regole della grammatica, eppure, ciò nonostante, è “senza senso”, ed è senza senso in parte *proprio a causa* del fatto di venire usata in accordo con le ordinarie regole grammaticali – perché certo Wittgenstein non avrebbe negato che quella espressione *potrebbe* essere usata in modo da avere senso. Ma in conclusione io non so se la sua concezione fosse proprio questa o no.

C'è, infine, un altro motivo per il quale sono così imbarazzato su quale fosse veramente la posizione wittgensteiniana sugli enunciati che si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie. A quanto mi risulta, Wittgenstein esponeva la sua concezione dicendo che questi enunciati sono (β') “senza senso” (espressione che gli occorre spesso di rimpiazzare con altre espressioni usate come equivalenti: “nonsensi”, “privi di significato”, e persino “inutili”) e (β'') “regole di grammatica”; e queste due espressioni ricorrevano di continuo per tutto l'arco delle lezioni che stiamo esaminando. Ora, quest'altra mia perplessità nasce dal fatto che credo che

ci sia motivo di sospettare che Wittgenstein non usasse nessuna di queste due espressioni nel loro senso ordinario, anche se non sono riuscito a farmi un'idea precisa del senso speciale in cui dovevano essere impiegate.

(β') Riguardo all'espressione "senza senso" non credo che vi sia dubbio che Wittgenstein la usasse nel medesimo modo in cui l'aveva usata nel *Tractatus*, 4.461, quando aveva scritto che una "tautologia" è senza senso (*sinnlos*). In quel passo Wittgenstein dà come esempio del supposto fatto che una "tautologia" è senza senso la seguente asserzione: "Non so nulla sul tempo se so che o sta piovendo o non sta piovendo"; e in queste lezioni troviamo un esempio molto simile impiegato a illustrare la medesima cosa. Inoltre, in quel passo del *Tractatus*, Wittgenstein scrive che una "tautologia" "non dice nulla", e con questa espressione sembra voler dire lo stesso di "è senza senso"; e la medesima espressione la ritroviamo in queste lezioni e a quanto pare nel medesimo senso. Ed è ovviamente vero, io credo, che potremmo dire correttamente, di chi sapesse solamente che o sta piovendo oppure non sta piovendo, che egli non saprebbe nulla *dello stato presente del tempo*. Ma potremmo anche affermare che non saprebbe *nulla affatto*? Non credo che potremmo affermare correttamente una cosa del genere. Eppure, per quel che mi riesce di vedere, solamente se potessimo asserire correttamente ciò, potremmo essere autorizzati a dire che l'enunciato "O sta piovendo oppure non sta piovendo" "non dice nulla", ovvero è "senza senso". Ne consegue, mi pare, che Wittgenstein poteva aver ragione nel dire che le "tautologie" e gli altri enunciati che si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie sono "senza senso" e "non dicono nulla", solo a patto di usare queste due espressioni in qualche modo particolare, differente da tutti quelli in cui sono ordinariamente impiegati. Per quel che mi riesce di vedere, se noi usiamo l'espressione "aver senso" in uno qualunque dei modi in cui viene ordinariamente impiegata, l'enunciato "O sta piovendo oppure non sta piovendo" *ha* sicuramente senso, perché certamente possiamo dire che il significato di questo enunciato è differente da quello di "O sta nevicando oppure non sta nevicando", implicando in tal modo che i due enunciati, avendo significati differenti, hanno entrambi *un* significato; e parimenti, se l'espressione "non dire nulla" è usata in uno qualunque dei modi in cui viene ordinariamente impiegata, la proposizione di Wittgenstein nel *Tractatus*, 5.43, che "Tutti i 'Sätze' della logica dicono la stessa cosa, cioè nulla" mi pare che sia sicuramente non vera. E che Wittgenstein usasse queste espressioni in qualche modo particolare mi sembra che venga suggerito anche dal fatto che nel *Tractatus* 4.461 pare affermare che le "contraddizioni" sono "senza senso" nel medesimo senso in cui sono "senza senso" le tautologie, a dispetto del fatto che proprio in quello stesso

passo asserisce che le seconde sono “incondizionatamente vere”, mentre le prime non sono “vere sotto nessuna condizione”. Ma se Wittgenstein usava veramente queste espressioni (e così anche le espressioni “prive di significato” e “nonsensi” che, come ho già detto, impiegava spesso come loro equivalenti) in un qualche senso particolare, qual era questo senso? Più avanti in (III) Wittgenstein si pose espressamente questi interrogativi: “Che cosa si intende stabilendo che un enunciato ha o non ha senso?”, e “Qual è il criterio dell’aver senso?”. E disse che, per rispondere a queste domande, doveva “immergersi in terribili difficoltà”, cercando di “rettificare” quanto era venuto dicendo sino allora, che – affermò – non era stato “esposto correttamente”. Nel tentativo di rispondere a queste domande o a questa domanda (perché io credo che egli usasse le due espressioni per dire la stessa cosa), Wittgenstein disse molte cose – disse, fra l’altro, di essersi lasciato, lui stesso, “fuorviare” in passato dall’espressione “senso”; e che ora la sua opinione era che “ ‘senso’ fosse correlativo a ‘proposizione’ ” (mostrando qui di intendere col termine “proposizione” ciò che prima aveva chiamato “proposizione nel senso più ristretto”, cioè “proposizione empirica”, escludendo, così, per esempio, le “proposizioni” matematiche), e che perciò, se l’ambito della “proposizione” non era “nettamente delimitato”, neppure l’ambito del “senso” era “nettamente delimitato”. Continuò dicendo sulla “proposizione” le cose che ho già citate (p. 67). Poi suggerì che quando diciamo: “Questo non ha senso”, in realtà intendiamo sempre “Questo non ha senso *in questo particolare gioco*”. E in risposta alla domanda: “Perché chiamiamo un enunciato un ‘nonsenso’? Che cosa significa chiamare un enunciato ‘un nonsenso’?”, disse che quando chiamiamo un enunciato “un nonsenso”, questo avviene “a causa di una certa similitudine dell’enunciato in questione con altri enunciati che hanno senso” e che “il nonsenso è sempre originato dalla formazione di simboli che sono analoghi a certi usi mentre non hanno alcun uso”. Conclude, infine, che “l’espressione ‘ha senso’ è vaga, e avrà sensi differenti nei differenti casi”, ma che tuttavia è utile, proprio come è utile il termine “gioco”, benché, ancora come il “gioco”, “alteri il proprio significato nel passaggio da proposizione a proposizione”; e aggiunse che altrettanto “vagli” di “senso” devono essere ritenuti i termini “grammatica”, “regola grammaticale” e “sintassi”.

Ma tutto ciò, mi sembra, non fornisce alcuna spiegazione sul modo in cui Wittgenstein usava l’espressione “senza senso” nel caso particolare delle “tautologie” e degli altri enunciati che si direbbe comunemente che esprimono proposizioni necessarie – giacché tutto ciò ci dice soltanto che potrebbe avere impiegato in questo caso l’espressione “senza senso” in un senso diverso da quello in cui l’ha impiegata in altri casi. La sola spiegazione che,

a quanto mi consta, Wittgenstein ci ha realmente fornito sul modo in cui si serviva di quella espressione nel caso particolare delle “tautologie” la ritroviamo in (III), quando egli si pose il seguente interrogativo: “Che cosa significa l’asserzione che una tautologia ‘non dice nulla’?”, e rispose che dire che “ $q \supset q$ ” “non dice nulla” significa che $p \cdot (q \supset q) = p$ – offrendo come esempio il fatto che il prodotto logico di “Sta piovendo” e di “Ho i capelli grigi o non ho i capelli grigi” = “Sta piovendo”. Se egli intendeva veramente questo, e se, come mi sembra, usava l’espressione “non dice nulla” per dire lo stesso di “è senza senso”, ne deriva una conseguenza importante, e cioè che Wittgenstein non usava l’espressione “senza senso” nel caso delle “tautologie” nel medesimo modo in cui la usava nel caso delle “contraddizioni”, dato che sicuramente non avrebbe detto che $p \cdot (q \cdot \sim q) = p$. Ma Wittgenstein non ci fornisce alcuna spiegazione ulteriore del modo in cui effettivamente usava l’espressione “senza senso” nel caso delle “tautologie”. Perché se l’ha impiegata in uno qualunque dei modi ordinari, allora credo che si sia sbagliato nel dire che “Sta piovendo, e ho i capelli grigi o non ho i capelli grigi” = “Sta piovendo”, giacché in qualunque uso ordinario, si direbbe che il “senso” di “Ho i capelli grigi o non ho i capelli grigi” è differente dal senso, per esempio, di “Sono alto un metro e ottanta o non sono alto un metro e ottanta”, e *non* si direbbe – come invece Wittgenstein a quanto pare suggerisce – che i due enunciati non dicono nulla, e quindi dicono la stessa cosa.

A proposito di questo suo modo di usare la locuzione “senza senso”, credo che si debba menzionare un’altra sua posizione, che egli affermò o suggerì più di una volta, dato che essa può offrire una spiegazione parziale del motivo per cui riteneva che sia le “contraddizioni” sia le “tautologie” fossero senza senso. Wittgenstein affermò in (I) che “l’espressione linguistica” di “Questo segmento può essere diviso in due parti eguali” è “L’enunciato ‘Questo segmento è diviso in due parti eguali’ ha senso”; e nel contempo insisteva che “l’espressione linguistica” di “Questo segmento è infinitamente divisibile” *non* è “L’enunciato ‘Questo segmento è diviso in un numero infinito di parti’ ha senso” (dato che sosteneva che l’enunciato “Questo segmento è diviso in un numero infinito di parti” fosse senza senso), ma è “un’infinita possibilità nel linguaggio”. Riteneva, dunque, che in molti casi la “espressione linguistica” di “È possibile che p sia vera” o “sia stata vera” fosse “L’enunciato ‘ p ’ ha senso”. E non credo che ci sia alcun dubbio sul fatto che qui Wittgenstein intendesse per “possibile” ciò che viene chiamato comunemente, e fu poi chiamato da lui altrove in queste stesse lezioni, “logicamente possibile”. Ma dire che un enunciato “ p ” è la “espressione linguistica” di una *proposizione* “ q ”, verrebbe naturalmente a significare che l’enunciato “ p ” e l’enunciato “ q ” hanno il medesimo significato, an-

corché per una qualche ragione o per un'altra "p" si possa chiamare una "espressione linguistica", mentre l'enunciato "q" no. E che egli effettivamente ritenesse che, se un'espressione "p" è "l'espressione linguistica" di una *proposizione* "q", allora l'espressione "p" e l'espressione "q" hanno il medesimo significato, viene anche suggerito da un passo che ritroviamo verso la fine del terzo gruppo di lezioni, dove, dopo aver spiegato che con "possibile" egli intende qui lo stesso di "logicamente possibile", si pone il seguente interrogativo: " 'Io non posso sentire il suo mal di denti' non significa forse che 'Io sento il suo mal di denti' non ha senso?", implicando con tutta evidenza che la giusta risposta a questa domanda sia: "Sì, significa proprio questo". E mi pare che anche in parecchi altri luoghi Wittgenstein mostri di ritenere che "Non è il caso che p", nel significato di "È logicamente impossibile che sia il caso che p", significhi lo stesso di "L'enunciato 'p' non ha senso". Io credo che la concezione del *Tractatus* secondo cui le "contraddizioni" sono "senza senso" possa essere stata una deduzione da questa proposizione. Ma perché riteneva che anche le "tautologie" fossero "senza senso"? Io credo che questa sua tesi possa essere stata, in parte, una deduzione dalla congiunzione della proposizione che "È logicamente impossibile che p" significa lo stesso di "L'enunciato 'p' non ha senso" con quell'altro suo principio, che ho già avuto occasione di citare (p. 68) di cui Wittgenstein aveva detto che "ci offre un solido fondamento", che "Se una proposizione ha significato, anche la sua negazione deve avere significato", dove, come ho già rilevato, pare che egli usasse il termine "proposizione" intendendo lo stesso di "enunciato". Infatti, è logicamente impossibile che la negazione di una tautologia sia vera, e quindi, se è vero che "È logicamente impossibile che p" significa la medesima cosa di "L'enunciato 'p' non ha senso", allora conseguirà, dalla congiunzione di questa proposizione col principio ora citato, che una "tautologia" (o dovremmo dire "qualsiasi enunciato che esprima una tautologia"?) non potrà a sua volta avere senso. Ma perché mai Wittgenstein pensasse (se lo pensava) che "È logicamente impossibile che p" significhi la stessa cosa di "L'enunciato 'p' non ha senso" resta per me inspiegabile. E mi sembra che se la prima di queste due proposizioni comportasse – come Wittgenstein certamente pensava – la seconda, allora l'enunciato "È logicamente impossibile che p" dovrebbe a sua volta non avere senso, perché come potrebbe mai avere un qualunque significato se l'enunciato "p" ne è privo? Ma, se "È logicamente impossibile che p" non ha alcun senso, allora, per quel che riesco a vedere, è assolutamente impossibile che significhi lo stesso di "L'enunciato 'p' non ha senso" perché quest'ultima espressione ha certamente senso se la locuzione "aver senso" è usata in uno qualunque dei modi ordinari.

(β") Riguardo alle espressioni "regole di grammatica" o "regole grammaticali", Wittgenstein osservò pressoché all'inizio del suo primo ciclo di lezioni, quando introdusse per la prima volta la prima di queste due espressioni, che, dicendo: "La grammatica non mi consente di parlare di un 'rosso verdastro'", egli "faceva dipendere dalla grammatica delle cose che comunemente si suppone che non dipendano da essa". E subito dopo passò a dire che la sistemazione dei colori nell'ottaedro cromatico "fa in realtà parte della grammatica, e non della psicologia"; che "C'è un colore blu verdastro" è "grammatica"; e che così anche la geometria euclidea fa "parte della grammatica". Nell'intervallo fra (II) e (III) stesi un breve scritto,¹⁹ in cui dicevo di non capire in che senso egli si servisse dell'espressione "regola di grammatica" ed esponevo le ragioni che mi facevano pensare che non la usasse nel suo senso ordinario, e lo sottoposi alla sua attenzione. Ma Wittgenstein, pur esprimendo approvazione per il mio scritto, insisteva sempre, in quel periodo, che egli si serviva dell'espressione "regola di grammatica" nel suo senso ordinario. Più tardi, tuttavia, in (III), ebbe a dire che "qualunque spiegazione sull'uso del linguaggio" era "grammatica", ma che spiegare il significato di "scorre" indicando un fiume "non potrebbe venire naturalmente chiamato una regola di grammatica". Questo rilievo sembrerebbe suggerire che già da allora, cioè dal periodo intercorrente fra (II) e (III), Wittgenstein fosse in dubbio sul fatto se stava usando l'espressione "regola di grammatica" proprio nel suo senso corrente. E questa impressione mi pare rafforzata dal fatto che già in (III) aveva detto che dobbiamo usare il suo "gergo" per poter dire che il fatto che un enunciato sia sensato o no dipenda dal "fatto ch'esso sia costruito in accordo con le regole della grammatica oppure no".

Io credo ancor'oggi che Wittgenstein non usasse l'espressione "regole di grammatica" in uno qualunque dei sensi ordinari, e sono tuttora incapace di farmi un'idea precisa del senso in cui effettivamente la usasse. Ma, a parte il suo assunto principale (qualunque possa essere stato) riguardo alla connessione fra "regole di grammatica" (nel suo senso) e proposizioni necessarie, c'erano due punti sui quali sembrava particolarmente ansioso di insistere a proposito delle "regole di grammatica", e cioè: (γ') che le regole grammaticali sono tutte "arbitrarie"; e (γ'') che esse "concernono solamente il simbolismo". Sarà dunque opportuno dire qualcosa sul suo modo di trattare questi due temi.

19 [Per ulteriori informazioni su questo scritto e sulla replica di Wittgenstein vedi le pp. 97-98 degli appunti di John King in *Wittgenstein's Lectures: Cambridge: 1930-1932*, dagli appunti di John King e Desmond Lee, a cura di D. Lee, Blackwell, Oxford 1982 (*Lezioni 1930-1932*, edizione italiana a cura di A.G. Gargani, Adelphi, Milano 1995, pp.121-122).]

Riguardo alla tesi (γ') Wittgenstein affermò spesso, senza restrizione alcuna, che tutte le “regole di grammatica” sono arbitrarie. Ma in (II) menzionò espressamente due sensi del termine “arbitrario” in cui riteneva che certe regole grammaticali *non* sono arbitrarie; e in un luogo in (III) disse che il senso in cui tutte le regole grammaticali erano arbitrarie era un senso “peculiare”. I due sensi in cui – secondo quanto disse in (II) – certe regole grammaticali *non* sono arbitrarie erano: (1) un senso in cui disse che le regole sull’uso di parole singole erano sempre “parzialmente” non arbitrarie – proposizione questa che pensava derivasse dall’altra sua proposizione, che ho già ricordato prima (p. 16), secondo cui tutte le parole singole sono significanti soltanto se noi, usandole, “ci sentiamo impegnati” –; e (2) un senso in cui dire che una regola è una regola stabilita nella lingua che stiamo adoperando è come dire che essa non è arbitraria – e diede come esempio che se seguissimo una regola secondo la quale “odiare” fosse un verbo intransitivo, allora questa regola sarebbe arbitraria, mentre “se usiamo il verbo ‘odiare’ nel senso in cui effettivamente lo usiamo”, allora la regola che ci troviamo a seguire non è arbitraria. Ma, allora, qual è il senso in cui Wittgenstein riteneva che tutte le regole grammaticali *sono* arbitrarie? Questa è una questione sulla quale tornò diverse volte in (II), cercando di spiegare quale fosse questo senso, e di fornire le ragioni per cui si dovesse ritenere che in quel senso tutte le regole grammaticali sono veramente arbitrarie. Innanzi tutto cercò di esprimere la sua posizione dicendo che è impossibile giustificare una regola grammaticale qualsiasi – secondo un modulo espressivo a cui ricorse anche più tardi –; aggiunse poi che non si possono “dare le ragioni” delle regole grammaticali, chiarendo subito che con questo voleva dire che non si possono fornire le ragioni per *seguire* una qualunque regola determinata piuttosto che un’altra. E nel tentativo di spiegare perché non si possono fornire le ragioni per seguire una qualunque regola determinata, Wittgenstein fece ripetutamente ricorso a un argomento che espose in forma differente in luoghi differenti, e che devo confessare di non intendere chiaramente. Due delle premesse di quest’argomento sono, mi pare, abbastanza chiare. Una è (1) che qualunque ragione che si potesse addurre per seguire una qualunque regola determinata “dovrebbe essere una descrizione della realtà” (per citare le sue parole testuali); e la seconda è (2) che “qualsivoglia descrizione della realtà deve essere suscettibile di verità e falsità” (per citare anche qui le sue parole precise) – e credo che risultasse dal contesto che parte di quello che voleva dire con questa asserzione era che qualsivoglia descrizione falsa deve essere significativa. Ma per completare la sua argomentazione aveva bisogno di un’altra proposizione, che una volta espresse esattamente nei seguenti termini: “e

se questa descrizione fosse falsa, dovrebbe essere detta in una lingua che non si servisse di questa grammatica” – e questo è proprio quello che non capisco bene. Wittgenstein illustrò il senso della sua argomentazione con un esempio: il fatto che “io uso l’aggettivo ‘dolce’ ” in modo tale che “più dolce” ha significato, e che viceversa uso l’aggettivo “identico” in modo tale che “più identico” non ha significato non dipende da una “qualità della realtà”, perché “Se dipendesse da una ‘qualità’ della realtà, dovrebbe essere possibile dire che la realtà non ha questa qualità, cosa che la grammatica non consente”. E in precedenza aveva affermato: “Io non posso dire a che cosa dovrebbe assomigliare la realtà, per far sì che abbia senso quello che di fatto è un nonsenso, perché per dire ciò dovrei usare questa nuova grammatica”. Ma, anche se non sono riuscito a presentare l’argomentazione di Wittgenstein nella sua completezza, tuttavia credo che da quanto ho riportato risulti un punto importante, che Wittgenstein, per parte sua, non ha mai rilevato espressamente. Risulta, cioè, che egli usava le locuzioni: “descrizione della realtà” e “qualità della realtà” in un senso ristretto – in un senso secondo cui nessuna asserzione che affermi che una certa espressione è effettivamente usata in un certo modo è una “descrizione della realtà” ovvero descrive “una qualità della realtà”. È insomma evidente che Wittgenstein impiegava queste locuzioni in modo tale che le asserzioni sull’uso effettivo di un’espressione, ancorché siano ovviamente proposizioni empiriche, non devono essere chiamate “descrizioni della realtà”; e che dunque egli conferiva l’attributo di “descrizioni della realtà” solamente a quelle espressioni in cui nessun termine sia usato come nome per se stesso. Perché, altrimenti, sarebbe manifestamente facilissimo dire a che cosa dovrebbe assomigliare la realtà per far sì che “più identico”, che di fatto è un nonsenso, abbia invece senso: basterebbe dire che se “più identico” venisse impiegato a significare ciò che ora significhiamo con “più dolce”, allora avrebbe senso; e infatti la proposizione che “più identico” è usato in questo modo, benché falsa (e io non so con certezza che proprio le parole “più identico” non siano usate in questo modo per esempio in qualche lingua africana) non appartiene certamente al quel genere di proposizioni che la grammatica italiana “proibisce” di fare – è cioè certamente falso che l’enunciato che l’esprime non abbia alcuna significanza in italiano.

Sembra, dunque, che sebbene Wittgenstein in (II) avesse asserito che ciò che intendeva col dire che tutte le “regole grammaticali” sono “arbitrarie” fosse che non si possono “fornire ragioni” per seguire una qualsiasi regola determinata piuttosto che un’altra, ciò che in realtà intendeva fosse solamente che non si possono dare ragioni che siano (a) “descrizioni della realtà” e (b) “descrizioni della realtà” di una sorta particolare e cioè descri-

zioni della realtà che non *menzionano* (ovvero non dicono nulla *intorno a*) alcuna parola particolare o altra espressione, benché debbano naturalmente usare parole o altre espressioni. E che questa fosse la sua vera intenzione mi pare ancora più manifesto alla luce di un passo che ritroviamo verso la fine del terzo gruppo di lezioni, in cui Wittgenstein paragonava le regole di deduzione alla “fissazione di un’unità di lunghezza” (o, come disse successivamente, di un “campione” di misura di lunghezza). Qui Wittgenstein affermava: “Le ragioni (se ve ne sono) per fissare una certa unità di lunghezza non la rendono ‘non arbitraria’ nel senso in cui non è arbitraria l’asserzione che la lunghezza di questo oggetto è *tor*”. E aggiungeva: “Le regole di deduzione sono analoghe alla fissazione di un’unità di lunghezza”; e quindi (prendendo “ $3 + 3 = 6$ ” come esempio di una regola di deduzione): “‘ $3 + 3 = 6$ ’ è una regola sotto l’aspetto che ci accingiamo a trattare [...] è una preparazione per una descrizione, proprio come la fissazione di un’unità di lunghezza è una preparazione per la misurazione”. Pare, dunque, che qui Wittgenstein ammettesse che ragioni *di un certo tipo* qualche volta si possano dare per seguire una “regola grammaticale” determinata – solo che non si tratta di quel tipo speciale di ragioni che una ben eseguita operazione di misura può offrire (una volta che sia stato fissato il significato del termine “piede”) per affermare, per esempio, che un dato bastone è meno lungo di quattro piedi. E infatti in questo contesto Wittgenstein citò il fatto che certe “regole grammaticali” derivano da certe altre – il che, naturalmente, può costituire una buona ragione per esprimersi in maniera a esse conforme. In questo caso, tuttavia, Wittgenstein avrebbe senza dubbio obiettato che la ragione adottata non è una “descrizione della realtà”. Ma è evidente che per seguire una qualche regola determinata si possono offrire anche ragioni che sono, nel senso corrente dell’espressione, “descrizioni della realtà”: per esempio, quale ragione per chiamare “piede” una determinata lunghezza, uno può offrire la “descrizione della realtà” che consiste nell’osservare che quello è il modo in cui è generalmente usata la parola “piede” quando viene impiegata come unità di lunghezza. E in questo caso, naturalmente, si potrà anche rilevare che il motivo per cui la parola “piede” è stata originariamente impiegata come nome di quella particolare lunghezza che ora noi chiamiamo “piede” è stato il fatto che la lunghezza in questione è pressappoco eguale alla lunghezza di quelle parti del corpo di un uomo adulto che vengono dette i suoi “piedi”. Anche qui, tuttavia, credo che si potrebbe giustamente obiettare sia (a) che la ragione adottata, benché sia una “descrizione della realtà”, è pur sempre una descrizione che “menziona” (ovvero dice qualcosa *intorno a*) la parola “piede” e non si limita a *usarla*, sia anche (b) che la ragione adottata non è una ragione per seguire

la regola di chiamare quella particolare lunghezza “piede” nel medesimo senso della parola “ragione” in cui una misura ben eseguita ci può dare una “ragione” per dire che un dato bastone è meno lungo di quattro piedi. È sicuramente ovvio che una “ragione” per *agire* in un modo particolare, per esempio, per usare nel nostro caso la parola “piede” per una particolare lunghezza, non può essere una ragione per agire così, nel medesimo senso della parola “ragione” in cui una ragione per pensare che le cose stanno in un certo modo può essere una ragione per pensare così. In conclusione, una volta portate tutte queste spiegazioni, mi pare che diventi abbastanza chiaro il senso in cui Wittgenstein usava il termine “arbitrario” quando diceva che tutte le regole grammaticali sono arbitrarie.

E tuttavia c'è una sua asserzione, sempre a proposito di questo tema, che mi resta ostica e imbarazzante. Wittgenstein introdusse il paragone fra le regole di deduzione e la fissazione di un'unità di lunghezza con queste parole: “L'asserzione che le regole di deduzione non sono né vere né false ci può procurare facilmente un sentimento di disagio”. Pare quindi che egli ritenesse che quest'asserzione che le regole di deduzione non sono né vere né false derivasse dall'asserzione che esse sono arbitrarie, e che il paragonarle con la fissazione di un'unità di lunghezza varrebbe a rimuovere questo sentimento di disagio, facendoci vedere come e perché esse non siano realmente né vere né false.

Ora, nello sviluppare il discorso sul parallelo fra le regole di deduzione e la fissazione di un'unità di lunghezza, Wittgenstein diede (fra gli altri) l'esempio della regola di deduzione “ $3 + 3 = 6$ ”, e si impegnò a lungo nel suo esame. E certamente sentire che “ $3 + 3 = 6$ ” non è né vera né falsa mi dà un'impressione di grande disagio. Ma penso che questo sentimento di disagio abbia la sua origine solamente nel fatto che chi sente questa affermazione crede che l'espressione “ $3 + 3 = 6$ ” venga usata nel modo più comune, e cioè nel modo in cui si direbbe comunemente che esprime una proposizione necessaria. E penso che questo sentimento di disagio svanirebbe completamente se si spiegasse chiaramente che chi afferma che “ $3 + 3 = 6$ ” non è né vera né falsa *non* si serve dell'espressione “ $3 + 3 = 6$ ” in questo modo, ma in quel modo molto diverso che io ho cercato di distinguere qualche pagina addietro (p. 76), e cioè nel modo in cui l'espressione è usata meramente per specificare una possibile maniera di parlare o di scrivere, che potrebbe essere effettivamente adottata oppure no, ancorché naturalmente la regola di parlare e di scrivere nel modo specificato sia in questo caso, come dato di fatto, una regola stabilita e ben consolidata. Dicevo qualche pagina addietro che Wittgenstein, a quanto mi risultava, in queste lezioni non ha mai distinto espressamente questi due usi differenti

della medesima espressione (per esempio dell'espressione " $3 + 3 = 6$ "); ma aggiungevo che pensavo che Wittgenstein ritenesse che, per esempio, l'espressione " $3 + 3 = 6$ " potesse venire usata propriamente nel secondo modo altrettanto bene che nel primo; e concludevo che questa sua idea potrebbe essere parzialmente responsabile della sua dichiarazione che le regole di deduzione non sono né vere né false (p. 75). Infatti mi sembrava assolutamente evidente che, se l'espressione " $3 + 3 = 6$ " viene usata in questa seconda accezione, allora non può essere in nessun modo vera o falsa. Ma non posso fare a meno di pensare che in questo passo del terzo gruppo di lezioni in cui paragona le regole di deduzione alla fissazione di un'unità di lunghezza, Wittgenstein in realtà intenda che " $3 + 3 = 6$ " esprime una proposizione né vera né falsa anche se usata nel primo modo, cioè nel modo in cui si direbbe comunemente che esprime una proposizione necessaria.

Nel discorso di Wittgenstein sull'espressione " $3 + 3 = 6$ " mi pare necessario distinguere tre proposizioni differenti – delle quali, le prime due mi sembrano sicuramente vere, ma la terza mi sembra che non derivi dalle prime due e che sia estremamente dubbia. (1) Wittgenstein cominciò col porsi l'interrogativo seguente: "Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto" è la stessa cosa di "Ho messo 3 mele lì, e 3 altre mele là"?; e dopo aver rilevato che contare sino a 3 per ciascuno dei due differenti gruppi di mele, e poi arrivare sino al numero "6" contando *tutte* le mele insieme costituiscono "tre esperienze distinte", affermò: "Potete benissimo immaginare di mettere sulla mensola del caminetto due gruppi di 3 mele ciascuno, e poi di trovarne soltanto 5". Ora, le due proposizioni che mi sembrano sicuramente vere sono: (a) che potete benissimo immaginare quanto lui afferma; e (b) che l'altra sua asserzione che " $3 + 3 = 6$ " non "profetizza" che, quando avete avuto le due esperienze di contare sino a 3 per ciascuno dei due differenti gruppi di mele che certamente avete messo sulla mensola del caminetto, avrete anche, quando passate a contare *tutte* le mele nel loro insieme, la terza esperienza di trovare che sulla mensola ci sono 6 mele. L'asserzione (b), espressa in altri termini, afferma dunque che la proposizione " $3 + 3 = 6$ " non è affatto in contraddizione con la possibilità di trovare, contando tutte le mele nel loro insieme dopo aver contato ciascuno dei due gruppi di 3, che sul caminetto ci sono solamente 5 mele e non 6. E anche questa seconda proposizione mi sembra vera, perché mi pare evidentemente un fatto puramente empirico che, quando avete messo due gruppi di 3 mele ciascuno su una mensola, poi, tenendo ferme le circostanze che Wittgenstein considerava (e cioè che nessuna mela venga portata via), troverete che sulla mensola vi sono 6 mele: insomma, per dirla diversamente, è un fatto puramente

empirico che le mele non scompaiano nel nulla senza causa apparente; ed è assolutamente evidente che “ $3 + 3 = 6$ ” non implica niente più di questo: che, *se* in un qualunque momento e in un qualunque luogo ci sono due gruppi distinti di mele, ciascuno dei quali ne annovera 3, allora *in quel momento* nel luogo in questione ci sono 6 mele – non comporta nessuna conseguenza di nessun genere riguardo a un qualsiasi momento futuro. Ma (2) Wittgenstein continuò la sua analisi aggiungendo quest’altra affermazione: che se, avendo messo due gruppi di 3 mele sulla mensola del caminetto, e avendo trovato che sulla mensola ci sono solo 5 mele, voi diceste (come potreste sicuramente dire nelle circostanze da lui considerate): “Una mela deve essere scomparsa”, allora quest’ultima asserzione “*significa solamente*: ‘Se assumete la regola aritmetica che $3 + 3 = 6$, *dovete dire* che una mela deve essere scomparsa’”. Ed è proprio questa sua affermazione che, nelle circostanze in ipotesi, “Una mela deve essere scomparsa” *significa solamente* che, se assumete una certa regola, *dovete dire così*, che mi sembra discutibile, e che comunque non mi sembra conseguenza delle due proposizioni vere che ho espresso al punto (1). (Wittgenstein aveva già detto qualcosa di simile nella prima serie di lezioni, collegandosi alla sua tesi davvero paradossale che la geometria euclidea fa “parte della grammatica”; allora aveva infatti affermato che la proposizione di Euclide “I tre angoli di un triangolo sono eguali a due angoli retti” asserisce: “Se misurando gli angoli di un triangolo mi risulta una qualsiasi somma dei tre angoli diversa da 180° *dovete dire* di aver fatto qualche errore”).

Sono veramente molto perplesso su ciò che Wittgenstein volesse dire e implicare asserendo che, in quelle circostanze, le parole “Una mela deve essere scomparsa” *significano solamente*: “Se assumete la regola aritmetica che $3 + 3 = 6$, *dovete dire così*”. E, naturalmente, la mia opinione che sia molto dubbio che ciò che egli voleva dire e implicare sia vero dipende dalla mia interpretazione di ciò che voleva dire e implicare.

È evidente che le circostanze in cui l’enunciato “Una mela deve essere scomparsa” *significa solamente*, secondo Wittgenstein, che una mela deve essere scomparsa sono estremamente insolite – anzi, forse non si sono mai verificate e non si verificheranno mai. Ma, come ho già detto, sono pienamente d’accordo con lui che *potrebbero verificarsi*, cioè che io posso benissimo *immaginare* che si verifichino. E allora, la questione se, in tal caso, le parole “Una mela deve essere scomparsa” *significherebbero solamente* ciò che Wittgenstein dice oppure no, mi sembra che investa una questione estremamente importante, la quale concerne non solo ciò che accadrebbe in queste circostanze assai improbabili, ma anche ciò che accade in circostanze che si presentano continuamente nella nostra effettiva esperienza.

Per prima cosa, cercherò ora di stabilire nel modo più preciso possibile quelle che mi paiono le circostanze che Wittgenstein ipotizzava, riferendole alla mia persona, cioè elencando le asserzioni che secondo Wittgenstein sarebbero vere per me, se io mi trovassi nelle condizioni ipotizzate. Dunque Wittgenstein suppone, a quanto io posso intendere, (1) che io sappia, avendo contato correttamente, di aver messo sulla mensola del caminetto due gruppi di mele, ciascuno dei quali era composto da 3 mele e non una di più; (2) che io sappia, avendo contato tutte le mele *in un momento successivo*, che *in quel momento successivo* sulla mensola ci sono soltanto 5 mele; (3) che io sappia pure, per essere stato vigile e attento per tutto il tempo, che non è avvenuto nulla che possa spiegare in modo normale il fatto che, sebbene abbia messo lì sulla mensola 3 + 3 mele, ora ve ne siano solamente 5 (per esempio, che io sappia, per averlo constatato, che nessuno ha portato via una mela, che nessuna mela è caduta giù dalla mensola, e che nessuna mela se n'è volata via, almeno visibilmente); (4) (e questo, se non vado errato, è il punto essenziale del discorso di Wittgenstein) che io *non* sappia, per via d'una qualsiasi operazione di conto compiuta da me o da qualcun altro che me ne abbia riferito il risultato, di aver messo sulla mensola del caminetto 6 mele, di modo che, se asserissi di avercene messe 6, questa potrebbe essere solo una deduzione dalla proposizione che io ho messo sulla mensola 3 + 3 mele, il che, secondo l'asserzione (1), *ho constatato*, con due corrette operazioni di conto, che risponde a verità.

Nelle circostanze stabilite in (1) e in (3), resterei certo molto ma molto sorpreso di scoprire che ciò che viene asserito in (2) sia vero, e potrei affermare in modo del tutto naturale che una mela deve essere scomparsa, anche se potrei esprimere la mia sorpresa in modo altrettanto naturale, io credo, facendo uso di una locuzione che non contenga il verbo "dovere", per esempio esclamando: "Ma guarda! una mela è scomparsa!" Ed è proprio in queste circostanze, se non vado errato, che Wittgenstein sostiene che se io usassi le parole "Una mela dev'essere scomparsa" per fare un'asserzione, queste parole "*significherebbero solamente*": "Se assumo la regola aritmetica '3 + 3 = 6', devo dire che una mela deve essere scomparsa".

Di fronte a questa tesi di Wittgenstein, mi sono sentito in dubbio, innanzi tutto, su due punti distinti riguardo a ciò che intendesse con l'espressione "dovete dire così". Il primo è questo. In un primo momento ritenni che usasse le parole "dire così", piuttosto scorrettamente, in luogo di "dire *le parole*: 'Una mela deve essere scomparsa' " (oppure, naturalmente, una qualunque espressione equivalente, per esempio in un'altra lingua). Ma ora credo, invece, che non ci sia alcun motivo di supporre che non impiegasse

il verbo “dire” in modo assolutamente corretto (cioè come lo si impiega di solito), per significare lo stesso di “asserire” – e credo che anzi ci sia qualche buon motivo a favore di quest’ultima interpretazione. E un buon motivo è il fatto che, fra le circostanze da lui ipotizzate, c’è anche quella che io ho chiamato (1), e cioè la circostanza che io *sappia* di aver messo sulla mensola del caminetto $3 + 3$ mele; perché io credo che Wittgenstein certamente supponesse che se io sapessi ciò, non mi limiterei a pronunciare le parole: “Ho messo qui sulla mensola $3 + 3$ mele”, ma *asserirei* di avercele messe (una proposizione questa che non mi sembra sicuramente vera, per quanto se io sapessi di avere messo $3 + 3$ mele sulla mensola, sarei certamente disposto ad asserirlo, a meno che non volessi mentire). Il secondo punto è questo. Che cosa intendeva Wittgenstein con la parola “dovete” contenuta nell’espressione “dovete dire così”? Questo “dovete” potrebbe naturalmente significare che io, solo che mancassi di asserire che una mela deve essere scomparsa (cioè, se, per esempio, non pronunciassi nessuna asserzione), mi troverei con ciò a lasciar cadere la regola “ $3 + 3 = 6$ ”. Ma io non credo proprio che Wittgenstein volesse affermare che, con la semplice omissione dell’affermazione che una mela deve essere scomparsa, verrei a lasciar cadere, ovvero, come per brevità dirò d’ora in poi, a “violare” la regola che $3 + 3 = 6$. Penso invece che Wittgenstein certamente intendesse che verrei a violare la regola che $3 + 3 = 6$ solo nel caso che facessi qualche asserzione che risultasse incoerente con l’asserzione che una mela deve essere scomparsa – cioè, per esempio, se affermassi che non è scomparsa nessuna mela.

Se sono nel giusto nell’interpretazione di questi due punti, la concezione di Wittgenstein riguardo al significato dell’enunciato “Una mela deve essere scomparsa” nelle circostanze ipotizzate si potrebbe esprimere più chiaramente come la concezione che afferma che l’enunciato in questione, in quelle circostanze, significherebbe solamente: “Se asserisco di aver messo sulla mensola del caminetto $3 + 3$ mele, osserverò la regola aritmetica che $3 + 3 = 6$, se asserisco che una mela deve essere scomparsa, e violerò invece quella regola, se faccio qualche asserzione che risulti incoerente con l’asserzione che una mela deve essere scomparsa”. In futuro assumerò dunque che la tesi di Wittgenstein sia questa ora chiarita.

Ma adesso si presenta il seguente interrogativo: Perché mai Wittgenstein riteneva che, nelle circostanze da lui ipotizzate, le parole “Una mela deve essere scomparsa” “significherebbero solamente” una proposizione che menziona la proposizione aritmetica “ $3 + 3 = 6$ ”? Come c’entra il “6”? Credo che la risposta a questa domanda sia che Wittgenstein assumesse che tra le proposizioni da cui, nelle circostanze ipotizzate, discenderebbe

la proposizione che una mela deve essere scomparsa (dove il “deve essere”, naturalmente, indica, secondo un senso frequente del verbo “dovere”, che si tratta di una deduzione da *certe altre* proposizioni) vi sarebbero non soltanto le proposizioni che vengono date come conosciute da me negli enunciati (1), (2) e (3) della mia descrizione delle circostanze ipotizzate nel discorso di Wittgenstein, ma anche la proposizione “Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto”, la quale, secondo la (4), *non* mi è nota per via di alcuna operazione di conto, ma solamente, se pur mi è nota, come conseguenza della proposizione “Ho messo 3 + 3 mele sulla mensola del caminetto”. E credo che il motivo per cui Wittgenstein affermava che, nelle circostanze ipotizzate, “Una mela deve essere scomparsa” “significherebbe soltanto” quanto lui diceva, fosse il fatto che Wittgenstein supponeva che quest’enunciato, “Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto”, *non* significherebbe – nelle circostanze descritte in (1) e in (4) – quello che significherebbe se avessi scoperto, contando *tutte* le mele che mettevo sulla mensola, di avercene messe 6, ma significherebbe (dato che non ho compiuto nessun conto *totale* delle mele, mettendole sul caminetto) soltanto questo: “Osserverò la regola aritmetica che $3 + 3 = 6$, se asserisco di aver messo sulla mensola 6 mele, e violerò invece quella regola, se faccio qualche asserzione che risulti incoerente con l’asserzione che sulla mensola del caminetto ho messo 6 mele” – una proposizione questa che d’ora in poi, per evitare pesanti ripetizioni, chiamerò “B”. Ritengo dunque che Wittgenstein supponesse che, nelle circostanze (1) e (4), l’enunciato “Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto” “significherebbe solamente” B. E allora credo che l’importante problema, sollevato dalla sua affermazione riguardo al significato dell’enunciato “Una mela deve essere scomparsa” nelle circostanze (1), (2), (3) e (4), sia questo: se, nelle circostanze (1) e (4) che potrebbero verificarsi spessissimo, l’enunciato “Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto” davvero “significherebbe solamente” B – dove la locuzione “significare solamente” è ovviamente da intendere impiegata nello stesso senso (qualunque esso sia) in cui Wittgenstein la usava a proposito dell’enunciato “Una mela deve essere scomparsa”.

Ma allora ci imbattiamo proprio in questo interrogativo: in che senso Wittgenstein usava la locuzione “significare solamente”? Ora, se qualcuno venisse a dirci che, nelle circostanze (1) e (4), l’enunciato “Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto”, usato per fare un’asserzione, “significherebbe solamente” B, penso che l’interpretazione più naturale di queste sue parole sarebbe che, chiunque, nelle circostanze (1) e (4), usasse quest’enunciato per fare un’asserzione lo impiegherebbe per asserire B. Ma mi pare assolutamente incredibile che qualcuno possa mai usare dav-

vero l'espressione "Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto" per asserire B; e mi pare altrettanto incredibile che qualcuno possa mai usare l'espressione "Una mela deve essere scomparsa" per asserire quello che secondo Wittgenstein sarebbe il "solo significato" dell'espressione stessa nelle circostanze (1), (2), (3) e (4). In entrambi i casi, l'asserzione che vien detta essere il "solo significato" di una espressione data è un'asserzione che verte *intorno* al significato ordinario dell'espressione in questione e che consiste nell'affermazione che parlerete in accordo a una certa regola se usate l'espressione in questione per asserire ciò che essa sarebbe solitamente usata a significare, e violerete invece quella regola se fate una qualunque asserzione che risulti in contraddizione con quel suo significato ordinario. E mi pare assolutamente incredibile che qualcuno possa mai usare una data espressione per fare una tale asserzione *sul* significato ordinario dell'espressione stessa; e, in entrambi i casi presenti alla nostra attenzione, mi pare assolutamente evidente che chiunque usasse l'espressione in questione per fare un'asserzione, la userebbe per fare l'asserzione che quell'espressione ordinariamente significherebbe, e non già per fare l'asserzione *sul* suo significato ordinario che Wittgenstein affermava o suggeriva essere il suo "solo significato" nelle circostanze descritte. E io non credo che Wittgenstein abbia mai inteso fare l'una o l'altra di queste due incredibili asserzioni: non intendeva certo dire che l'enunciato "Una mela deve essere scomparsa" venga mai effettivamente usato, o possa mai essere correttamente usato, per esprimere quello che lui afferma essere il suo "solo significato" nelle circostanze ipotizzate. Ma, allora, se le cose stanno così, in che senso Wittgenstein usava la locuzione "significare solamente"? Io credo che egli impiegasse questa locuzione, non già nel suo senso più naturale, ma in un senso più lasco e più o meno naturale: per dire che l'asserzione, che a suo avviso sarebbe il "solo significato" dell'enunciato in questione nelle circostanze descritte, sarebbe *la* proposizione vera che più si avvicina a una proposizione che riteneva falsa, ma che, come sapeva, era comunemente giudicata vera. Nel caso dell'enunciato "Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto" – se Wittgenstein veramente pensava, come io credo, che, nelle circostanze (1) e (4), "Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto" "significherebbe solamente" B – la proposizione da lui ritenuta falsa era la proposizione che, se io ho messo $3 + 3$ mele sulla mensola, deve anche essere *necessariamente* vero che ce ne ho messe 6, e la proposizione da lui ritenuta *la* proposizione vera che più si avvicina a questa proposizione falsa (e che, perciò, potrebbe mettere fuori strada quelli che giudicano vera questa proposizione da lui ritenuta falsa) era la proposizione che, se "Ho messo $3 + 3$ mele sulla mensola del caminetto"

è vera, allora anche B è vera. Credo, infatti, che Wittgenstein ritenesse che la proposizione, secondo cui mettendo sulla mensola $3 + 3$ mele, ce ne metterei *necessariamente* 6, fosse falsa; e che egli ritenesse possibile che io, mettendo sulla mensola $3 + 3$ mele, ce ne metta, per esempio, solamente 5, o che, pur essendoci sul caminetto $3 + 3$ mele, con tutto ciò, qualcuno contandole tutte insieme e in modo corretto *in quello stesso momento* in cui sono $3 + 3$, trovi che le mele sono solamente 5.

Ma sia che Wittgenstein ritenesse, come io credo, oppure no che, mettendo sulla mensola del caminetto $3 + 3$ mele, io *non* ne metta necessariamente 6, mi pare indubbio che egli ritenesse per vera un'altra proposizione, del cui rapporto con questa non sono ben certo. Wittgenstein sosteneva che l'espressione " $3 + 3 = 6$ " non è *mai* usata in aritmetica – neppure dunque quando comunemente si direbbe che esprime una proposizione necessaria – per esprimere una proposizione da cui consegue che, se io metto $3 + 3$ mele sul caminetto, allora necessariamente ce ne metto 6. E questa tesi mi pare derivare da queste due altre assunzioni: (1) che (come vien suggerito dalla sua frase "la regola aritmetica ' $3 + 3 = 6$ '") in aritmetica l'espressione " $3 + 3 = 6$ " esprime *sempre* solo una "regola di grammatica"; e (2) che le regole grammaticali "concernono unicamente il simbolismo". Devo ora sottolineare, sia pur brevemente, che a mio avviso si frappongono serie difficoltà alla giusta comprensione di che cosa esattamente Wittgenstein intendesse, dicendo che, per esempio, " $3 + 3 = 6$ " "concerne unicamente il simbolismo"; ma credo, ciò nonostante, che senza dubbio intendesse almeno questo: che il vostro modo di parlare sarà in accordo con quella regola se, asserendo di aver messo sulla mensola $3 + 3$ mele, *asserite* anche di avercene messe 6, e violerà invece la regola se, avendo fatta la prima *asserzione*, fate poi una qualunque asserzione che risulti incompatibile con la seconda; ma che la vostra osservanza della regola non comporta in nessun modo che ciò che asserite sia *vero*, come, d'altra parte, il vostro contravvenire alla regola non comporta che ciò che asserite sia *falso*; in entrambi i casi, secondo Wittgenstein, la vostra asserzione *può* essere vera, ma *può* anche essere falsa. E mi pare che si possa rendere più evidente la motivazione che induceva Wittgenstein ad abbracciare questo punto di vista facendo notare che, essendo l'enunciato " $3 + 3 = 6$ " (come egli suggerisce con la locuzione "la regola aritmetica ' $3 + 3 = 6$ '") una regola ben stabilita e consolidata (o, per usare il suo modo d'esprimersi, una "regola di grammatica"), ne conseguirà che, se parlate osservando la regola, userete il linguaggio "correttamente" (o, secondo il suo uso di "grammatica", parlerete "secondo grammatica"), e che, se invece violate la regola, parlerete "scorrettamente" (o, secondo il suo uso di "grammatica", in maniera "sgrammaticata"); e che,

dal fatto che voi usiate il linguaggio correttamente, nel senso che lo usiate “in modo conforme a una regola stabilita”, non consegue in nessun modo che ciò che voi asserite mediante quest’uso corretto del linguaggio sia anche “corretto” in quell’altro senso, molto differente, in cui “Questo è corretto” è uguale a “Questo è vero” – come, d’altra parte, dal fatto che usiate il linguaggio scorrettamente, non consegue in nessun modo che ciò che voi asserite mediante quest’uso scorretto del linguaggio sia anche “scorretto” in quell’altro senso, molto differente, in cui “Questo è scorretto” è uguale a “Questo è falso”. È infatti evidente che voi potete usare il linguaggio in modo altrettanto corretto sia per asserire qualcosa di falso sia per asserire qualcosa di vero; ed è evidente che, usando il linguaggio in modo scorretto, vi potrà capitare, con quest’uso scorretto del linguaggio, altrettanto facilmente di esprimere qualcosa di vero come qualcosa di falso. Cioè, per fare un esempio, dal fatto che voi usiate “correttamente” la parola “piede”, intendendo quindi la lunghezza che quella parola di solito designa, non consegue in nessun modo che quando voi fate una asserzione del genere di “Questa asticciola è lunga meno di quattro piedi”, la vostra asserzione sia vera; e d’altra parte, se voi usate la parola “piede” “scorrettamente”, a designare quella lunghezza che si chiama correttamente “pollice”, oppure a designare l’altra lunghezza che si chiama correttamente “iarda”, da ciò non consegue in nessun modo che un’asserzione espressa mediante quest’uso scorretto della parola “piede” debba risultare necessariamente falsa. Io credo che Wittgenstein ritenesse che, allo stesso modo, voi userete la frase “Ho messo 6 mele sulla mensola del caminetto” correttamente, se, asserendo di avercene messe $3 + 3$, asserite anche di avercene messe 6, e scorrettamente, se, asserendo di avercene messe $3 + 3$, poi negate di avercene messe 6, oppure anche affermate che è possibile che non ne abbiate messe 6. E credo che Wittgenstein pensasse che questa sia *la* proposizione vera che ha indotto molti a presumere (a parere di Wittgenstein erroneamente) che l’espressione “ $3 + 3 = 6$ ” venga usata in aritmetica per esprimere una proposizione da cui consegua che, se metto sulla mensola $3 + 3$ mele, allora ve ne metto necessariamente 6.

E penso che questa concezione fornisca anche la chiave di quello che Wittgenstein voleva dire con la strana e imbarazzante affermazione che $3 + 3 = 6$ (e parimenti *tutte* le regole di deduzione) non è né vera né falsa. Ritengo, cioè, che con questa affermazione egli non volesse in fondo asserire, come suggerivo sopra (p. 76), che $3 + 3 = 6$ fosse una “regola” nel senso in cui le regole possono ovviamente non essere né vere né false; ma che piuttosto usasse l’aggettivo “vero” in un senso ristretto, in cui avrebbe detto che l’enunciato $3 + 3 = 6$ potrebbe essere “vero”

solo se derivasse (cosa che negava) dall'implicazione che, se metto sulla mensola del caminetto 3 + 3 mele, allora necessariamente ce ne metto 6. Credo insomma, che Wittgenstein intendesse qui l'aggettivo "vero" nel senso (a cui ho pure accennato a p. 76) in cui la proposizione "Non potete dire di aver messo 3 + 3 mele sul caminetto, e negare di avercene messe 6" – benché da lui stesso ritenuta vera in senso ordinario – non sarebbe stata da lui giudicata "vera" in senso pregnante, in quanto proposizione vertente sull'uso effettivo delle parole e non "descrizione della realtà". Wittgenstein usava gli aggettivi "vero" e "falso" in un senso più ristretto del solito – proprio come usava in senso ristretto la locuzione "descrizione della realtà" (p. 85) – cioè in un senso in cui nessuna proposizione che verta intorno all'uso delle parole si può dire "vera" o "falsa".

E la ragione per la quale ritengo molto dubbio che fosse nel giusto nel sostenere (se ho interpretato rettamente la sua posizione) che non sia vero che mettendo 3 + 3 mele sulla mensola del caminetto, venga di necessità a mettercene 6, è il fatto che non credo di potermi immaginare che mettendo 3 + 3 mele sulla mensola, io non ce ne stia mettendo 6. Ho già detto (p. 40) che concordo con lui sul fatto che posso immaginare, avendo messo lì sulla mensola 3 + 3 mele, di trovare *in un tempo successivo* che di mele sulla mensola ce ne sono rimaste soltanto 5, anche nelle circostanze specialissime indicate al punto (3) della mia descrizione delle circostanze ipotizzate nel discorso di Wittgenstein: posso cioè benissimo immaginare, io credo, che una mela sia davvero scomparsa. Ma mi sembra tutta un'altra questione stabilire se io posso o no immaginare che, mettendo 3 + 3 mele sulla mensola del caminetto, non ce ne stia mettendo 6, o che, se in un dato momento qualsiasi vi sono 3 + 3 mele sul caminetto, *in quello stesso momento* non ce ne siano 6. Riconosco, comunque, che le proposizioni, che affermano che sto mettendo 6 mele sulla mensola, ovvero che ci sono 6 mele, mi sembrano comportare che, *se* qualcuno contasse correttamente le mele, troverebbe che ci sono 6 mele – riconosco, cioè, di implicare di non poter immaginare che queste proposizioni ipotetiche non siano vere; ma veramente non riesco a immaginare come queste proposizioni possano essere false. E così non riesco a vedere nessun motivo di pensare che l'espressione " $3 + 3 = 6$ " non sia mai usata in aritmetica a esprimere una proposizione da cui consegua che se io metto 3 + 3 mele sul caminetto, allora sul caminetto metto 6 mele. Insomma, non sono convinto che questa espressione, in aritmetica, esprima *sempre* soltanto una "regola grammaticale", cioè una regola che ci prescrive quale linguaggio si debba usare per parlare correttamente, anche se talvolta questa è la sua unica funzione. Wittgenstein non è dunque riuscito a rimuovere quel "sentimento di disa-

gio” che mi procura il sentirmi dire che “ $3 + 3 = 6$ ” e “ $(p \supset p \cdot p)$ implica q ” non sono né vere né false.

(γ') Riguardo alla proposizione che le regole di grammatica “concernono solamente il simbolismo”, Wittgenstein, almeno nelle lezioni a cui ho assistito, non ha mai notato esplicitamente che un’espressione del genere di “ $2 = 1 + 1$ ” può valere a esprimere almeno tre proposizioni assai differenti fra loro. “ $2 = 1 + 1$ ” si può usare (1) in modo tale che chiunque potrebbe intendere quale proposizione o regola l’espressione sia impiegata a esprimere, purché solo comprenda in che modo sia usato il segno “ $=$ ”, e intenda i simboli “2” e “ $1 + 1$ ” non altrimenti che come nomi per se stessi (cioè, come si suole dire, in modo “autonomo”). Ma “ $2 = 1 + 1$ ” può essere usata (2) in modo tale che nessuno potrebbe intendere quale proposizione o regola l’espressione sia impiegata a esprimere, a meno che interpreti in modo non-autonomo sia il segno “ $=$ ”, sia anche la formula “ $1 + 1$ ”, e, invece, in modo autonomo il simbolo “2”. Oppure, (3) “ $2 = 1 + 1$ ” può essere usata in modo tale che nessuno potrebbe intendere quale proposizione o regola l’espressione sia impiegata ad esprimere, a meno che interpreti in modo non-autonomo *sia* i simboli “2” e “ $1 + 1$ ”, sia il segno “ $=$ ”. Ma Wittgenstein, senza rilevare espressamente che, per esempio l’enunciato “ $2 = 1 + 1$ ” potrebbe essere usato in ognuno di questi tre modi diversissimi tra loro, parlava in una maniera tale che mi pare implicasse la opinione che in aritmetica tale enunciato sia impiegato *solamente* nel primo modo. Infatti, in (II) ebbe a dire: “Spiegare il significato di un segno vuol dire meramente sostituire un segno a un altro”; e più avanti aggiunse: “Una spiegazione di una proposizione è sempre una cosa dello stesso genere di una definizione: consiste, cioè, nel rimpiazzare un simbolo con un altro”. Ora, mi pare che Wittgenstein, nel fare queste asserzioni, abbia confuso la proposizione vera, che per spiegare il significato di un segno non c’è altro modo che *usare* un altro segno, con la proposizione, che mi sembra ovviamente falsa, che, quando si spiega il significato di un segno usandone un altro, tutto ciò che si viene ad affermare è che i due segni hanno il medesimo significato, ovvero possono sostituirsi l’un l’altro: insomma, mi pare che Wittgenstein si sia trovato ad asserire che le proposizioni, che sono in realtà della forma (2), siano solamente della forma (1). E credo che proprio questo errore sia responsabile della sua stupefacente asserzione, che ebbe a fare in (III), secondo la quale Russell si sarebbe sbagliato nel pensare che “ $=$ Def.” avesse un significato differente dal semplice “ $=$ ”. Mentre mi sembra evidente che un’asserzione si può propriamente chiamare “definizione” o “spiegazione” del significato di un segno, solo se, per comprendere l’asserzione espressa mediante l’uso di quelle date parole, è necessario che l’uditore o lettore

comprenda il *definiens*, e non si limiti a considerarlo un segno che sta per se stesso. Per esempio, quando i *Principia Mathematica* definiscono il significato del simbolo “ \supset ” dicendo che “ $p \supset q$ ” sta a significare “ $\sim p \vee q$ ”²⁰ è perfettamente evidente che nessuno può comprendere l’asserzione fatta sull’uso del segno “ \supset ” a meno che comprenda l’espressione “ $\sim p \vee q$ ”, e non si limiti ad assumerla come un segno che sta per se stesso; ed è dunque perfettamente evidente che la asserzione in questione non è della forma (1), in quanto non afferma meramente che le due differenti espressioni “ $p \supset q$ ” e “ $\sim p \vee q$ ” hanno il medesimo significato ovvero possono sostituirsi l’un l’altra, ma è un’asserzione della forma (2), in quanto il *definiens* “ $\sim p \vee q$ ” non è usato in modo autonomo, benché il *definendum* “ \supset ” sia così usato.

Ma la più seria difficoltà di comprensione di ciò che Wittgenstein intendesse col dire che, per esempio, l’enunciato “ $3 + 3 = 6$ ” “concerne solamente il simbolismo” mi sembra che scaturisca da una questione che egli toccò alla fine del primo ciclo di lezioni solo di sfuggita, e per di più in un modo che, per parte mia, non sono riuscito ad afferrare completamente. La questione è la seguente: di quali simboli Wittgenstein pensava che trattasse l’enunciato “ $3 + 3 = 6$ ”? Ora, nel terzo ciclo di lezioni, Wittgenstein ebbe effettivamente ad asserire che la proposizione “Il rosso è un colore primario” è una proposizione che concerne la parola “rosso”; e se egli avesse mantenuto sul serio questa posizione, avrebbe potuto analogamente sostenere che la proposizione o regola “ $3 + 3 = 6$ ” non è altro che una proposizione o regola che concerne le espressioni particolari “ $3 + 3$ ” e “6”. Ma non può essere che Wittgenstein abbia seriamente sostenuto nessuna di queste due idee, perché è chiaro che la *medesima* proposizione che è espressa in italiano dalle parole “Il rosso è un colore primario” può venire espressa in francese o in tedesco con parole che non dicono assolutamente nulla intorno alla parola “rosso”; e analogamente la *medesima* proposizione o regola che è espressa dall’espressione “ $3 + 3 = 6$ ” in greco antico o in latino veniva espressa, come tutti sanno, mediante simboli che non dicono nulla intorno alle cifre arabe “3” e “6”. E d’altronde Wittgenstein, nel passo alla fine della prima serie di lezioni cui qui mi riferisco, sembrava ben ammettere questo fatto. Giacché, in questo passo che introdusse dicendo che il suo scopo sarebbe stato quello di replicare alle obiezioni mosse alla sua concezione che il calcolo aritmetico “è un gioco”, cominciò con l’affermare, con grande energia, che il calcolo aritmetico *non* è un gioco che si fa “con l’inchiostro e la carta” – forse volendo dire (ma non ne sono certo) che il

20 [Vedi B. Russell e A.N. Whitehead, *Introduzione ai “Principia Mathematica”*, cit., p. 26.]

calcolo aritmetico non è un gioco di cifre arabe. Continuò poi asserendo che Frege aveva concluso, dal fatto che la matematica non è un gioco che si fa “con l’inchiostro e la carta”, che la matematica non concerne i simboli, ma “ciò che è simbolizzato” – una concezione che lui, per parte sua, apertamente rifiutava.²¹ Ed espresse quindi la propria posizione, alternativa a quella di Frege, dicendo: “Ciò che è essenziale alle regole è la molteplicità logica che tutti i possibili simboli diversi hanno in comune”. E qui presumo che Wittgenstein, parlando di “tutti i possibili simboli diversi”, volesse riconoscere l’ovvietà che le *medesime* regole che sono solitamente espresse mediante le cifre arabe potrebbero venir espresse da molti altri differenti simboli. Ma se le regole “concernono solamente il simbolismo”, come è possibile che due regole che concernono simboli *differenti*, come, per esempio, “3” e “III” siano la *medesima* regola? Credo che Wittgenstein debba aver pensato che noi usiamo l’aggettivo “medesimo” in un senso tale che due regole, che evidentemente *non* sono la medesima in quanto concernono simboli differenti, sono tuttavia dette essere un’unica e medesima regola, alla sola condizione che le regole per il loro uso abbiano la stessa “molteplicità logica” (qualunque cosa possa poi significare quest’ultima espressione). Ma a quanto mi risulta, almeno nelle lezioni a cui ero presente, Wittgenstein non tornò più su questo tema, né cercò di spiegare e di difendere questa sua concezione.

Comunque, sempre in questo passo alla fine della prima serie di lezioni, paragonò le regole dell’aritmetica alle regole degli scacchi; e per il gioco degli scacchi usò la frase: “Ciò che è caratteristico degli scacchi è la molteplicità logica delle sue regole”, proprio come per la matematica usava la frase: “Ciò che è essenziale alle sue regole è la molteplicità logica che tutti i possibili simboli diversi hanno in comune”. Ma dubito che avesse ragione in quello che intendeva quando diceva: “*Ciò che è caratteristico degli scacchi è la molteplicità logica delle sue regole*” – enunciato che, naturalmente, comporta implicitamente che la molteplicità logica delle regole sia sufficiente a caratterizzare il gioco degli scacchi. Aveva indubbiamente ragione a dire che il materiale e la forma con cui generalmente sono fatti i vari pezzi non ha niente a che fare col gioco: si potrebbe sicuramente giocare agli scacchi con pezzi di un qualsiasi materiale e di qualsiasi forma, per esempio con pezzi di carta, tutti della medesima forma. Ma se

21 [G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Pohle, Jena 1893 (vol. 1) e 1903 (vol. 2); tr.it. parziale in *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, pp. 482-485 (dalla prefazione al vol. 1) e 532-552 (§§86-137 del vol. 2).]

Wittgenstein per “regole degli scacchi” intendeva, come credo che probabilmente intendesse, le regole che governano le mosse che i pezzi dei vari tipi possono fare, cioè, per esempio, le mosse che possono fare i pedoni e gli alfieri, e se voleva sostenere che la “molteplicità logica” delle regole che governano le mosse possibili di un pedone e di un alfiere sia sufficiente a distinguere un pedone da un alfiere – allora, io credo che avesse torto. Perché la regola che un pedone possa fare solo certe mosse sicuramente non significa, io credo, che qualunque pezzo, le cui mosse siano governate da regole che hanno una certa “molteplicità logica” (qualunque cosa possa significare quest’espressione), possa fare solo le mosse in questione, anche se Wittgenstein aveva ragione a ritenere che le regole per le mosse dei pedoni hanno una “molteplicità logica” differente dalle regole per le mosse degli alfieri; e lo stesso vale per tutti gli altri diversi tipi di pezzi. Benché non sia certo necessario che un pedone si distingua, come accade di solito, da un alfiere o da un cavallo per la forma, mi sembra che debba essere invece necessariamente distinto dagli altri pezzi in virtù della posizione che gli è consentito di occupare all’inizio del gioco: di modo che una regola che stabilisce che i pedoni possano fare solamente delle mosse così e così, deve anche stabilire che i pezzi che occupano certe posizioni all’inizio del gioco possono fare solamente delle mosse così e così. E lo stesso vale per tutti gli altri diversi tipi di pezzi: è necessario che siano tutti distinti l’uno dall’altro in virtù delle posizioni che occupano all’inizio del gioco – dove l’espressione “è necessario” significa che non si giocherebbe più agli scacchi, se i pezzi a cui sono consentiti i vari generi di mosse non occupassero quelle determinate reciproche posizioni all’inizio del gioco. Naturalmente, se si volesse giocare agli scacchi con pezzi di carta che fossero tutti di egual forma, sarebbe necessario distinguere i pezzi con qualche segno, per indicare quali posizioni avevano occupato all’inizio del gioco, per esempio scrivendo “pedone” su quei pezzi che occupavano quelle determinate posizioni, e “alfiere” su quei pezzi che occupavano quelle altre determinate caselle, e così via; e sarebbe inoltre necessario distinguere con qualche segno i due partiti (il che di solito si fa differenziandone i colori), cioè distinguere i pezzi che appartengono a uno dei due giocatori da quelli che appartengono all’altro, per esempio scrivendo uno “0” su tutti i pezzi che appartengono a un giocatore, e un “+” su tutti quelli che appartengono all’altro. Mi sembra così di dover concludere che Wittgenstein avesse probabilmente torto a pensare, come, a quanto pare, pensava, che le regole del gioco degli scacchi siano perfettamente analoghe, sotto l’aspetto del loro rapporto con la “molteplicità logica”, a ciò che riteneva vigesse per le regole dell’aritmetica.

Nell'esame delle posizioni sostenute da Wittgenstein sulle proposizioni necessarie dobbiamo ancora trattare un ultimo argomento. Wittgenstein fece un grande uso, soprattutto in (II) discutendo delle regole di deduzione, dell'espressione "relazione interna", giungendo una volta anche ad affermare che "ciò che giustifica l'inferenza è una relazione interna". Cominciò la discussione in cui pervenne a questa affermazione col dire che la "derivazione" di una proposizione da un'altra si può chiamare una "relazione", proprio come, per esempio, la relazione di "paternità" che lega fra di loro due individui. Ma aggiunse subito che quando, per esempio, si dice che una proposizione della forma " $p \vee q$ " deriva dalla corrispondente proposizione della forma " $p \cdot q$ ", la cosiddetta "relazione" è "interamente determinata dalla due proposizioni in questione" e, quindi, "assolutamente diversa da ogni altro tipo di relazioni". Ma divenne presto chiaro che quando Wittgenstein faceva queste considerazioni intorno alla "derivazione", egli si riferiva a uno soltanto degli usi correnti del verbo "derivare" in inglese; cioè a quell'uso per cui talvolta si dice anche che una proposizione "deriva logicamente" da un'altra. E in verità Wittgenstein usava continuamente la parola "inferenza" con lo stesso significato di "inferenza deduttiva". Che parlando della "derivazione" intendesse la "derivazione logica" fu subito manifesto dal fatto che Wittgenstein, nel corso della discussione, si affrettò a chiarire che il genere di "derivazione" a cui si riferiva, e che esemplificava come il senso in cui una qualunque proposizione della forma " $p \vee q$ " "deriva" dalla corrispondente proposizione della forma " $p \cdot q$ ", era "del tutto differente" da quel tipo di conseguenza per cui, per esempio, diciamo che un cavo metallico di un certo materiale e diametro *non può* sopportare un pezzo di ferro di un certo peso – una proposizione questa che egli espresse nella lezione successiva, in modo perfettamente corretto secondo gli usi linguistici correnti, come la proposizione che afferma che "*deriva* dal peso del pezzo di ferro e dal materiale e diametro del cavo metallico, che il cavo si spezzerà se voi tentate di fargli reggere quel pezzo di ferro". Per spiegare la differenza intercorrente fra questi due usi del verbo "derivare" e dei termini ad esso connessi, Wittgenstein aggiunse la seguente osservazione: nel caso del cavo e del pezzo di ferro, (a) "si può ancora *pensare* che il cavo non si spezzerà", e (b) "dal peso del pezzo di ferro e dal materiale e diametro del cavo metallico, da questi *soliti* dati, non posso desumere che il cavo si spezzerà"; mentre nel caso di una proposizione della forma " $p \vee q$ " e della proposizione corrispondente della forma " $p \cdot q$ " la "derivazione" è una "relazione interna" – il che, "per dirla grossolanamente", significa "che è *impensabile* che la relazione in questione non sussista fra i due termini". E continuò dicendo che la proposizione generale " $p \vee q$ deriva da $p \cdot q$ " "non è

necessaria” per spiegare l’inferenza particolare: nel senso che, “se non siete in grado di vedere”, considerando due proposizioni di queste forme, che una deriva dall’altra, “la proposizione generale non vi sarà di nessun aiuto”; e che, se io dico di una proposizione della forma “ $p \vee q$ ” che essa deriva dalla corrispondente proposizione della forma “ $p \cdot q$ ”, per mostrare la derivazione “non c’è bisogno di null’altro al di fuori delle due proposizioni stesse”; e che se ci fosse bisogno di una qualche altra proposizione per giustificare la nostra asserzione che la prima deriva dalla seconda, “allora dovremmo aver bisogno di una serie infinita di proposizioni”. E infine concluse affermando che “una regola di inferenza” (intendendo per “inferenza” una “inferenza deduttiva”) “non giustifica mai un’inferenza”.

Nella lezione successiva, che cominciava, secondo la sua abitudine, con la ripetizione (qualche volta in una forma leggermente differente, e, se necessario, con l’aggiunta di spiegazioni e correzioni) dei punti principali che aveva inteso stabilire alla fine della lezione precedente, Wittgenstein asserì che dire di una proposizione “ q ” che essa “deriva” da un’altra proposizione “ p ” “sembra dire che c’è una relazione tra le due proposizioni che giustifica il passaggio dall’una all’altra”, ma che “ciò che rende diffidenti della verità di questa conclusione è il fatto che noi percepiamo la relazione con la semplice osservazione delle due proposizioni interessate – cioè che si tratta di una relazione ‘interna’ e del tutto dissimile dalla relazione espressa dalla proposizione che afferma che ‘Questo cavo metallico si spezzerà’ deriva dal peso del pezzo di ferro e dal materiale e diametro del cavo”. E qui Wittgenstein aggiunse subito che l’espressione “relazione interna” è fuorviante, e che lui la usava “solo perché altri l’avevano già usata”; e procedette quindi a dare una formulazione leggermente differente del modo in cui quell’espressione era stata usata, e cioè la seguente: “Una relazione che sussiste fra due termini se i termini sono quelli che sono, e che non si può dunque immaginare che non sussista”. Wittgenstein diede poi anche qualche ulteriore breve spiegazione di ciò che aveva inteso dire affermando che se ci fosse bisogno d’una regola per giustificare la asserzione che una proposizione deriva (logicamente) da un’altra, dovremmo allora aver bisogno di una serie infinita di regole. Spiegò che se ci fosse bisogno d’una regola r per giustificare un’inferenza da p a q , allora q deriverebbe dalla congiunzione di p ed r , di modo che avremmo bisogno di una nuova regola per giustificare l’inferenza da questa congiunzione a q , e così via *ad infinitum*. E allora, concluse, “un’inferenza si può giustificare solo in base a ciò che vediamo”; e aggiunse che “questo principio vale per tutta la matematica”. Fornì quindi la notazione secondo la sua tavola dei valori di verità di “ $p \vee q$ ” e di “ $p \cdot q$ ” e disse che il “criterio” per affermare che la prima

proposizione deriva dalla seconda era il fatto che “a ogni V^{22} nella seconda corrisponde una V nella prima”. Asserì di aver stabilito, in questo modo, “una regola di inferenza”; ma aggiunse che questa regola era solo una “regola di grammatica” e “concerneva solamente il simbolismo”. Un poco più avanti disse che la relazione di “derivazione” può essere “rappresentata” dalle “tautologie” (nel suo senso speciale della parola); ma aggiunse che la tautologia “ $(p \cdot q) \supset (p \vee q)$ ” non dice che $p \vee q$ deriva da $p \cdot q$, dato che non dice nulla, ma che il fatto che “ $(p \cdot q) \supset (p \vee q)$ ” è una tautologia mostra che $p \vee q$ deriva da $p \cdot q$. E ancora un poco più avanti disse che la relazione di derivazione “si può vedere dall’osservazione dei segni”; e sembrava identificare quest’affermazione con l’asserzione che la derivazione è una relazione “interna”. E il fatto che qui Wittgenstein abbia affermato che la relazione di derivazione si può vedere dall’osservazione dei segni, mentre prima aveva detto che si può vedere dall’osservazione delle proposizioni, mi pare dimostrare che qui, proprio come ho detto che gli accadeva spesso (p. 69), egli identificasse gli “enunciati” con le “proposizioni”. Infine, per spiegare il senso della sua asserzione che l’espressione “relazione interna” è fuorviante, introdusse una nuova espressione, dicendo che le relazioni interne e le relazioni esterne sono “categorialmente” differenti; e usò l’espressione “appartenere a categorie differenti” in seguito, nella terza serie di lezioni, dove troviamo detto che “deriva” e “implica” (un termine questo che egli usava qui, come aveva fatto Russell, con lo stesso significato del simbolo “ \supset ” dei Principia) “appartengono a categorie differenti”. Qui Wittgenstein aggiunse l’importante osservazione che il fatto che una proposizione “derivi” da un’altra “non può affatto dipendere dalla loro verità o falsità”, ma dipende unicamente da “una relazione interna o grammaticale”.

III. (B) Per ciò che concerne i problemi di logica, c’erano due questioni di particolare importanza riguardo alle quali Wittgenstein disse che le concezioni che aveva sostenuto al tempo del *Tractatus* erano decisamente erranee.

(1) Il primo di questi due errori si riferiva a quelle che Russell chiamava proposizioni “atomiche”, e che lui per parte sua nel *Tractatus* aveva chiamato “*Elementarsätze*”.²³ In (II), Wittgenstein disse che era proprio riguardo alle proposizioni “elementari” e alla loro connessione con le funzioni di verità o proposizioni “molecolari” che aveva soprattutto dovuto rivedere le sue posizioni; aggiungendo che questo argomento era legato

22 * “T” (= true= vero) nell’originale.

23 [*Tractatus*, proposizioni 4.21-4.45.]

all'uso delle parole "cosa" e "nome". In (III) cominciò la discussione di questo tema rilevando che né Russell né lui stesso avevano mai prodotto degli esempi di proposizioni "atomiche", e che ciò indicava che ci doveva essere qualcosa di sbagliato nell'assunzione delle proposizioni atomiche, benché fosse difficile dire esattamente che cosa. Aggiunse che sia lui che Russell avevano ritenuto che le proposizioni non-atomiche potessero venire "analizzate" in proposizioni atomiche, anche se non si conosceva ancora quale fosse l'analisi necessaria: così, per esempio, entrambi ritenevano che una proposizione come "Sta piovendo" potesse rivelarsi, se noi ne conoscessimo l'analisi, come una proposizione molecolare, consistente della congiunzione di una serie di proposizioni "atomiche". Wittgenstein ricordò che nel *Tractatus* aveva già obiettato all'assunzione di Russell che ci fossero sicuramente delle proposizioni atomiche affermanti relazioni fra due termini e che si era così rifiutato di fare profezie sul possibile esito di un'ipotetica analisi, perché da essa avrebbe potuto benissimo risultare, magari, che non ci fosse nessuna proposizione affermante una relazione con meno di quattro termini, di modo che non avrebbe neppure senso parlare di una relazione a due termini.²⁴ Concluse affermando che la sua posizione attuale era che fosse senza senso parlare di un'analisi ultima e "definitiva"; e che quindi avrebbe ora considerato come proposizioni atomiche tutte le proposizioni nell'espressione delle quali non figurasse nessuna particella come "e", "o" e "non", né alcuna espressione di generalità, sempre che di queste proposizioni non fosse data espressamente qualche definizione precisa che ne imponesse la scomposizione – come sarebbe, per esempio, nel caso della proposizione "È un tempo da lupi", ove noi intendessimo usare l'espressione "da lupi" per significare "freddo e umido".

Con queste considerazioni Wittgenstein mi pare che trascurasse sia il fatto che accade spesso che uno dica che intende usare un'espressione in un certo modo determinato e poi, viceversa, venga a usare diversamente l'espressione in questione, sia anche il fatto che molte parole comuni, come per esempio padre, madre, sorella, fratello, eccetera, sono di frequente impiegate in tal modo che un enunciato come "Questo è mio padre" esprime sicuramente una proposizione molecolare, anche se chi fa l'asserzione non ha mai enunciato espressamente l'uso linguistico che intendeva adottare. Questi due fatti, comunque, non dimostrano, naturalmente, che Wittgenstein sbagliasse a pensare che sia senza senso parlare di un'analisi "ultima" o "definitiva".

(2) Il secondo importante errore logico che pensava di aver fatto nel

24 [Tractatus, proposizioni 5.55-5.5571.]

Tractatus fu discusso da Wittgenstein in (III) in connessione con l'argomento della "derivazione" (con il che intendeva, come al solito, la derivazione *deduttiva* o "implicazione necessaria" ("entailment") – un termine, quest'ultimo, che mi pare che gli occorresse effettivamente di usare nel corso della discussione) di un caso particolare da una proposizione "generale" e di una proposizione "generale" da un caso particolare. Valendosi della notazione dei *Principia Mathematica*, ci chiese di prendere in considerazione le due proposizioni " $(x) . fx$ implica fa " " fa implica $(\exists x) . fx$ ". Disse allora che c'era la tentazione, a cui aveva ceduto nel *Tractatus*,²⁵ di dire che $(x) . fx$ è identico al prodotto logico " $fa . fb . fc...$ " e che $(\exists x) . fx$ è identico alla somma logica " $fa \vee fb \vee fc...$ "; ma che ciò era in entrambi i casi un errore. Per chiarire dove esattamente risiedesse l'errore, per prima cosa osservò che nel caso di una proposizione universale del genere di "Tutti quelli che sono in questa stanza hanno il cappello" (proposizione questa che d'ora innanzi chiamerò "A"), aveva già riconosciuto ed effettivamente affermato nel *Tractatus* che, anche se Smith, Jones e Robinson sono le uniche persone presenti nella stanza, il prodotto logico "Smith ha il cappello, Jones ha il cappello e Robinson ha il cappello" non può in nessun modo identificarsi con A, perché, per ottenere una proposizione che implichi A, dobbiamo evidentemente aggiungere "e Smith, Jones e Robinson sono le uniche persone presenti nella stanza". Ma continuò dicendo che se noi parliamo di "individui" ("*individuals*") nel senso di Russell²⁶ (e qui Wittgenstein citò testualmente gli atomi e i colori quali esempi di "individui" in questo senso), il caso è diverso, perché qui non c'è nessuna proposizione analoga a "Smith, Jones e Robinson sono le uniche persone presenti nella stanza": la classe delle cose in questione, se parliamo di "individui", è determinata non già da una proposizione, ma dal nostro "dizionario" – è "definita dalla grammatica". Per fare un esempio, disse che la classe "colore primario" è "definita dalla grammatica", non da una proposizione; che non c'è una proposizione come "Il rosso è un colore primario", e che una proposizione come "In questo quadrato c'è uno dei colori primari" è veramente identica alla somma logica "In questo quadrato c'è o il rosso, o il verde, o il blu o il giallo" – mentre nel caso di Smith, Jones e Robinson, c'è una proposizione come "Smith è in questa stanza", e quindi anche una proposizione come "Smith, Jones e Robinson sono le

25 [Tractatus, proposizioni 5.52-5.5262.]

26 [Vedi, per esempio, B. Russell, *La filosofia dell'atomismo logico*, a cura di M. Di Francesco, tr.it. di G. Bonino, Einaudi, Torino 2003, pp. 1-31; edizione originale *The Philosophy of Logical Atomism*, *The Monist* 28(1918), pp. 495-527 e 29(1919), pp.32-63, 190-222, 345-380; ristampato in Id., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, a cura di R.C. Marsh, Allen and Unwin, London 1956, pp. 175-282.]

uniche persone presenti in questa stanza”. Ora, aggiunse, nel *Tractatus* aveva fatto il grosso errore di pensare che nel caso di *tutte* le classi “definite dalla grammatica” le proposizioni generali fossero identiche a prodotti logici o a somme logiche (intendendo i prodotti logici o le somme logiche delle proposizioni che sono valori di fx), proprio come avveniva, a suo avviso, nel caso della classe “colori primari”. Quando aveva scritto il *Tractatus* aveva creduto che *tutte* queste proposizioni generali fossero “funzioni di verità”; ma ora pensava che la sua assunzione di allora fosse sbagliata, e riteneva di essere caduto nell’errore (d’altronde frequente in matematica) di credere che $1 + 1 + 1 \dots$ sia una somma, mentre è solo un *limite*, e che $\frac{dx}{dy}$ sia un quoziente, mentre è anch’esso solamente un *limite*. Wittgenstein disse di essere stato fuorviato dal fatto che l’enunciato “ $(x) . fx$ ” può essere sostituito da “ $fa . fb . fc \dots$ ”; e di avere così mancato di rilevare che la seconda espressione non è sempre e necessariamente un prodotto logico; ma è tale solo quando i puntini di sospensione sono, come li chiamava, “puntini di pigrizia”, come quando rappresentiamo l’alfabeto con “A, B, C...”, e quindi l’intera espressione può essere sostituita da un’enumerazione; mentre non è un prodotto logico, quando, per esempio, rappresentiamo i numeri cardinali con l’espressione “1, 2, 3...”, dove i puntini non sono “puntini di pigrizia”, e l’intera espressione non può essere sostituita da un’enumerazione. E Wittgenstein aggiunse che quando aveva scritto il *Tractatus* avrebbe potuto evitare di cadere in errore se si fosse posta questa domanda: in che modo $(x) . fx$ può implicare fa , se $(x) . fx$ non è un prodotto logico? E disse che la giusta risposta a questa domanda è che quando $(x) . fx$ non è un prodotto logico, la proposizione “ $(x) . fx$ comporta fa ” è “assunta come una proposizione inderivata e fondamentale”, mentre quando $(x) . fx$ è un prodotto logico questa stessa proposizione è dedotta da altre proposizioni fondamentali.

Che i numeri cardinali non costituiscano un prodotto logico era un punto su cui aveva già insistito in (I), benché lì Wittgenstein non avesse rilevato che nel *Tractatus* aveva fatto l’errore di pensare che una serie infinita fosse un prodotto logico – che *potesse*, cioè, essere enumerata, sebbene di fatto fossimo incapaci di enumerare tutti gli elementi. Nel passo della prima serie di lezioni a cui qui mi riferisco Wittgenstein cominciò col dire che con la proposizione “C’è un numero infinito di gradazioni di grigio tra il nero e il bianco” noi “intendiamo qualcosa di tutt’altro genere” di ciò che intendiamo, per esempio, con la proposizione “In questa stanza vedo tre colori”, perché, mentre quest’ultima proposizione può essere verificata col contare i colori presenti, la prima non può essere verificata. Continuò affermando che, mentre la proposizione “C’è un infinito numero di colori” non dà una risposta alla domanda “Quanti colori ci sono?”, la proposizione “Ce ne sono

tre” è una risposta alla nostra domanda. Passò quindi a discutere il problema della divisibilità infinita dello spazio, e disse (vedi p. 81) che “l’espressione linguistica” di “Questo segmento può essere diviso in due parti eguali” è “L’enunciato ‘Questo segmento è stato diviso in due parti eguali’ ha senso” ma che “l’espressione linguistica” di “Questo segmento è infinitamente divisibile” certamente non è “L’enunciato ‘Questo segmento è stato diviso in un numero infinito di parti’ ha senso”. Aggiunse che se esprimiamo le operazioni di divisione di un segmento “è stato diviso in due”, “in tre”, “in quattro”, eccetera. mediante l’espressione simbolica “ $f(1 + 1)$, $f(1 + 1 + 1)$, $f(1 + 1 + 1 + 1)$, eccetera”, vediamo subito che fra i membri successivi di questa serie sussiste una relazione interna e che la serie non ha termine; e concluse affermando che “l’espressione linguistica” di una possibilità infinita è una infinita possibilità nel linguaggio. Rilevò inoltre che $\Sigma 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \dots$ si avvicina a un limite, mentre un prodotto logico non si avvicina ad alcun limite. E disse infine che i casi a cui si applicano le notazioni dei *Principia* $(x) . \phi x$ e $(\exists x) . \phi x$ – cioè i casi in cui la prima espressione può essere considerata un prodotto logico e la seconda una somma logica di proposizioni della forma ϕa , ϕb , ϕc , eccetera – sono relativamente rari; che più spesso abbiamo a che fare con proposizioni del genere di “Ho incontrato un uomo”, ossia con proposizioni che non “presuppongono alcuna totalità”; che i casi cui si applicano le notazioni dei *Principia* sono solamente quelli in cui potremmo dare dei nomi propri alle entità in questione; e che attribuire dei nomi propri alle entità è possibile solo in casi specialissimi.

Oltre a questi due casi basilari, in cui Wittgenstein disse che le sue posizioni del tempo in cui aveva scritto il *Tractatus* erano sicuramente sbagliate, mi pare che ci sia qualche altra questione di logica di notevole importanza, che passerò ora a esporre brevemente.

(3) Un punto su cui Wittgenstein ebbe a insistere era che Russell era stato completamente in errore nel pensare che, se le espressioni della forma “ $p \supset q$ ” sono usate col significato che nei *Principia Mathematica* viene attribuito al segno “ \supset ” allora ne consegue che da una proposizione falsa noi possiamo inferire una qualsiasi altra proposizione e da una proposizione vera una qualsiasi altra proposizione vera. Secondo Wittgenstein l’errore di Russell era parzialmente dovuto alla supposizione che “ $p \supset q$ ” potesse tradursi nei termini di “Se p , allora q ”. Mentre, a suo avviso, in realtà noi non usiamo mai l’espressione “Se p , allora q ” per significare meramente ciò che è significato da “ $p \supset q$ ”. E lo stesso Russell aveva riconosciuto ciò; tuttavia aveva sostenuto che, nel caso di quelle che chiamava “implicazioni formali” – cioè nel caso di proposizioni della forma $(x) . \phi(x) \supset \psi x$ –, una tale proposizione avrebbe potuto essere adeguatamente tradotta nei termini

di “Se..., allora...”. Wittgenstein disse che anche questo era sbagliato, perché se, per esempio, mettiamo l’espressione “è un uomo” in luogo di ϕ e l’espressione “è mortale” al posto di ψ , allora avremmo che il mero fatto che non ci fossero uomini verificherebbe $(x) \phi (x) \supset \psi x$, mentre noi non usiamo mai l’espressione “Se..., allora...”, in modo tale che il mero fatto che non ci siano uomini verifichi la proposizione “Se alcunché è un uomo, allora quella entità è mortale”.

(4) Wittgenstein fece anche, in più di una occasione, qualche rilievo a proposito della “notazione a barra” di Sheffer;²⁷ e si occupò, una sola volta, della logica “a tre valori” di Tarski.²⁸

27 [Tractatus, proposizione 5.1311. “ $p | q$ ” (“né p né q ”) è vero solo quando p e q sono entrambi falsi. Il ruolo della dimostrazione di Sheffer nel Tractatus e nella sua formulazione della cosiddetta “forma generale della proposizione” (Tractatus, proposizione 6) è sottolineato anche da Russell nella sua Introduzione all’opera: “Come ha mostrato Henry M. Sheffer, tutte le funzioni di verità di un dato insieme di proposizioni possono essere costruite a partire da una delle due funzioni ‘non- p o non- q ’ e ‘non- p e non- p ’. Wittgenstein (presupponendo noto il saggio di Sheffer) fa uso della seconda di queste due funzioni” (B. Russell, Introduzione, in Tractatus, p. xxxvi). Il saggio di Sheffer a cui Russell fa riferimento è il seguente H.M. Sheffer, A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebra with Application to Logical Constants, in Proceedings of the American Mathematical Society, 14(1913), pp. 481-488.]

28 Due rettifiche Mi è stato fatto presente che ho compiuto un grave errore, nella terza parte di questo saggio, quando ho parlato della “logica a tre valori di Tarski”, dato che il calcolo in questione è stato inventato unicamente dal professor J. Łukasiewicz, e Tarski non ha messo mano in alcun modo alla sua invenzione. Allora non lo sapevo; e credo di essere stato tratto in errore dallo stesso Wittgenstein, perché, guardando gli appunti su cui mi sono basato per il passo in questione, non trovo menzionato nessun nome all’infuori di Tarski, che è citato tre volte. Naturalmente, non posso esser sicuro che Wittgenstein non abbia ricordato anche Łukasiewicz, anche perché a un certo punto Wittgenstein parla di “essi”, come se Tarski non fosse la sola persona implicata; ma io credo che Wittgenstein deve avere per lo meno supposto che Tarski fosse parzialmente responsabile del calcolo a tre valori, anche se non lo riteneva l’unico inventore. Vengo ora informato, sulla base di una prova indiscutibile, che Tarski non ha messo mano in alcun modo alla invenzione. Łukasiewicz inventò il calcolo a tre valori e ne pubblicò una memoria nel 1929, prima di conoscere Tarski.

Guardando i miei appunti, per cercare di scoprire (nella misura in cui me ne possa fidare) che cosa avesse detto Wittgenstein sull’argomento ora discusso, mi sono accorto di averlo malamente travisato in un altro punto. Nel mio articolo, infatti, gli faccio dire che Tarski aveva chiamato il terzo valore del calcolo “dubbio”, mentre questo è uno sbaglio materiale bell’e buono. Quello che effettivamente disse Wittgenstein fu che Tarski aveva scelto una data lettera per rappresentare il terzo valore, perché pensava che questo valore “corrispondesse” a “possibile”, mentre in realtà non gli corrisponde affatto. Wittgenstein non parlò assolutamente di “dubbio”, ma

Della “notazione a barra” di Sheffer disse che essa somigliava a quelle che vengono chiamate “scoperte” matematiche, ma somigliava soltanto, perché Sheffer non aveva dato nessuna regola per scoprire la risposta alla domanda “C’è solo una costante logica?”, mentre in matematica abbiamo una regola per scoprire, per esempio, il risultato di una moltiplicazione. Secondo Wittgenstein, era dunque fuorviante parlare di una “scoperta” di Sheffer, perché quando non si stabilisce nessuna regola non si dovrebbe usare la parola “scoperta”, benché essa venga invece continuamente impiegata anche in questo senso improprio. Aggiunse che Russell o Frege avrebbero potuto benissimo usare l’espressione “ $p \mid q$ ” come abbreviazione di “ $\sim p \cdot \sim q$ ” e tuttavia continuare a sostenere di avere due idee primitive, i connettivi “e” e “non”, e non già una soltanto. Mi pare allora evidente che Wittgenstein, pur riconoscendo che Sheffer aveva effettivamente definito “ $p \mid q$ ” come il significato di “ $\sim p \cdot \sim q$ ”, ritenesse che in realtà Sheffer non avesse propriamente scoperto il significato di “ $\sim p \cdot \sim q$ ”. Ma qual era dunque il senso della sua “scoperta”? Secondo Wittgenstein consisteva nell’aver trovato un “nuovo aspetto” di certe espressioni. Ma mi spiace di dover confessare di non aver compreso allora e di non comprendere neppure adesso cosa mai volesse dire con questa asserzione.

Della logica a tre valori di Tarski, disse che andava benissimo “come calcolo” – che anzi Tarski aveva davvero “scoperto” un nuovo calcolo. Ma aggiunse che “vero” e “falso” non potevano avere in quel calcolo il loro significato corrente e insisté soprattutto sul fatto che Tarski aveva sbagliato a pensare che il suo terzo valore, che chiamava “dubbio” fosse identico a ciò che ordinariamente intendiamo con l’aggettivo “dubbio”.²⁹

(C) Dei problemi che rientrano in modo specifico nel campo della filosofia della matematica, mi pare che Wittgenstein trattasse con particolare impegno i tre che passerò ora a esporre. Ma qui vorrei ricordare ancora al lettore ciò che dicevo all’inizio di questo saggio (p. 62), ossia che mi è impossibile riferire tutto quello che disse, e che può darsi che mi accada di omettere delle cose che magari erano più importanti di quelle che riferirò. E devo anche avvertire che in questo caso è particolarmente facile che mi sia accaduto di fraintenderlo o di tradire le sue vere intenzioni, perché le

soltanto di “possibile”. La sostituzione del termine “possibile” con il termine “dubbio” deve dunque essere attribuita a una grave svista da parte mia. [Per la logica a tre valori di Łukasiewicz vedi J. Łukasiewicz, *O logice trówartościowej*, *Ruch Filozoficzny*, 5(1910), pp.169-171; tr. inglese di H. Hiz *On three valued-logic*, in Id., *Selected Works*, a cura di L. Borkowski, North-Holland 1970.

29 [Vedi nota precedente.]

mie nozioni di matematica sono assai limitate. Penso, tuttavia, che ciò che dirò su questo argomento possa dare almeno un'idea del *genere* di questioni che Wittgenstein era soprattutto ansioso di discutere.

(1) In (I) Wittgenstein asserì che in matematica si usano due tipi di proposizioni molto differenti tra loro, “nessuno dei quali comprende proposizioni che somiglino a quelle che di solito si chiamano proposizioni”. Queste due classi sono costituite, rispettivamente, (1) dalle proposizioni dimostrate mediante una catena di equazioni, in cui si procede dagli assiomi ad altre equazioni per mezzo di assiomi, e (2) dalle proposizioni dimostrate mediante “l'induzione matematica”. E in (III) aggiunse che le dimostrazioni di questo secondo genere, che qui chiamò “dimostrazioni ricorsive”, non sono dimostrazioni nel medesimo *sensu* in cui sono dimostrazioni quelle del primo genere. A questo proposito osservò che è molto diffuso l'errore di pensare che “vero”, “problema”, “ricerca”, “dimostrazione” siano parole dal significato univoco e costante, mentre in realtà questi termini “significano cose completamente differenti” in casi differenti.

Come esempio di proposizione del secondo tipo prese la legge associativa dell'addizione dei numeri, e cioè “ $a + (b + c) = (a + b) + c$ ”. E discusse la dimostrazione di questa proposizione in modo molto ampio in due diverse occasioni – la prima volta in (I), e la seconda in (III). In entrambi i luoghi discusse la dimostrazione datane da parte di Skolem, benché in (I) non dicesse espressamente che la dimostrazione considerata era quella di Skolem. In (I) disse che la dimostrazione sembrava assumere, a un certo punto, proprio la proposizione che avrebbe dovuto dimostrare; e in (III) sottolineò che Skolem, in uno dei passaggi della sua dimostrazione, aveva realmente fatto ricorso alla legge associativa. Wittgenstein diceva che dal momento che Skolem pretendeva di dare una dimostrazione, ci si sarebbe aspettati di vederlo provare la legge associativa partendo da altre formule, mentre in verità Skolem comincia la sua prova in tutt'altra maniera, e cioè con una definizione – la definizione “ $a + (b + 1) = (a + b) + 1$ ”. E Wittgenstein sostenne sia in (I) sia in (III) che non era affatto necessario che Skolem assumesse la legge associativa in uno dei passaggi della sua dimostrazione – asserendo in (I) che la dimostrazione “in realtà poggia interamente sulla definizione”, e in (III) che non c'è bisogno di usare la legge associativa nel corso della dimostrazione. Per illustrare meglio questa sua posizione provvide a scrivere “a suo modo” la dimostrazione, dicendo che se si scrive la definizione nella forma “ $\phi 1 = \psi 1$ ”, allora tutto ciò che risulta provato sono le due formule $(a)\phi(c + 1) = \phi c + 1$ e $(b)\psi(c + 1) = \psi c + 1$, e che dimostrare queste due formule è lo stesso di ciò che si suole chiamare “dimostrare la legge associativa *per tutti i numeri*”. Continuò

asserendo che il fatto che questa dimostrazione prova tutto ciò di cui abbiamo effettivamente bisogno “testimonia che non abbiamo affatto a che fare con un’estensione”; aggiungendo che invece di parlare di una *parte finita* della serie “1, 2, 3 ...” da un canto, e dell’intera serie, dall’altro, dovremmo parlare di un tratto della serie e della *legge che la genera*; che dimostrare la legge associativa “per *tutti* i numeri” non può voler dire lo stesso genere di cosa che dimostrare la legge associativa, per esempio, per tre numeri, perché per questa seconda dimostrazione si dovrebbe dare una prova separata per ciascuno dei tre; e che nella dimostrazione della legge associativa “per *tutti* i numeri” si dà in realtà una *forma* generale di prova valida per *qualsiasi* numero determinato. Infine affermò che la generalità che si suole esprimere in modo fuorviante dicendo di aver dimostrato la legge associativa per “*tutti* i numeri cardinali”, in realtà si presenta già nella definizione, che si sarebbe potuto scrivere nella forma della serie seguente: “ $1 + (1 + 1) = (1 + 1) + 1$; $1 + (2 + 1) = (1 + 2) + 1$; $2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1$; e così via” – serie che non è affatto un prodotto logico di cui gli esempi dati costituiscano una parte, ma una *regola*, dove “gli esempi valgono solo a spiegare la regola”.

(2) Un altro problema di filosofia della matematica che Wittgenstein discusse in non meno di tre luoghi distinti era questo: che cosa dobbiamo dire della domanda, apparentemente legittima, “Ci sono o no in un qualche punto dello sviluppo di π tre 7 consecutivi?” (Qualche volta, al posto della domanda “Ci sono tre 7 consecutivi?” considerò la domanda “Ci sono *cinque* 7 consecutivi?”). Esaminò per la prima volta questa domanda apparentemente legittima in (I), discutendo la concezione di Brouwer³⁰ che il principio del terzo escluso non si applica a certe proposizioni matematiche; che certe proposizioni matematiche non sono, di conseguenza, né vere né false e che una proposizione matematica, oltre che vera o falsa, può anche essere “indecidibile”. E in quest’occasione disse che le parole “Ci sono tre 7 consecutivi nello sviluppo di π ” costituiscono un nonsenso; e che quindi a questo caso non solo non si applica il principio del terzo escluso, ma non si può neppure applicare nessun principio logico – benché ammettesse che se qualcuno sviluppasse π per dieci anni filati e infine trovasse effettivamente, a un certo punto dello sviluppo, tre 7 consecutivi, ciò varrebbe a dimostrare la presenza di tre 7 consecutivi *in uno sviluppo di dieci anni filati*, e sembrasse perciò riconoscere la possibilità

30 [Nel marzo 1928 Wittgenstein aveva assistito a Vienna una conferenza di L.E.J. Brouwer su *Mathematik, Wissenschaft und Sprache* che fu successivamente pubblicata nei *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 39(1929), pp. 153-164.]

della presenza di tre 7 consecutivi nello sviluppo di π . Quando discusse per la seconda volta la questione, all'inizio di (III), Wittgenstein osservò che se qualcuno trovasse tre 7 consecutivi ciò proverebbe che ci sono, ma se nessuno li trovasse, ciò non varrebbe a dimostrare che non ci sono; e che dunque l'enunciato "Ci sono tre 7 consecutivi nello sviluppo di π " è tale che potrebbe essere provata la sua eventuale verità, ma non già la sua falsità, e deve perciò essere ritenuto un enunciato di tutt'altro genere di quelli per i quali vi è un test sia per la verità che la falsità. In questa seconda occasione affrontò la discussione in modo leggermente diverso. Disse che sembriamo in grado di definire π' come il numero che, se ci sono tre 7 consecutivi nello sviluppo di π , differisce da π per il fatto di avere, nel luogo in cui in π figurano i tre 7 consecutivi, tre 1 consecutivi, ma che, se non ci sono tre 7 consecutivi nello sviluppo di π , non ne differisce affatto; e aggiunse che sembriamo in grado di affermare che π' , così definito, o è identico a π oppure no. Ma subito rilevò che, dato che non abbiamo modo di scoprire se π' è identico o no a π , il problema di decidere se π' è identico a π oppure no "non ha alcun significato". A ciò che mi riesce di capire, ciò comporta la stessa idea che Wittgenstein aveva espresso in (I), e cioè che l'enunciato "Non ci sono tre 7 consecutivi in nessun punto dello sviluppo di π " non ha significato, perché, se questo enunciato avesse significato, parrebbe derivarne che " $\pi' = \pi$ " avrebbe a sua volta significato, e così anche la domanda " π' è identico o no a π ?" lo avrebbe. Nel secondo luogo in (III) in cui discusse la questione, Wittgenstein affermò espressamente che, sebbene l'enunciato (1) "Ci sono cinque 7 consecutivi nelle prime mille cifre di π " abbia senso, tuttavia l'enunciato (2) "Ci sono cinque 7 consecutivi in qualche punto dello sviluppo di π " non ne ha, aggiungendo che "non si può dire che l'enunciato (2) abbia senso in quanto deriva dall'enunciato (1)". Ma nella lezione immediatamente successiva sembrò mutar parere su questo punto poiché disse che "non dovremmo dire che l'enunciato 'Ci sono cinque 7 consecutivi nello sviluppo di π ' non abbia senso" – dopo aver detto in precedenza che tale enunciato "ha quel senso, qualunque esso sia, che la sua grammatica gli consente di avere", e aver sottolineato che questa sua grammatica è "molto curiosa" giacché "è compatibile col fatto che in nessun punto ci sono cinque 7 consecutivi qualunque sia il modo in cui sviluppiamo π ". Ma, allora, se l'enunciato in questione ha un significato, ancorché "molto curioso", esso dovrebbe presumibilmente esprimere una proposizione che vada soggetta al principio del terzo escluso e alle altre regole della logica formale. Ma Wittgenstein non disse nulla su questo punto. Quello che invece effettivamente disse fu che "Tutti i grandi problemi della matematica sono della natura dell'inter-

rogativo ‘Ci sono o no cinque 7 consecutivi nello sviluppo di π ?’ ” e che “essi sono perciò questioni di tutt’altro genere dalla semplice esecuzione di un calcolo, per esempio di una moltiplicazione, e di una difficoltà non paragonabile”.

Wittgenstein aggiunse molti altri rilievi, sempre su questo tema, ma non posso riferirli tutti, anche perché diversi mi rimasero allora, e mi rimangono ancor oggi, assolutamente incomprensibili. Ricorderò solo un’osservazione che mi sembra avanzasse nel terzo gruppo di lezioni, e che mi riuscì alquanto ostica. Wittgenstein diceva che se noi esprimiamo la proposizione che c’è, nel corso dello sviluppo di π , un certo numero di cifre immediatamente seguito da cinque 7 consecutivi, mediante la formula “ $(\exists n).fn$ ”, allora sono concepibili due vie di dimostrazione della tesi $(\exists n).fn$: (1) trovare il numero n in questione; e (2) dimostrare che $\sim(\exists n).fn$ è autocontraddittoria. Ma aggiunse che $(\exists n).fn$ dimostrata per la seconda via non potrebbe essere la stessa che se fosse dimostrata nel primo modo, spiegando a questo proposito che non c’è nessun “corrispettivo” al primo metodo di prova. Disse inoltre che “ $\exists n$ ” significa due cose differenti, quando è possibile “ricercare” un numero che ne comprova la verità, e quando, invece, ciò non è possibile; e, in generale, che “La dimostrazione di un teorema di esistenza fornisce il significato di ‘esistenza’ nell’ambito di quel teorema”, mentre il significato, per esempio, della proposizione “C’è un uomo nella stanza accanto” non dipende affatto dal metodo di prova.

(3) Quest’ultimo problema è connesso, e fu da lui connesso, con una questione di carattere generale che Wittgenstein discusse più d’una volta facendo riferimento all’interrogativo seguente: “Come possiamo ricercare un metodo di trisezione di un angolo mediante riga e compasso, se tale metodo non c’è?”. Disse allora che una persona che avesse dedicato la propria vita alla ricerca della trisezione dell’angolo sarebbe incline a rispondere: “Se si capisce il significato della parola ‘trisezione’ e dell’espressione ‘bisezione mediante riga e compasso’, si deve anche intendere che cosa significhi l’espressione ‘trisezione mediante riga e compasso’”. Ma questo, affermava Wittgenstein, è un errore: noi non possiamo immaginare di trisecare un angolo con riga e compasso, mentre possiamo immaginare di dividerlo in otto parti eguali valendoci di riga e compasso. Spiegò che la “ricerca” della trisezione dell’angolo mediante riga e compasso non è simile alla “ricerca” di un unicorno, e questo perché l’enunciato “Ci sono degli unicorni” ha un senso preciso, ancorché di fatto non ci sia nessun unicorno, mentre l’espressione “Ci sono animali che presentano sulla fronte una costruzione mediante riga e compasso della trisezione di un angolo” è un nonsenso, proprio come l’espressione “Ci sono animali che hanno tre

corni, ma al contempo ne hanno uno solo” non ci fornisce la descrizione di nessun animale possibile. La risposta di Wittgenstein all’interrogativo proposto fu che con la dimostrazione dell’impossibilità della trisezione dell’angolo mediante riga e compasso “noi veniamo a mutare l’idea che prima ci si faceva della trisezione dell’angolo”; ma correntemente si direbbe, benché ciò sia erroneo, che quello che si è dimostrato impossibile è proprio la stessa cosa che prima si cercava di fare, perché “in questo caso siamo naturalmente trascinati a identificare due cose differenti”. E paragonò questo caso di identificazione con quello di chiamare la sua propria ricerca “filosofia”: spiegò che la sua attività non era dello stesso genere di quella di Platone o di Berkeley, ma che tuttavia si poteva avere l’impressione che essa “prendesse il posto” del modo di filosofare di Platone o di Berkeley, benché in realtà fosse una cosa di tutt’altro tipo. Illustrò il medesimo punto discutendo della “costruzione” del pentagono regolare; diceva che chi fosse stato impegnato nella ricerca di una costruzione con riga e compasso di un pentagono regolare, dopo che gli fosse dimostrata l’inesistenza di una tale costruzione, direbbe ancora: “Quella era la costruzione che cercavo di fare”, perché “la sua nuova idea della costruzione del pentagono regolare si infilerebbe naturalmente sul solito inveterato binario espressivo”. E Wittgenstein anche qui insisté sul fatto che (a) il possedere l’idea del pentagono regolare, e (b) il sapere che cosa vuol dire costruire una figura qualunque, per esempio un quadrato, con riga e compasso, non ci mettono affatto in grado, quando combinati, di sapere che cosa significhi costruire, con riga e compasso, il pentagono regolare. E chiarì ulteriormente il suo pensiero dicendo che, per spiegare il significato di una “costruzione” geometrica con riga e compasso, possiamo solo dare due serie di “costruzioni” effettive – e cioè: (a) il triangolo equilatero, l’esagono regolare, eccetera; e (b) il quadrato, l’ottagono regolare, eccetera, – ma che nessuna di queste due serie ci può mai rendere il significato della costruzione del pentagono regolare, dato che non ci offre alcuna regola che si applichi al numero 5. Aggiunse che in un certo senso il risultato cercato è chiaro, mentre non lo sono affatto i mezzi per ottenerlo; ma che in un altro senso, lo stesso risultato cercato non è chiaro, perché parlare di “pentagono costruito” non è la stessa cosa che parlare di “pentagono misurato”, e se le due espressioni possano o no denotare la medesima figura “dipende dalla nostra fisica”: che si possa chiamare una costruzione geometrica la costruzione del pentagono regolare “dipende dalle proprietà fisiche del nostro compasso, eccetera”.

Nel primo gruppo di lezioni Wittgenstein aveva affermato che in logica e in matematica – come nel caso dei “dati sensoriali” (“*sense-data*”) – non si può conoscere una medesima cosa per due vie diverse e indipendenti,

e che era solo nel caso delle “ipotesi” e di *nient’altro* che si possono dare evidenze differenti di uno stesso stato di cose. Ma in (III) disse che anche nel caso delle ipotesi, per esempio nel caso della proposizione che c’è un oggetto cilindrico sulla mensola del caminetto, lui, per parte sua, preferiva dire che se l’evidenza fosse differente, anche la proposizione sarebbe differente – aggiungendo però che “si poteva dire quel che più piacesse”. Non chiarì se ora ritenesse che anche in logica e in matematica “si poteva dire quel che più piacesse”.

(D) Al tema su cui sto per riferire Wittgenstein, come già ho detto sull’inizio di questo saggio (pp. 61-62), dedicò analisi assai diffuse e intricate. E per la verità mi trovo in grande imbarazzo nel tentativo di stabilire il senso preciso del suo discorso e anche di cogliere il nesso fra le sue varie e differenti asserzioni. E anzi, mi pare che tutta la sua discussione fosse piuttosto sconnessa, e quindi anche il mio resoconto dovrà essere altrettanto sconnesso, dato che non mi riesce di scorgere quel collegamento fra i diversi punti che egli sembrava ansioso di costituire.

Wittgenstein esordì dicendo che l’argomento nel suo complesso è “straordinariamente difficile”, perché “il campo è tutto ingombro di nozioni fuorvianti”; e che la sua difficoltà era mostrata dal fatto che il problema in discussione si trova al centro del dibattito fra realisti, idealisti e solipsisti. Sottolineò inoltre, più d’una volta, che molte delle difficoltà sono dovute alla tentazione, alla quale è assai facile soccombere, di confondere proposizioni meramente empiriche – e che quindi avrebbero potuto benissimo non essere state vere – con proposizioni necessariamente vere, ovvero, come si espresse una volta, “asserzioni tautologiche o grammaticali”. Quale esempio di proposizione di questo secondo tipo offrì la seguente: “Io non posso sentire il tuo mal di denti” – aggiungendo che la proposizione “Se lo senti tu, il mal di denti non è mio” è “di carattere meramente grammaticale”, e inoltre che “Io non posso sentire il tuo mal di denti” ha lo stesso significato di “‘Io sento il tuo mal di denti’ è un enunciato che non ha alcun senso”. Per contro, la proposizione “Odo la mia voce provenire da qualche punto vicino ai miei occhi”, secondo Wittgenstein, benché ci sembri necessariamente vera, in realtà non è necessaria, “anche se il fatto si verifica sempre”. A questo proposito enunciò il seguente principio o regola cautelativa: “Non lasciatevi indurre a ritenere necessario nessun fatto che realmente *sia stato* o *sia*, ma che *avrebbe potuto* o *potrebbe* non essere”. E sembrava decisamente certo di una cosa che anche a me sembra indubitabilmente vera, e cioè del fatto che *avrebbe potuto darsi il caso* che noi fossimo costituiti in modo da poter vedere anche senza gli occhi

materiali, e addirittura senza bisogno di avere un corpo. Sosteneva, insomma, che la connessione che sussiste fra il vedere e il possedere degli occhi quali organi materiali della vista è semplicemente un fatto che apprendiamo dall'esperienza, non già assolutamente una necessità. Infatti, benché riconoscesse che "il campo visivo" ha certe proprietà interne tali che i movimenti di certi oggetti che in esso si svolgono si possono descrivere come moti che si avvicinano "all'occhio" o si allontanano "dall'occhio", pure affermava che in questo contesto "l'occhio" non significa l'occhio quale organo materiale e non sta a denotare nessuna entità che possa trovarsi *nel* campo visivo. Definì "l'occhio" inteso in questo senso come "l'occhio del campo visivo"; e disse che la distinzione fra i movimenti che si dirigono verso l'occhio e quelli che se ne allontanano erano "dello stesso tipo" della "distinzione fra le linee 'curve' e le 'rette'".

Comunque, Wittgenstein iniziò la discussione vera e propria sollevando una questione che diceva connessa con il comportamentismo: "Quando diciamo: 'Lui ha mal di denti', è corretto asserire che il suo mal di denti è solo un suo modo di comportarsi, mentre quando parlo del *mio* mal di denti non mi riferisco a un mio comportamento ma a qualcosa di più intimo e diretto?". Ma subito introdusse un interrogativo, espresso in termini differenti, che forse non è semplicemente un'altra formulazione della medesima domanda: "Il mal di denti di un'altra persona è 'mal di denti' nel medesimo senso del mio?". Cercando di trovare una risposta a questo interrogativo o a questi interrogativi, Wittgenstein disse innanzi tutto che era assolutamente palese e pacifico che ciò che costituisce la verifica o l'evidenza per l'asserzione "Io ho mal di denti" è tutt'altra cosa di ciò che costituisce la verifica o l'evidenza per l'asserzione "Lui ha mal di denti"; e da questo inferì immediatamente che i *significati* delle due asserzioni "Io ho mal di denti" e "Lui ha mal di denti" devono essere differenti. A questo proposito aggiunse, poco dopo, che il significato della "verifica" è differente per le due proposizioni; e poi disse addirittura che non c'è qualcosa che si possa dire la verifica della proposizione "Io ho mal di denti", perché la domanda "Come fai a sapere di avere mal di denti?" è un nonsenso. Chiari la sua posizione criticando due risposte che potrebbero venir date a questa domanda da chi non la ritenesse insensata, spiegando (1) che la risposta "Perché sento il mal di denti" non va, giacché "Sento il mal di denti" ha lo stesso significato di "Ho mal di denti", e (2) che la risposta "So di avere mal di denti per via di introspezione" è a sua volta non valida, in quanto suggerisce che io possa "cercare di vedere" se ho mal di denti o no, mentre la frase "cercare di vedere se ho mal di denti o no" è priva di significato. Il fatto che parlare di una verifica dell'asserzione "Io ho mal di denti" risulti

insensato dimostra, secondo Wittgenstein, che “Io ho mal di denti” va collocata a un “livello grammaticale differente” rispetto a “Lui ha mal di denti” – cioè che le due espressioni *non* sono entrambe valori di un’unica funzione proposizionale “x ha mal di denti”. Ciò sarebbe comprovato da due argomenti ulteriori: (1) che “Io non so se ho mal di denti o no” risulta sempre un’asserzione assurda e insensata, mentre “Io non so se lui ha mal di denti o no” non costituisce affatto un nonsenso; e (2) che “Mi sembra di avere mal di denti” è un nonsenso, mentre “Mi sembra che lui abbia mal di denti” è un’asserzione perfettamente sensata.

Wittgenstein diceva che molti pensavano che con questo discorso volesse sostenere che gli altri in realtà non potessero mai avere la sensazione di mal di denti che lui aveva; ma obiettava a questa interpretazione, affermando che se avesse sostenuto una simile tesi avrebbe detto un’assurdità. Sembrava, infatti, respingere nel modo più reciso la posizione comportamentistica secondo cui l’asserzione “Lui ha mal di denti” non significa altro che “lui” si comporta in una certa determinata maniera, sottolineando che l’espressione “mal di denti”, di fatto, non sta meramente a denotare un tipo determinato di comportamento, e che quando compiangiamo qualcuno perché ha mal di denti, non lo compiangiamo certo perché si mette una mano sulla guancia. Soggiunse, più avanti, che noi *induciamo* che un’altra persona abbia mal di denti dal suo comportamento, e che questa induzione è legittima in quanto poggia sull’analogia della somiglianza del suo comportamento col nostro stesso comportamento quando abbiamo mal di denti. Pare proprio, dunque, che Wittgenstein, alla prima delle due domande che si era proposto, intendesse rispondere decisamente “No”, e alla seconda decisamente “Sì”. Sembra, infatti, che egli ritenesse che l’espressione “mal di denti” venga usata nel medesimo senso sia quando diciamo: “Lui ha mal di denti” (oppure “Tu hai mal di denti”), sia quando diciamo “Io ho mal di denti” – benché ciò non sia mai stato affermato in modo esplicito da lui, e benché la mia interpretazione possa essere leggermente messa in forse da questa sua frase dal significato non perfettamente chiaro: “Riconosco che gli altri possono avere effettivamente mal di denti, *nel senso che abbiamo dato a quest’espressione*”.

Pare insomma di dover concludere che Wittgenstein non ritenesse che la differenza fra “Io ho mal di denti” e “Lui ha mal di denti” fosse dovuta a un diverso uso, nei due enunciati, dell’espressione “mal di denti”. Ma, allora, da che cosa dipendeva questa differenza? Molte delle sue affermazioni mi sembrano suggerire che il suo punto di vista fosse che la differenza tra le due proposizioni fosse dovuta al fatto che quando diciamo: “Lui ha mal di denti”, veniamo necessariamente a parlare di un organismo

materiale, mentre quando diciamo: “Io ho mal di denti”, ciò non succede. Riguardo alla prima di queste due proposizioni, devo tuttavia dire che la sua posizione non appariva perfettamente definita, giacché, sebbene in un primo tempo avesse affermato che la locuzione “la mia voce” significa “la voce che proviene dalla mia bocca”, in seguito suggerì che nell’asserzione “Lui ha mal di denti” (oppure “Tu hai mal di denti”) non ci riferiamo necessariamente a un *corpo materiale*, ma potremmo riferirci a una mera *voce*, identificandola come la “sua” o la “tua” senza bisogno di fare riferimento ad alcun organismo. La seconda proposizione, invece, cioè quella che concerneva l’asserzione “Io ho mal di denti”, mi pare che fosse mantenuta con maggiore decisione e coerenza – dato che Wittgenstein si dimostrava particolarmente ansioso di rilevare che “l’esperienza dell’ avere mal di denti” è “un’esperienza primaria” (ovvero, come si esprime anche in un’occasione, “un’esperienza diretta”), e disse che “ciò che caratterizza un’ ‘esperienza primaria’ ” è il fatto che la parola ‘io’ non sta a denotare un possessore”. Per chiarire il senso della sua posizione, Wittgenstein paragonò l’asserzione “Io ho mal di denti” all’asserzione “Io vedo una macchia rossa”. Fece riferimento, allora, in generale a ciò che lui definiva “sensazioni visive” e più specificamente a quel che chiamava “il campo visivo”; e spiegò che “l’idea di persona non entra nella descrizione del campo visivo, proprio come l’occhio materiale ‘non entra nella descrizione di ciò che si vede’; analogamente – soggiunse – “l’idea di persona” non entra nella descrizione dell’esperienza dell’ “avere mal di denti”. Ma qual era il senso che Wittgenstein, in questo contesto, dava alla parola “persona”? Certamente intendeva negare che l’idea di corpo fisico o di organismo materiale entrasse necessariamente nella descrizione dell’esperienza in questione; e in un passo, infatti, sembrava suggerire di star usando la parola “persona” nello stesso significato di “organismo materiale”, dato che diceva testualmente: “La descrizione di una sensazione non contiene alcuna descrizione di un organo di senso, né, *dunque*, di una persona”. A quanto pare, quindi, Wittgenstein continuava a tener fermo che un motivo di distinzione fra le due proposizioni “Io ho mal di denti” e “Lui ha mal di denti” fosse dovuto al fatto che la seconda fa necessariamente riferimento a un corpo fisico (o, forse, invece, a una voce), mentre la prima non si riferisce ad alcun organismo materiale. Ma io credo che questa non fosse la sola distinzione che aveva in mente, e che non sempre impiegasse la parola “persona” a significare la stessa cosa di corpo fisico (o invece, forse, di voce), dato che gli occorre di affermare che “proprio come nessun occhio (materiale) è implicato nel vedere, così nessun io (*Ego*) è implicato nel pensare o nell’ avere mal di denti”. Questa mia impressione è corroborata dal fatto che egli ebbe a

citare, con evidente approvazione, il giudizio di Lichtenberg,³¹ secondo cui “invece di dire ‘Io penso’ dovremmo dire ‘Si pensa’” (dove la forma impersonale era usata, come sottolineò lo stesso Wittgenstein, nel medesimo modo dell’ “*Es*” tedesco, per esempio in “*Es blitzet*” [“lampeggia”]).³² Credo, insomma, che qui Wittgenstein intendesse qualcosa di simile a quanto aveva detto dell’ “occhio del campo visivo”, quando aveva asserito che “l’occhio” non è qualcosa che si possa ritrovare *entro* il campo visivo. E mi pare che, come molti altri filosofi, parlando di “sensazioni visive”, Wittgenstein non distinguesse fra “ciò che io vedo” e “il mio vedere ciò che vedo”: di fatto, non discusse mai espressamente quella che appare costituire una possibilità ben plausibile – e cioè che, sebbene nessuna persona entri in ciò che vedo, tuttavia la “persona” (intendendo col termine qualcosa di diverso da un corpo fisico o una voce) possa benissimo “entrare” nel “mio vedere ciò che vedo”.

Sempre in rapporto al punto che nella proposizione “Io ho mal di denti” la parola “io” non sta a “denotare un possessore”, sostenne che, quando parlo del “*mio* corpo”, il fatto che il corpo in questione è “il mio” ovvero “appartiene a me” non può essere verificato con riferimento al corpo stesso – venendo così a suggerire implicitamente che, quando dico: “Questo corpo appartiene a me”, il “me” venga usato nel secondo dei due sensi che distingueva nell’uso di “io”, e cioè quello nel quale, a suo parere, la parola non “sta a denotare un possessore”. Ma non sembrava del tutto sicuro di questa sua posizione, giacché una volta gli occorre di dire che “*se* è vero che io posseggo un corpo, allora questo mio possesso non si verifica con riferimento a un corpo”, cioè che l’asserzione “Questo è il *mio* corpo” non può in nessun modo significare: “Questo corpo appartiene a questo corpo”. Comunque, affermava che nei casi in cui la parola “io” può essere sostituita dall’espressione “questo corpo”, “so” e “lui” sono “al medesimo livello ‘grammaticale’”; e sosteneva nel modo più reciso che il termine “io” o

31 * George Christoph Lichtenberg, pensatore tedesco del ‘700 (1742-99), autore di brillantissimi *Aforismi* e precursore, in certi aspetti della sua gnoseologia, come appare anche dalla citazione di Wittgenstein, della più radicale critica empiristica alla nozione di “io”.

32 [“Noi non abbiamo coscienza di certe rappresentazioni che non dipendono da noi; altri credono che almeno noi dipendiamo da noi stessi. Dov’è il limite? Noi conosciamo solamente l’esistenza delle nostre sensazioni, delle nostre rappresentazioni e dei nostri pensieri. Si dovrebbe dire: *pensa (es denkt)* come si dice: *lampeggia*. Dire cogito è già troppo, non appena lo si traduce con: *io penso*. Postulare l’*Io* è un bisogno pratico” (G.C. Lichtenberg, *Osservazioni e pensieri*, tr.it. di N. Saito, Einaudi, Torino 1975², aforisma 593, p. 143; edizione originale Id., *Vermischte Schriften*, voll.8, Göttingen 1844-57, I, 99).]

“qualunque altro termine che stia a denotare un soggetto” viene impiegato in “due modi completamente differenti”, in uno dei quali “l’io è al medesimo livello grammaticale delle altre persone”, mentre nell’altro non lo è. Questa differenza, diceva, è una differenza che si radica “nella grammatica del nostro linguaggio ordinario”. Come esempi del primo di questi due usi della parola “io”, diede gli enunciati “Io ho una scatola di fiammiferi” e “Io ho un dente guasto”, che diceva “del medesimo livello grammaticale” degli enunciati “Skinner³³ ha una scatola di fiammiferi” e “Skinner ha un dente guasto”: in questi due casi, “Io ho...” e “Skinner ha...” costituivano davvero valori della stessa funzione proposizionale, e “io” e “Skinner” erano entrambi dei “possessori”. Ma nel caso di “Io ho mal di denti” o di “Io vedo una macchia rossa” riteneva che l’uso del termine “io” fosse completamente diverso.

Parlando di questi due sensi della parola “io” venne a enunciare questa “osservazione finale” (come la chiamò): “In un certo senso i termini ‘io’ e ‘cosciente’ sono equivalenti, ma in un altro senso no”. E paragonò questa differenza alla differenza che intercorre fra ciò che si può dire dei fotogrammi in una pellicola contenuta in una lanterna magica e ciò che si può dire dell’immagine che appare proiettata sullo schermo; dicendo che i fotogrammi contenuti nel proiettore sono tutti “al medesimo livello”, mentre l’immagine che in un qualunque momento determinato appare sullo schermo non è “al medesimo livello” con nessuno dei fotogrammi, e che se dovessimo usare il termine “cosciente” per dire di uno dei fotogrammi contenuti nella pellicola che esso viene proiettato in quel dato momento sullo schermo, risulterebbe in tal caso senz’altro privo di significato dire dell’immagine che appare proiettata sullo schermo che anch’essa è “cosciente”. I fotogrammi nella pellicola, aggiunse, “hanno dei vicini”, delle cose spazialmente contigue o prossime, mentre l’immagine che appare sullo schermo no. La differenza “grammaticale” fra i due diversi usi della parola “io” fu da Wittgenstein paragonata anche alla differenza che intercorre fra il significato dell’espressione “ha contorni sfocati e indefiniti” quando venga applicata al campo visivo e il significato della medesima espressione quando venga applicata a un qualsiasi disegno o schizzo che possiate fare per rappresentare il vostro campo visivo: si può ben immaginare che il vostro disegno abbia contorni netti e definiti anziché sfocati e indefiniti,

33 [Francis Skinner (1912-1941), allievo e amico di Wittgenstein, era presente a queste lezioni come ricorda Alice Ambrose nella *Prefazione a Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932-1935*. From the Notes of Alcie Ambrose and Margaret MacDonald, a cura di A. Ambrose, Blackwell, Oxford 1982², p. vii.]

ma è inimmaginabile che *il campo visivo stesso* possa mai avere contorni netti e definiti – esso non ha alcun limite o confine, e “Non ha senso dire che ne ha uno”.

A proposito di questa sua affermazione che l’ “io”, in uno dei suoi usi, è equivalente a “cosciente”, Wittgenstein fece qualche osservazione sull’uso che aveva fatto Freud dei termini “cosciente” e “inconscio”. Diceva che Freud aveva realmente scoperto fenomeni e connessioni prima sconosciuti, ma che si era espresso in modo assai fuorviante quando aveva affermato di avere ritrovato nell’animo umano odi, volizioni, eccetera “inconsci”, perché noi siamo indotti a pensare che la differenza fra un odio “cosciente” e un odio “inconscio” sia analoga alla differenza che sussiste fra una sedia “vista” e una sedia “non vista”, mentre in realtà la grammatica che concerne l’odio “sentito” e l’odio “non sentito” è di tutt’altro genere rispetto alla grammatica che concerne la sedia “vista” e la sedia “non vista”, proprio come la grammatica del fiore “artificiale” è completamente differente dalla grammatica del fiore “blu”. Wittgenstein suggerì che “un mal di denti inconscio”, se “inconscio” dovesse venire impiegato come lo usava Freud, dovrebbe essere necessariamente collegato allo stato di un organismo materiale, a differenza di “un mal di denti cosciente” che non si riferisce affatto a un corpo fisico.

Riguardo al solipsismo e all’idealismo Wittgenstein confessò di essere stato anche lui spesso tentato di dire “Tutto ciò che è reale è l’esperienza del momento presente”, ovvero “Tutto ciò che è certo è l’esperienza del momento presente”; e aggiunse che chi è stato tentato di abbracciare l’idealismo o il solipsismo sa bene quanto sia forte la tentazione di sostenere che “l’unica realtà è l’esperienza in atto”, ovvero addirittura che “l’unica realtà è la *mia* esperienza in atto”. Ma disse che queste due ultime asserzioni erano egualmente assurde, anche se esprimevano, seppure erroneamente, “un’idea di enorme importanza”. Ben presto sottolineò il fatto che sia il solipsismo sia l’idealismo non possono pretendere che la loro posizione sia desunta dall’esperienza, in quanto le loro argomentazioni sono della forma “non si può” o “si deve”, ed entrambe queste espressioni “pongono (l’asserzione in questione) al di fuori del nostro linguaggio”. Successivamente osservò che i solipsisti e gli idealisti sostengono “di non poter immaginare che le cose stiano diversamente”; ma che a questa pretesa era pronto a obiettare che “allora, la loro stessa affermazione veniva a perdere ogni significato”, giacché “niente può caratterizzare la realtà, se non in opposizione a qualcosa d’altro che non è il caso”. Altrove aveva affermato che la tesi solipsistica “Solo la mia esperienza è reale” è assurda come “asserzione di fatto”; ma che il solipsista aveva il merito di rendersi conto

che chi gli obiettasse: “No; anche la mia esperienza è reale”, in verità non sarebbe riuscito a confutarlo, proprio come il dottor Johnson non aveva certo confutato Berkeley prendendo a calci una pietra.³⁴ Molto più avanti Wittgenstein disse che il solipsismo ha ragione se si limita a sostenere che le due asserzioni “Io ho mal di denti” e “Lui ha mal di denti” “si pongono su due livelli completamente differenti”; ma aggiunse che “se il solipsista si spinge ad affermare di avere una sensazione che nessun altro può avere, viene a cadere nell’assurdità e nel grave errore di mettere sul medesimo piano grammaticale le due asserzioni in questione”. A questo proposito chiari il suo pensiero dicendo di ritenere che nella loro polemica sia il realista sia l’idealista “dicesero nonsensi”, nel senso particolare in cui “il nonsenso scaturisce dal tentativo di esprimere mediante l’uso del linguaggio ciò che dovrebbe essere incorporato nella stessa grammatica”; e illustrò ulteriormente la sua posizione, spiegando che “Io non posso sentire il suo mal di denti” significa “L’ enunciato ‘Io sento il suo mal di denti’ è privo di senso”, e dunque non “esprime un fatto”, come, invece, lo può esprimere l’asserzione “Io non so giocare a scacchi”.

(E) Wittgenstein concluse la terza e ultima serie di lezioni con una lunga discussione che introdusse dicendo testualmente: “Ho sempre avvertito il bisogno di dire qualcosa sulla grammatica delle espressioni di carattere etico, ovvero, per esempio, della parola ‘Dio’ ”. Ma in realtà disse poi ben poco sulla grammatica delle parole del genere di “Dio” e ben poco anche sulle espressioni di carattere etico. Si occupò invece a lungo di questioni non già di filosofia morale, ma di estetica, avvertendo, tuttavia, che “praticamente tutto quello che *andava* dicendo sul ‘bello’ si *applicava* con lieve modificazione anche al ‘buono’ ”. La sua trattazione dell’estetica, comunque, si mescolava in modo curioso con la critica di certe assunzioni che, a quanto diceva, Frazer aveva costantemente fatto nel *Ramo d’oro*³⁵, e con la critica di Freud.

Su “Dio” Wittgenstein sembrava soprattutto ansioso di sostenere che questa parola è usata in molti sensi *grammaticalmente* differenti. Diceva, per esempio, che molte controversie sul problema di Dio potrebbero essere

34 [L’episodio è narrato in J. Boswell, *The Life of Samuel Johnson* [1791], a cura di C. Hibbert, Penguin, New York, Libro III.]

35 * *Il ramo d’oro*, celebre e voluminosa opera di storia del pensiero primitivo, magico e religioso [James G. Frazer, *Il ramo d’oro*, 2 voll., tr.it. di L. De Bosis, Boringhieri, Torino 1973] dell’etnografo inglese James George Frazer (1854-1941); [edizione originale *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 2 voll., Macmillan, London 1890; 2ª ed. in 3 voll. 1900; 3ª ed in 12 voll. 1906-1915; versione ridotta 1922].

tranquillamente composte dicendo “Non sto usando la parola nel senso in cui puoi dire...”. E sottolineava che le varie religioni “non si limitano a negare le proposizioni sostenute dalle altre, ma trattano come sensate cose che le altre religioni considerano insensate”. Così, per esempio, per chi usa “dio” per significare qualcosa di simile a un essere umano, gli enunciati “Dio ha quattro braccia” e “Dio ha due braccia” risulteranno entrambi sensati, mentre altri usano “Dio” in modo tale che “Dio ha delle braccia” è un nonsenso e costoro proclameranno che “Dio *non può* avere delle braccia”. Analogamente si espresse a proposito del termine “l’anima”, dicendo che a volte la gente usa questo termine in modo tale che l’enunciato “L’anima è un essere umano gassoso” ha senso, e a volte in modo tale che non lo ha. Per spiegare che cosa intendeva per sensi “grammaticalmente” differenti, Wittgenstein disse che voleva riferirsi a quei termini i cui significati non sono “paragonabili”, come sono paragonabili, per esempio, “solido” e “gassoso”, ma differiscono radicalmente come, per esempio, “sedia” differisce da “permesso di sedersi su una sedia”, o “ferrovia” da “incidente ferroviario”.

Wittgenstein pose a premessa di tutta la sua discussione di estetica l’esame di un problema concernente il significato di parole di cui diceva di non essersi ancora occupato. Illustrò questo problema facendo ricorso a titolo di esempio alla parola “gioco” – riguardo alla quale affermò: (1) che, anche se c’è qualcosa di comune a tutti i giochi, da ciò non consegue che sia proprio questo carattere comune ciò a cui intendiamo fare riferimento quando chiamiamo “gioco” un gioco particolare; e (2) che il motivo in forza del quale chiamiamo “giochi” tante attività differenti non deve essere ricercato nell’ipotesi che vi sia una qualche proprietà comune a tutti i “giochi”, bensì soltanto nel fatto che sussiste una “transizione graduale” da un uso all’altro del termine, ancorché sia possibilissimo che non ci sia nulla in comune tra i due capi della serie. Analogamente, sembrava tenere per certo che nei nostri diversi usi dell’aggettivo “bello” non v’è nulla di comune. E asseriva che noi usiamo “bello” “in cento giochi linguistici diversi” – di modo che, per esempio, la bellezza di una faccia è qualcosa di completamente diverso dalla bellezza di una sedia, o di un fiore o della legatura di un libro. E allo stesso modo sosteneva della parola “buono” che ognuno dei diversi modi in cui una persona A può convincere un’altra persona B che una data cosa è “buona” fissa il significato in cui l’aggettivo “buono” è usato in quella discussione – “fissa la grammatica di quella discussione”; ma che ci saranno delle “transizioni graduali” da uno all’altro di questi vari significati “che prenderanno il posto di una proprietà comune”. Nel caso della “bellezza”, soggiunse che una differenza di significato nell’uso della parola può essere

facilmente comprovata, per esempio, dal fatto che “si può dire di più” discutendo se la sistemazione dei fiori in un’aiuola di giardino è “bella” o no che discutendo se il profumo dei lillà è “bello” o no.

Passò poi a dire che i colori specifici in un certo ordinamento spaziale non sono meramente “sintomi” di una qualità *ulteriore* ed estrinseca di ciò che li ha – la qualità “d’essere bello”. La qualità “d’essere bello”, cioè, non è analoga alla qualità, per esempio, “di provocare il mal di pancia”, nel qual caso impariamo dall’esperienza se qualcosa ha la proprietà *ulteriore* di provocare sempre il mal di pancia o no. Secondo Wittgenstein, per scoprire in che modo usiamo l’aggettivo “bello” dobbiamo considerare (1) come si svolgono effettivamente le discussioni e le indagini di carattere estetico, e (2) se queste indagini siano in realtà indagini psicologiche “benché all’apparenza così differenti”. E sul primo tema Wittgenstein rilevò che in effetti l’aggettivo “bello” non ricorre quasi mai nelle discussioni di carattere estetico – dove ci accade d’essere più inclini a servirci dell’aggettivo “giusto”, come, per esempio, nella frase “Quella sistemazione non va bene, non sembra ancora pervenuta compiutamente al punto *giusto*”, oppure quando diciamo di un accompagnamento musicale proposto alle parole d’una canzone: “Non è l’accompagnamento che ci vuole, non è la musica *giusta*”. E sul secondo tema sottolineò che se noi diciamo per esempio di un basso in un’opera: “È troppo greve ed enfatico; commuove troppo”, non vogliamo dire: “Se commuovesse di meno, mi risulterebbe più gradevole” – ma vogliamo dire, al contrario, che una maggiore moderazione tonale è, nel caso, “un fine in sé”, non già un mezzo per qualche altro fine. Così, quando discutiamo se un basso “va bene” o no, la nostra discussione verte tanto poco su questioni psicologiche quanto una discussione di fisica: quello che stiamo cercando di fare è di portare il basso “più vicino a un ideale”, anche se non abbiamo dinanzi un ideale da copiare; per illustrare quel che vorremmo possiamo riferirci a un altro tono e definirlo, allora, come il tono “perfettamente giusto”. Wittgenstein sosteneva che nelle indagini di carattere estetico “la sola cosa a cui non siamo proprio interessati in alcun modo è il campo delle connessioni causali, mentre esso costituisce l’unico tema di cui ci si interessi in psicologia”. Porre la domanda: “Perché questo è bello?” non significa ricercare una spiegazione causale; infatti, il dare, per esempio, una spiegazione causale all’interrogativo “Perché il profumo di una rosa è piacevole?” non rimuoverebbe affatto il nostro “imbarazzo estetico”.

In particolare, contro la concezione secondo cui l’aggettivo “bello” equivale a “gradevole”, Wittgenstein rilevò che può accadere che ci rifiutiamo di recarci ad assistere alla rappresentazione teatrale di un determinato lavoro

perché “non ce ne sentiamo all’altezza” – nel quale caso, evidentemente, giudichiamo “bello” quello spettacolo, ma per noi piuttosto “sggradevole” che “gradevole”. Così, può accadervi di giudicare un pezzo di musica, che di fatto gradiamo di più, “ben poca cosa” in confronto di un altro pezzo che, per qualche motivo, ci risulta meno piacevole od ostico. E, ancora, il fatto che andiamo a vedere e ad ammirare il *Re Lear* non dimostra certo che si tratti di un’esperienza “gradevole”; comunque, anche se fosse un’esperienza gradevole, questa circostanza “sarebbe la cosa di minor conto, l’ultima cosa da dire sul *Re Lear*”. Secondo Wittgenstein, un giudizio del genere di “Quel basso è troppo enfatico e commovente” non è affatto un’asserzione che si riferisca alla nostra psicologia di esseri umani, bensì qualcosa di simile a un giudizio matematico; e, analogamente, se dico di una faccia che sto disegnando: “No, non va: questa faccia sorride troppo”, questo mio giudizio non significa certo che la faccia in questione non sia ancora abbastanza gradevole o simpatica, bensì ch’essa deve essere portata ad aderire meglio a qualche “ideale” che ho in mente – e portare il viso che sto disegnando ad aderire meglio all’ “ideale” vagheggiato è un’impresa che assomiglia alla “soluzione di un problema matematico”. Parimenti, aggiunse, quando un pittore cerca di portare all’*optimum* l’ideazione ed esecuzione di un suo quadro, non si impegna certo in una serie di esperimenti psicologici su se stesso per stabilire che cosa gli risulti più “gradevole” – così, dire di una porta che “è scentrata” significa dire che è malfatta e definire il suo difetto, *non* parlare dell’impressione che ci dà. Il vero interrogativo in estetica, diceva Wittgenstein, non è: “Vi piace questo o no?”, bensì: “*Perché* vi piace?”.

Ciò che l’estetica cerca di fare, egli disse, è dare *ragioni*: per esempio, il *perché* della scelta di questa data parola anziché di quell’altra in un determinato verso di una poesia, o il motivo per cui si ha questa data frase musicale piuttosto di quella in un determinato momento di una composizione. La *ragione* di *Brahms*, per respingere il suggerimento di Joachim³⁶ che la sua *Quarta sinfonia* dovesse aprirsi con due accordi, non era il fatto che questa soluzione non avrebbe provocato nel pubblico il sentimento che lui voleva provocare, ma qualcosa di più simile a quello che Brahms avrebbe potuto esprimere dicendo: “Questo non è quello che intendevo”. Secondo Wittgenstein, le *ragioni* che le analisi estetiche rivelano “hanno la natura di descrizioni e delucidazioni ulteriori”: per esempio, potrete cercare di far vedere a qualcuno a che cosa mirasse Brahms nel suo lavoro di composi-

36 * Joseph Joachim (1831-1907), violinista e compositore tedesco, fondatore di una scuola violinistica di grandissima importanza, fu amico intelligente e devoto di Brahms. [Era imparentato con la famiglia Wittgenstein].

tore mostrandogli una quantità di suoi pezzi, oppure paragonando Brahms a qualche compositore a lui contemporaneo. Tutto ciò che l'estetica fa è "richiamare l'attenzione su di una data cosa", "mettere le cose a fianco a fianco". Wittgenstein aggiunse che, se dando "ragioni" di questo genere, voi fate sì che il vostro interlocutore riesca a "vedere quel che voi vedete", allora, anche se ciò "non vale a smuovere la sua precedente posizione", la discussione si deve considerare giunta "al termine"; e infine che lui, Wittgenstein, aveva "sempre avuta radicata nella mente l'idea che le discussioni di argomento estetico fossero simili alle discussioni che si svolgono in tribunale", dove le parti cercano di "chiarire le circostanze" del fatto su cui verte il processo, sperando che alla fine i loro discorsi "convincano il giudice". E concluse dicendo che di questo stesso tipo sono le "ragioni" che vengono messe in campo non solo nelle questioni morali, ma anche in filosofia.

Riguardo al *Ramo d'oro* di Frazer i punti su cui sembrava soprattutto desideroso di insistere erano, credo, i tre seguenti:

(1) Che è un errore supporre che ci sia *una sola* "ragione", nel senso di "motivo", che induca un popolo o un gruppo di persone a compiere una determinata azione – supporre, cioè, che ci sia "un motivo che è il motivo" di quella data azione. Come esempio di questo genere di errore, riferì il giudizio di Frazer che, parlando delle credenze magiche dei primitivi, ebbe ad affermare che i primitivi, quando trafiggono l'effigie d'una certa persona, credono con ciò di avere provocato del male alla persona in questione. Wittgenstein sosteneva che i primitivi non nutrono certo *sempre* questa "falsa credenza scientifica", benché la possano nutrire in alcuni casi: è ben possibile che essi abbiano ragioni di tutt'altro genere per trafiggere l'effigie di un loro nemico. Soggiungeva che tuttavia la tendenza a pensare che ci debba essere "un motivo *unico*" per le azioni degli uomini è "enormemente forte e diffusa", come è testimoniato – diceva – per esempio dalla quantità di teorie sul gioco che presentano ognuna *un'unica* risposta all'interrogativo "Perché i bambini giocano?". (2) Che è un errore supporre che *il* motivo di una data azione sia sempre quello di "ottenere qualcosa di utile". Come esempio di quest'errore diede l'assunzione di Frazer che "gli uomini a un certo stadio dello sviluppo della civiltà ritenessero utile uccidere una persona per ottenere un buon raccolto". (3) Che è un errore supporre che la ragione per la quale la descrizione della Festa di Beltane³⁷ "ci impressiona

37 * Festa popolare irlandese e scozzese di calendimaggio che saluta l'inizio dell'estate e che comprende un complesso di riti tradizionali per impetrare la fertilità [Vedi Frazer, *Il Ramo d'oro*, cit., II, pp. 955-957.]

tanto” sia il fatto che essa “ha avuto origine da una festa in cui si bruciava veramente una vittima umana”. Wittgenstein accusava Frazer per aver fatto quest’asserzione; e obiettava che la nostra perplessità riguardo al motivo per cui questa festa popolare ci impressiona tanto non diminuisce affatto se noi stabiliamo le origini o le *cause* della festa, bensì se noi troviamo altri casi consimili di feste popolari: è trovare questi altri esempi che ci può far sembrare “naturale” la Festa di Beltane, mentre lo scoprire le sue lontane origini e cause non ci può aiutare in nessun modo. Su questo tema concluse rilevando che l’interrogativo “Perché questo ci impressiona tanto?” è simile alle domande di carattere estetico già citate: “Perché questo è bello?”, o “Perché questo basso non va bene?”.

A queste considerazioni su Frazer, Wittgenstein aggiunse un’osservazione dedicata alla teoria delle “espressioni delle emozioni” di Darwin,³⁸ sostenendo che questi era caduto in un errore analogo a quello di Frazer, per esempio quando aveva pensato che “il fatto che i nostri antenati quando erano arrabbiati sentivano il bisogno di mordere” costituisse spiegazione sufficiente del motivo per cui noi, uomini di oggi, quando siamo arrabbiati, mostriamo i denti. Concluse questi cenni su Darwin con un’osservazione di carattere generale: ciò che si può a buon diritto considerare soddisfacente in Darwin non sono siffatte “ipotesi” particolari, bensì la sua capacità di “mettere in ordine i fatti in un unico sistema”, aiutandoci così a farcene una “visione sinottica”.

Per ciò che concerne Freud, Wittgenstein dedicò la gran parte di due lezioni alla discussione dell’analisi freudiana della natura del “motto di spirito” (*Witz*),³⁹ che Wittgenstein giudicava una “ricerca di argomento estetico”. Diceva che il libro di Freud su questo argomento era un ottimo testo per la ricerca di errori filosofici, e che questo, anzi, valeva per tutti i suoi scritti in generale, perché ci sono molti casi in cui leggendolo ci si può domandare fin dove ciò che scrive costituisca una “ipotesi” e fin dove sia soltanto una felice rappresentazione di un fatto – un punto questo sul quale Freud, secondo Wittgenstein, è per parte sua sempre tutt’altro che chiaro. Wittgenstein affermava, per esempio, che Freud incoraggiava la

38 [C. Darwin, *L’espressione delle emozioni*, tr.it. di F. Bianchi Bandinelli e I. Blum, Bollati Boringhieri, Torino 1999; edizione originale *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, John Murray, London 1872.]

39 [S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l’inconscio*, tr.it. di S. Daniele e E. Sagittario in Id., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, V, pp. 1-211; edizione originale *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Deuticke, Lipsia e Vienna 1905, ora in Id., *Gesammelte Werke*, Imago, London 1940-1952, VI, pp. 1-285.]

confusione fra il venire a conoscere la *causa* del riso e il venire a conoscere la *ragione* per cui si ride, perché le sue asserzioni suonano come se fossero leggi scientifiche, mentre in realtà costituiscono soltanto una “meravigliosa rappresentazione”. Wittgenstein espresse quest’ultimo concetto anche in un’altra forma, dicendo che il discorso di Freud “è fatto tutto di eccellenti similitudini, come per esempio il paragonare un sogno a un rebus”.⁴⁰ (Aveva detto in precedenza che tutta l’estetica ha a che fare con l’ “offrire una buona similitudine”). Aggiunse che questa confusione fra le nozioni di *causa* e di *ragione* aveva messo i discepoli di Freud in una situazione di “irrimediabile *impasse*”: che Freud in realtà non forniva alcun metodo di analisi dei sogni che fosse analogo alle regole che consentono di stabilire, per esempio, quali sono le cause di un mal di pancia; che era un uomo geniale, e che perciò con la sua psicoanalisi qualche volta poteva davvero scoprire la *ragione* di un certo sogno, ma che ciò che maggiormente colpisce nei suoi scritti è “l’enorme ampiezza del campo di fatti psichici che riesce a comprendere in un unico sistema”.

Riguardo a ciò che Freud dice sui motti di spirito Wittgenstein affermò innanzi tutto che Freud fa i due errori (1) di ritenere che ci sia qualcosa di comune a tutti i motti di spirito, e (2) di ritenere che questo preteso carattere comune sia il significato del “motto di spirito” in generale. Sosteneva che non è vero, come invece Freud pensava, che *tutti* i “motti di spirito” ci consentano di fare di nascosto ciò che non sarebbe lecito o conveniente fare apertamente, ma che il termine “motto di spirito”, a somiglianza della parola “proposizione”, “presenta uno spettro di diversi significati”. Ma credo che il punto su cui Wittgenstein era soprattutto ansioso di insistere era forse che la psicoanalisi non ci mette in grado di scoprire la causa, bensì soltanto la *ragione* dei fenomeni psichici, per esempio del riso. E a sostegno di questo giudizio affermò che una psicoanalisi può avere successo solo se il paziente concorda con la spiegazione offerta dall’analista. Wittgenstein rilevava come non ci sia niente di analogo a questa circostanza in fisica; e insisteva che ciò su cui un paziente può concordare non può essere un’*ipotesi* riguardo alla *causa*, per esempio, del suo riso, ma solo che la *ragione* per cui rideva era quel determinato motivo. Spiegava, inoltre, che il paziente, anche se concorda con l’analista nel riconoscere un determinato motivo come la ragione della sua passata risata, non pensava a questo motivo nel momento

40 [S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, tr.it. di E. Fachinelli e H. Trettl Fachinelli, in Id., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, III, pp. 257-258; edizione originale *Die Traumdeutung*, Deuticke, Lipsia e Vienna 1900, ora in Id., *Gesammelte Werke*, Imago, London 1940-1952, II-III.]

in cui rideva, e che dire che ci pensava “nel subcosciente” “non ci dice nulla su ciò che realmente è accaduto nel momento in cui rideva”.

(F) In (I) Wittgenstein, con mia sorpresa, si diffuse alquanto in una discussione su ciò che usualmente si chiamerebbe un problema intorno ai colori – e precisamente il problema di stabilire come si distinguano i quattro colori “saturi” o puri giallo, rosso, blu e verde, che lui chiamava “primari”, da quegli altri colori “saturi” che non sono “primari”. Per affrontare la questione tracciò un cerchio sulla lavagna per rappresentare il modo di combinarsi dei colori saturi, dividendo poi questo cerchio con due diametri, uno verticale e l’altro orizzontale: il primo congiungeva il “giallo”, che era scritto in alto nel cerchio, col “blu” in basso, e il secondo congiungeva il “verde” a sinistra col “rosso” a destra. A quanto pareva, Wittgenstein sosteneva, riguardo a questi quattro colori, che essi si distinguono dagli altri colori saturi nelle due guise seguenti: (1) che il senso in cui un qualsiasi rosso purpureo è situato “fra” il rosso puro e il blu puro, e il senso in cui un qualsiasi arancione è situato “fra” il giallo puro e il rosso puro è diversissimo dal senso di “fra” in cui si dice che il rosso puro è situato “fra” un arancione e un rosso purpureo – una differenza questa ch’egli esprime anche col dire che mentre l’arancione si può propriamente definire una “mistura” di giallo e di rosso, il rosso non si può definire in alcun modo una “mistura” di arancione e purpureo; e (2) che mentre si può dire correttamente che il rosso puro è “a mezza strada” fra il giallo puro e il blu puro, non c’è nessun colore che si trovi a “mezza strada” fra il rosso e il blu, o a “mezza strada” fra il giallo e il rosso, eccetera. Aggiungeva che, per questi motivi, per rappresentare le relazioni che intercorrono fra i colori saturi, era meglio far ricorso a un quadrato, collocando i quattro colori “primari” ai quattro angoli, anziché a un cerchio.

Mi sono limitato a dire che Wittgenstein *sembrava* fare queste affermazioni, perché egli sottolineò sin dal principio della discussione che “primario” non è un aggettivo di “colore” nello stesso senso in cui “nero” può essere l’aggettivo appropriato per “abito”, ma che la distinzione fra “primario” e “non primario” è una distinzione “logica” – un’espressione che successivamente spiegò dicendo che, proprio come i suoni non si distinguono dai colori per il fatto che c’è qualcosa di vero degli uni che non è vero degli altri, così il rosso, il blu, il verde e il giallo non si distinguono dagli altri colori saturi per il fatto che ci sia alcunché di vero dei primi che non è vero dei secondi. Insistè innanzi tutto sul fatto che gli enunciati “Il blu non è primario” e “Il violetto è primario” sono entrambi dei “nonsensi”. E io credo che da ciò senza dubbio deducesse che anche i loro contraddittori, cioè gli enun-

ciati “Il blu è primario” e “Il violetto non è primario”, fossero al loro volta insensati, ancorché ci sia un senso in cui gli ultimi due enunciati sono veri, e i primi due falsi. In altri termini, credo che Wittgenstein certamente ritenesse che “Il blu è primario” costituisca una “proposizione necessaria” – cioè tale che noi non possiamo immaginare che essa non sia vera – che perciò, come lui affermava (p. 73), debba essere “senza senso”. Da ciò sembrerebbe derivare che se, come pare, Wittgenstein realmente parlava dei *colori*, rosso, blu, verde e giallo, allora tutto quel che diceva su di essi era un “nonsenso”. In base a ciò che Wittgenstein ebbe a dire altrove, si dovrebbe pensare che il suo discorso fosse sensato solo a patto che vertesse in realtà non sui colori, bensì su certe parole impiegate per esprimerli. E infatti, Wittgenstein aggiunse coerentemente che “Il rosso è primario” non è altro che una proposizione che verte sull’uso della parola “rosso”. Ma come ho già detto (p. 98) non può essere che egli abbia seriamente sostenuto ciò. Comunque, a questo punto ci imbattiamo nello stesso problema che ho discusso a lungo nella seconda parte di questo articolo; e qui non ho niente da aggiungere, a eccezione di una citazione che avrei dovuto collocare in quel contesto: Wittgenstein a un certo momento della sua seconda serie di lezioni se ne uscì in questa affermazione testuale: “Ciò che corrisponde a una necessità nel mondo deve essere quello che nel linguaggio appare come una regola arbitraria”. Io non credo che egli sia riuscito a gettare piena luce riguardo al tipo di relazione che desiderava stabilire fra quelle che chiamava “regole di grammatica”, da una parte, e “proposizioni necessarie” dall’altra.

(G) Wittgenstein si occupò assai diffusamente, in due luoghi di (III), di problemi concernenti il tempo.

La prima discussione era collegata alla sua concezione secondo cui “gli elementi di disturbo e di confusione nel nostro pensiero” che era impegnato a rimuovere sorgono dal fatto che crediamo che gli enunciati che usiamo senza alcuno scopo suonino come se “dovessero avere senso”, mentre in realtà ne sono assolutamente privi. E a questo proposito insisté soprattutto su un esempio: dato che si usa parlare del “fluire” del tempo, così come del “fluire” di un fiume, viene spontanea la tentazione di pensare che il tempo fluisca in una certa “direzione”, proprio come fa un fiume, e che perciò abbia senso immaginare che il tempo potrebbe fluire nella direzione opposta, proprio come ha certamente senso immaginare che potrebbe accadere per un fiume. E a un certo punto della sua discussione Wittgenstein disse che effettivamente alcuni filosofi sono caduti nella trappola di credere che il tempo abbia una “direzione” che si può immaginare rovesciata. Più avanti stabilì una distinzione, il cui significato non mi è affatto chiaro, fra

quello che chiamava “tempo-memoria” (*memory-time*) e quello che chiamava “tempo-informazione” (“*information-time*”), dicendo che nel primo c’è solo la nozione di precedente e successivo, non di passato e futuro, e che ha senso dire di ricordare quello che nel “tempo-informazione” è futuro. Questa distinzione sembrava connessa con un’altra distinzione che aveva stabilito poco prima, quando aveva detto che, se immaginiamo un fiume con dei tronchi che scorrono in esso intervallati da eguali distanze spaziali fra di loro, allora l’intervallo fra il momento in cui c’è passato davanti, per esempio, il 120° tronco e il momento in cui c’è passato davanti il 130° potrebbe *sembrarci* eguale all’intervallo fra il momento in cui c’è passato davanti il 130° tronco e il momento in cui c’è passato davanti il 140°, anche se, *misurati da un orologio*, questi intervalli non risultassero affatto eguali. Wittgenstein passò poi a porsi i seguenti interrogativi: “Supponendo che tutti gli eventi fossero ormai giunti a un termine, quale sarebbe il criterio per decidere se in tal caso anche il tempo avrebbe termine, oppure continuerebbe?”; “Se non ci fosse stato nessun evento prima di cento anni fa, ci sarebbe stato tuttavia il tempo, o no?”. Wittgenstein sostenne che per sciogliere questi problemi dobbiamo soltanto fare attenzione al modo in cui usiamo il termine “tempo”; e rilevò, inoltre, che la gente si chiede, per esempio, se “il tempo sia stato creato oppure no”, benché la domanda “È stato creato il ‘prima’?” sia priva di un qualsiasi significato.

Ma in questa discussione Wittgenstein disse una quantità di cose che non riuscì a comprendere, ed è quindi molto facile che abbia ommesso proprio dei punti che egli avrebbe considerato della massima importanza.

Nella sua seconda discussione sul tema del tempo, si impegnò nel tentativo di dimostrare dove risiedesse l’errore di un giudizio espresso da Russell nel suo *Outline of Philosophy*: “Il ricordo, che occorre ora, non può in nessun modo provare che ciò che viene ricordato sia veramente accaduto in qualche altro tempo, perché il mondo avrebbe potuto benissimo cominciare a esistere cinque minuti fa, pieno di atti di rimembranza completamente ingannatori”⁴¹. Ma io non posso fare a meno di pensare che Wittgenstein, nella sua critica a questa asserzione russelliana, sia caduto in due grossi e decisivi errori di interpretazione. Per spiegare perché io la pensi in questo modo, dovrò, comunque, cominciare con l’espone quella che mi sembra la giusta interpretazione della posizione russelliana.

41 [B. Russell, *Sintesi filosofica*, tr.it. di A. Visalberghi e A. Visser’t Hooft, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 9; edizione originale *An Outline of Philosophy*, Allen and Unwin, London 1927.] Vale la pena di sottolineare che tale posizione è introdotta da Russell come argomento che «lo scettico» potrebbe far valere .

Si sarà notato che Russell si esprime come se gli “atti di rimembranza” potessero essere “completamente ingannatori”; e che non sembra aver osservato che in realtà usiamo il verbo “rimembrare” e i suoi derivati e sinonimi in un senso tale che, se un atto, pur assomigliando a un atto di rimembranza, risultasse completamente ingannatore, allora diremmo senz’altro ch’esso *non* era un atto di rimembranza. Per esempio, l’enunciato “Ricordo di aver fatto colazione stamattina” è usato in un senso tale che, se risulta che io stamattina non ho fatto colazione, ne *consegue logicamente* che io *non* ricordo di aver fatto colazione: vale a dire che dalla verità della proposizione “Ricordo di aver fatto colazione” *deriva logicamente* che io *ho fatto* colazione, di modo che parlare di “atti di rimembranza completamente ingannatori” è proferire una contraddizione in termini: se un atto è interamente ingannatore, allora non è un atto di rimembranza. È perciò evidente che Russell ha usato, nel passo citato, l’espressione “atti di rimembranza” in un senso differente da quello di qualunque uso corretto possibile; e che la tesi dovrebbe essere più adeguatamente espressa come la tesi che è *logicamente possibile* che non ricordiamo mai nulla. Dico “logicamente possibile”, perché quando scrive che “il mondo *avrebbe potuto* benissimo cominciare a esistere cinque minuti fa”, mi sembra pacifico che egli con quell’ “avrebbe potuto” volesse denotare una mera *possibilità logica*.

Ora, Wittgenstein, nella sua critica, rilevò, con ragione, che quando Russell scrive che “il mondo avrebbe potuto benissimo cominciare a esistere cinque minuti fa”, la sua scelta di “cinque minuti fa” per il tempo in cui il mondo avrebbe potuto “cominciare a esistere” è “arbitraria”: il punto di vista di Russell postula che sia altrettanto vero che il mondo avrebbe potuto “cominciare a esistere” due minuti fa o un minuto fa, oppure, come dice Wittgenstein, che avrebbe potuto cominciare a esistere *ora* – anzi Wittgenstein disse testualmente che Russell avrebbe *dovuto* dire: “Il mondo potrebbe benissimo essere stato creato *ora*”. E mi pare vero che la tesi russelliana implichi proprio questo. Ma poi Wittgenstein aggiunse che Russell, nel passo citato, “cadeva esattamente nella stessa fallacia dell’idealismo”. E questa osservazione di Wittgenstein è di sicuro completamente sbagliata! Perché, da quanto ho in precedenza citato (p. 116) appare manifesto che Wittgenstein intendeva per “fallacia dell’idealismo”, la tesi che potrebbe venire espressa all’incirca così: “È logicamente impossibile che ci sia qualcos’altro di reale al di fuori dell’esperienza attuale”; e appare altrettanto manifesto che il giudizio russelliano non implica affatto questa posizione. Mi sembra di poterne inferire, allora, che in questo caso Wittgenstein abbia confuso fra di loro le due proposizioni seguenti, che sono invece completamente diverse: (1) “È logicamente possibile che non esista null’altro

al di fuori dell'esperienza attuale" (che è ciò che la posizione russelliana effettivamente implica); e (2) "È logicamente *impossibile* che esista qualcos'altro al di fuori dell'esperienza attuale" (la quale non è implicata dalla posizione russelliana).

Ma mi sembra che Wittgenstein abbia fatto anche un altro grosso errore d'interpretazione riguardo al contenuto del giudizio russelliano in questione. Questo errore lo ritroviamo in una critica che sviluppò abbastanza a lungo. Iniziò domandandoci di prendere in considerazione il seguente interrogativo: "Qual è la verifica della proposizione 'Il mondo ha cominciato a esistere cinque minuti fa'?" – osservando che, se si ammette che non c'è nessun criterio per decidere sulla sua verità, allora quell'enunciato deve essere giudicato "inutile", ovvero, come poi si espresse, "privo di significato". E la sua critica alla posizione russelliana consisteva qui nel seguente rilievo testuale: "Russell si rifiuta di riconoscere come evidenza valida a comprovare la verità della proposizione 'Il mondo è cominciato da più di cinque minuti' ciò che tutti noi riconosciamo come prova valida, e rende così l'asserzione in questione priva di significato". Paragonava l'asserzione di Russell all'asserzione "C'è un coniglio tra A e B, ogni volta che nessuno guarda", la quale, diceva, "sembra avere senso, ma in realtà è priva di significato, perché non può essere confutata dall'esperienza". Ma, invero, Russell ammetterebbe di sicuro, e potrebbe ammettere in tutta coerenza, che certuni di quegli eventi che lui usa chiamare, scorrettamente, "atti di rimembranza" costituiscono effettivamente una fortissima testimonianza in favore dell'assunzione che il mondo esista da più di cinque minuti: Russell non è impegnato a negare che tali eventi costituiscano un *forte* indizio in tal senso, ma soltanto che essi costituiscano una prova *assolutamente* conclusiva, cioè che essi "dimostrino" che il mondo esiste da più di cinque minuti. In altri termini, Russell si limita ad affermare che è *logicamente possibile* che il mondo prima di cinque minuti fa non esistesse. Mentre Wittgenstein mi sembra aver trascurato la differenza che sussiste fra il negare che noi abbiamo *qualche* evidenza (il che Russell *non* fa) e il negare che noi abbiamo un'evidenza *assolutamente conclusiva* (che è, io credo, la posizione effettivamente sostenuta da Russell).

Ma più tardi, a quanto mi sembra, Wittgenstein avanzò un argomento di tutt'altro genere, il quale, se il suo senso è proprio quello che appare, e se è vero, verrebbe realmente a costituire una valida confutazione dell'asserzione di Russell. Introdusse nuovamente il termine "tempo-memoria", dicendo che un certo ordine di eventi potrebbe essere definito così; e proseguì affermando che tutti questi eventi del "tempo-memoria" "si avvicinano a un punto tale che non ha senso dire: 'B accadeva dopo il momento presente nel tempo-me-

moria'"; che "ora" "sarebbe un punto in una serie"; e che, quando diciamo: "L'orologio fa risuonare i suoi rintocchi ora", "ora" significa "il presente del nostro tempo-memoria", e non può significare, per esempio, "alle 6.07", perché la proposizione "*Ora* sono le 6.07" ha senso. Credo che tutto ciò valga a suggerire che la concezione di Wittgenstein fosse che "ora", nel senso in cui comunemente impieghiamo la parola, e nel senso in cui senza dubbio anche Russell la usava, ha un significato tale che parte di ciò che diciamo quando asseriamo che un evento sta succedendo "ora" è che questo evento è stato preceduto da altri eventi di cui ci ricordiamo; e allora, se questo è vero, ne seguirà certamente che Russell sbagliava nel sostenere che sia logicamente possibile che non sia successo nulla prima d'*ora*.

(H) Rimasi alquanto sorpreso da certe affermazioni che Wittgenstein fece a proposito della differenza fra la "filosofia" nel senso in cui la sua attività di ricerca si poteva definire "filosofia" (lui la chiamava "filosofia moderna") e la "filosofia" nel senso tradizionale del termine. Wittgenstein diceva che quello che faceva era "una nuova disciplina", e non semplicemente un momento di una "evoluzione continua"; che ora c'era nella filosofia un "salto" nell' "evoluzione del pensiero umano", paragonabile a quello verificatosi quando Galileo e i suoi contemporanei fondarono la dinamica; che era stato scoperto un "nuovo metodo", proprio come era successo quando la "chimica era nata dalle spoglie dell'alchimia"; e che ora diventava possibile, per la prima volta, che ci fossero filosofi "abili" (*skilful*), benché, naturalmente, ci fossero stati in passato dei "grandi" filosofi.

Continuò dicendo che, sebbene la filosofia si fosse ora "ridotta a una questione di abilità", tuttavia quest'abilità, come altre abilità, è molto difficile da acquisire. E una difficoltà risiedeva, a suo avviso, nel fatto che la nuova filosofia richiedeva un "tipo di pensiero" insolito, che non siamo abituati ad adottare, e per il quale non abbiamo nessun allenamento – un modo di pensare, cioè, molto diverso da quello richiesto nelle scienze. E Wittgenstein aggiungeva che l'abilità necessaria a praticare la nuova filosofia non poteva acquistarsi mediante il semplice ascolto di lezioni e conferenze, ma che ciò che era essenziale era la discussione. Riguardo al suo stesso lavoro di ricerca disse che l'importante non era se i suoi risultati fossero veri o no, ma che "fosse stato scoperto un nuovo metodo".

In risposta alla domanda sul perché questa "nuova disciplina" dovesse chiamarsi "filosofia", Wittgenstein disse in (III) che, sebbene quello che faceva lui fosse certamente diverso da quello che avevano fatto, per esempio, Platone o Berkeley, tuttavia si poteva avere l'impressione che il suo tipo di ricerca "prendesse il posto di" ciò che avevano fatto Platone o Berkeley

– si poteva essere inclini, cioè, a riconoscere nel nuovo tipo di indagine la risposta a un bisogno realmente sentito anche prima, e a identificare così la nuova attività col genere di lavoro dei filosofi tradizionali, benché essa ne fosse tanto lontana – o proprio nello stesso modo in cui (come ho detto a p. 108) una persona che fosse stata impegnata nel tentativo di fare la trisezione dell'angolo con riga e compasso, avuta poi dimostrazione della sua impossibilità, avrebbe potuto essere incline ad affermare che questa cosa impossibile era proprio la cosa che aveva tentato di fare, benché ciò che aveva tentato di fare fosse in realtà differente. Ma in (II) Wittgenstein aveva anche asserito che la “nuova disciplina” assomigliava veramente a quella che era stata chiamata “filosofia” nella tradizione sotto i tre rispetti che (1) verteva su questioni di carattere assai generale, (2) era fondamentale sia per la vita ordinaria che per le scienze, e (3) era indipendente da qualsiasi risultato speciale delle scienze; e che, dunque, non era un mero “arbitrio” applicare a questa attività la parola “filosofia”.

Non tentò mai di dirci espressamente che cosa esattamente fosse il “nuovo metodo” che era stato scoperto. Ma ci diede qualche cenno sulla sua natura. In (II) disse che la “nuova filosofia” (“*new subject*”) consisteva in “qualcosa di simile al mettere in ordine le nostre nozioni riguardo a ciò che si può dire intorno al mondo”; e paragonò quest'attività a quella del mettere ordine in una stanza, in cui si devono spostare parecchie volte i medesimi oggetti prima di ottenere che la stanza sia davvero rassettata. Aggiunse che noi siamo “in una situazione di confusione riguardo a cose” su cui dobbiamo cercare di venire in chiaro; che dobbiamo seguire un certo istinto che ci spinge a porci certe domande, anche se non ne comprendiamo neppure il significato; che il fatto che ci poniamo questi interrogativi è originato da “un vago senso di malessere intellettuale”, simile a quello che spinge i bambini a domandare “Perché?”; e che questo malessere può essere curato solamente “o col mostrare che una data domanda non è consentita, oppure col risponderle”. Diceva anche che lui non stava tentando di insegnarci dei fatti nuovi; ma che ci veniva raccontando le cose più “banali” – “cose che noi tutti conosciamo già”; ma che la difficoltà stava nel pervenire a una “sinossi” di queste banalità, e che il nostro “disagio intellettuale” può essere rimosso soltanto da una sinossi di *molte* banalità, perché “se ne lasciamo fuori qualcuna, avremo ancora la sensazione che ci sia qualcosa di sbagliato”. A questo proposito aggiunse anche che è fuorviante dire che quello di cui abbiamo bisogno è una “analisi”, dato che nella scienza “analizzare” l'acqua significa scoprire qualche fatto nuovo sull'acqua, per esempio che è composta di ossigeno e idrogeno, mentre in filosofia “noi conosciamo in partenza tutti i fatti che abbiamo bisogno di conoscere”. Immagino che

fosse rispetto a questo bisogno di una “sinossi” delle banalità che egli pensasse che la filosofia fosse simile all’etica e all’estetica (p. 120).

Dovrei forse ripetere, giunto alla conclusione, quello che dicevo all’inizio di questo saggio (p. 62), e cioè che Wittgenstein riteneva che, sebbene la “nuova filosofia” debba dire molto sul linguaggio, tuttavia per essa è solamente necessario affrontare quei punti sul linguaggio che hanno condotto o potrebbero facilmente condurre, a determinati imbarazzi (*puzzles*) o errori filosofici. Io credo che Wittgenstein pensasse che certuni degli odierni filosofi si siano lasciati fuorviare mettendosi a trattare temi linguistici che non hanno un tale caratteristico rilievo, e la cui discussione perciò, a suo avviso, non fa affatto parte dell’attività propria di un filosofo.



