



MIMESIS

FILOSOFIE ANALITICHE / LINGUAGGIO

N. 3

Collana diretta da *Luigi Perissinotto*

COMITATO SCIENTIFICO

Jean-Pierre Cometti (Università della Provenza)

Pascal Engel (Università di Ginevra)

Pasquale Frascolla (Università della Basilicata)

Diego Marconi (Università di Torino)

Kevin Mulligan (Università di Ginevra)

Vicente Sanfélix Vidarte (Università di Valencia)

Joachim Schulte (Università di Zurigo)



UN FILOSOFO SENZA TRAMPOLI

Saggi sulla filosofia
di Ludwig Wittgenstein

a cura di
Luigi Perissinotto



MIMESIS

Filosofie analitiche / linguaggio

Volume pubblicato con un contributo del MIUR nell'ambito del PRIN 2007
(coordinatore nazionale: Mario Ruggenini).

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: Filosofie analitiche / linguaggio. N. 3
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

PREFAZIONE <i>di Luigi Perissinotto</i>	p. 9
L'INTERPRETAZIONE DELL'ONTOLOGIA DEL <i>TRACTATUS</i> : UN CRITERIO GENERALE DI VALUTAZIONE <i>di Pasquale Frascolla</i>	p. 11
IL SENSO DEGLI ENUNCIATI. LA NEFASTA INFLUENZA DEL <i>TRACTATUS</i> SULLA FILOSOFIA DELLA LOGICA <i>di Carlo Penco</i>	p. 25
WITTGENSTEIN E IL TEOREMA DI GÖDEL: CONTRO IL MITO DELLA <i>PROSA</i> <i>di Matteo Plebani</i>	p. 39
LA TEORIA SCIENTIFICA IN WITTGENSTEIN E SCHLICK <i>di Giovanni Raimo</i>	p. 51
FILOSOFIA E MODALITÀ NELL'OPERA DI WITTGENSTEIN <i>di Aldo Giorgio Gargani</i>	p. 73
A REGOLA D'ARTE: GRAMMATICA DELL'ERRORE IN WITTGENSTEIN <i>di Cecilia Rofena</i>	p. 95
SUL DEFLAZIONISMO FILOSOFICO DI WITTGENSTEIN <i>di Giulia Pravato</i>	p. 121
LEZIONI WITTGENSTEINIANE: RIFLETTENDO SULLA <i>FOLK PSYCHOLOGY</i> <i>di Daniel D. Hutto</i>	p. 147

TRA PERCEZIONE E LINGUAGGIO: SINESTESIE IN WITTGENSTEIN <i>di Chiara Pastorini</i>	p. 179
NON VEDERE-COME WITTGENSTEIN. OSSERVAZIONI SULLE IMPLICAZIONI TEORICHE DELLE FIGURE AMBIGUE E REVERSIBILI <i>di Luca Taddio</i>	p. 203
WITTGENSTEIN E IL LINGUAGGIO DEL SOGNO <i>di Mattia Pontarollo</i>	p. 239
“LA FEDE COMINCIA CON LA FEDE”. WITTGENSTEIN SULLA CREDENZA RELIGIOSA <i>di Luigi Perissinotto</i>	p. 253
ETICA E LOGICA. WEININGER E WITTGENSTEIN <i>di Noemi Calabuig Cañestro e Vicente Sanfélix Vidarte</i>	p. 287
NOTA SUGLI AUTORI	p. 307

*Ad Aldo Giorgio Gargani
Maestro e amico*



LUIGI PERISSINOTTO

PREFAZIONE

È impossibile scrivere su se stessi in modo più vero di quanto non si sia veri. Questa è la differenza tra 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

Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*

Raccolgo in questo volume i lavori di diversi studiosi che hanno partecipato ai seminari di ricerca sulla filosofia di Wittgenstein da me organizzati negli ultimi anni presso il Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Come il lettore vedrà scorrendo l'indice o la nota sugli autori, alcuni di questi saggi si devono a filosofi e studiosi già assai affermati che costituiscono da tempo delle figure di rilievo nel panorama degli studi internazionali su Wittgenstein (Pasquale Frascolla, Aldo Giorgio Gargani, Daniel D. Hutto, Carlo Penco, Vicente Sanf elix Vidarte); altri si devono a ricercatori e studiosi delle generazioni pi  giovani (Noemi Calabuig Ca estros, Chiara Pastorini, Matteo Plebani, Mattia Pontarollo, Giulia Pravato, Giovanni Raimo, Cecilia Rofena, Luca Taddio), i quali hanno mostrato, nelle loro ricerche e nei loro lavori, di sapersi confrontare senza timidezza e con piglio critico con un pensiero tanto stimolante, ma anche cos  insidioso com'  il pensiero di Wittgenstein.

Due cose vorrei qui mettere soprattutto in rilievo: (a) l'intento o lo spirito dei seminari era filosofico, dunque n  meramente esegetico n  semplicemente celebrativo; i saggi qui raccolti recepiscono e rispettano interamente questa intenzione: la filosofia di Wittgenstein viene qui esaminata, interrogata, criticata, come si deve e non si pu  non fare con il pensiero di un filosofo che, da parte sua, dichiarava di non voler risparmiare a nessuno la fatica di pensare in proprio; (b) non vi sono state nella scelta dei saggi e dei loro autori preclusioni di scuola n  per quanto riguarda gli orientamenti esegetici n  per quanto concerne le tendenze filosofiche. Se alcuni saggi sono attribuibili a studiosi che si potrebbero chiamare, con l'ironia e tutte le virgolette del caso, "wittgensteiniani", altri provengono da studiosi pi  dichiaratamente analitici e altri ancora da studiosi di ascendenza fenome-

nologica. L'unico obiettivo a cui si è mirato è stato quello di individuare e analizzare i diversi lati e aspetti della filosofia di Wittgenstein (dalla logica alla religione; dalla filosofia della matematica all'etica) e di farlo tenendo sempre in vista, per un verso, le molteplici e complesse relazioni intrattenute da Wittgenstein con la filosofia e la cultura dei suoi tempi (da Schlick a Weininger; da Gödel a Freud) e, per un altro, senza mai dimenticare quello sfondo filosofico attuale o contemporaneo che rende assai complicato, ma che insieme fortemente motiva il confronto critico con la filosofia wittgensteiniana.

L'ordine dei saggi è, in parte, cronologico: dai due primi saggi (Frascolla e Penco) dedicati al *Tractatus logico-philosophicus* a quelli che riguardano il confronto con Schlick (Raimo) e Gödel (Plebani) sino a quelli che si riferiscono a temi filosofici e metafilosofici propri degli anni delle *Ricerche filosofiche* e, in parte, tematico: un gruppo di saggi ha direttamente per tema la concezione wittgensteiniana della filosofia e del suo metodo (Gargani, Pravato, Rofena); un altro riguarda questioni collegate alla filosofia della psicologia (Hutto, Pastorini, Pontarollo, Taddio); un terzo concerne temi e aspetti legati all'etica e alla religione (Calabuig/Sanfélix e Perissinotto).

Due ultime avvertenze: (a) i saggi sono stati consegnati nel marzo 2009 e vanno quindi considerati aggiornati a quella data; (b) i contributi non sono stati uniformati per quanto riguarda i criteri bibliografici ritenendo che il modo di citare sia parte integrante dello stile di ciascun autore.

Aldo Giorgio è morto poco tempo dopo avermi inviato il suo saggio nel quale riprendeva alcuni temi e riflessioni che aveva presentato nelle tre Lezioni veneziane che ci aveva tenuto, con l'intelligenza, la profondità e l'inventività che gli erano proprie, nel giugno 2008, e che aveva approfondito, come mi diceva nella lettera di accompagnamento, in una intensa estate londinese di studio. Al filosofo, al maestro e all'amico è dedicato questo libro.

PASQUALE FRASCOLLA

L'INTERPRETAZIONE DELL'ONTOLOGIA DEL *TRACTATUS*: UN CRITERIO GENERALE DI VALUTAZIONE¹

Per tutti coloro che non considerano il *Tractatus* una specie di esercizio filosofico in puro stile kierkegaardiano, straordinariamente ingegnoso ed estremamente ironico, quello dell'interpretazione della sua ontologia si profila, tra i numerosi problemi rimasti ancora aperti, come uno dei più resistenti ad ogni tentativo di soluzione. Come è noto, non è difficile estrarre dal *Tractatus* uno schema ontologico scheletrico, nel cui ambito risulti possibile fornire una caratterizzazione generale delle entità che svolgono il ruolo semantico di riferimenti dei nomi (gli oggetti) e delle entità che svolgono il ruolo semantico di sensi delle proposizioni elementari (gli stati di cose). Tuttavia, nessun serio interprete del *Tractatus* dovrebbe accontentarsi di quello scheletro ontologico: sono troppe, e troppo importanti, le affermazioni esplicite di Wittgenstein destinate a restare non spiegate, e disperatamente oscure, se l'interprete accetta di confinare la propria indagine entro i limiti di un'ontologia scheletrica. D'altro canto, un forte impulso verso l'accettazione di quei limiti ha origine da altri aspetti, altrettanto noti, della posizione di Wittgenstein: primo, il mero ma insormontabile fatto costituito dall'assenza, nel *Tractatus*, di un qualunque esempio di un oggetto o di uno stato di cose; secondo, la chiara e decisa affermazione di Wittgenstein secondo cui ricade, non sulla logica, ma sulla sua applicazione, il compito di scoprire le possibili forme delle proposizioni elementari; infine, la sua risposta quasi risentita ad una domanda postagli da Norman Malcolm molti anni più tardi, che "non spettava a lui, come logico, stabilire se questa o quest'altra cosa fosse stato un oggetto semplice o un oggetto complesso, trattandosi di una questione puramente empirica".²

In realtà, nessuno di questi tre aspetti comporta che il tentativo di dare polpa e sostanza allo schema ontologico, trasformando l'incolore scheletro in un'ontologia più ricca, e in particolare in una ben sviluppata e co-

1 Molti dei temi qui trattati sono ripresi in un testo per il volume *Wittgenstein: Mind, Meaning and Metaphilosophy*, Frascolla, Marconi, Voltolini eds., Palgrave 2010.

2 Malcolm (1958), trad. it. p. 118.

lorata ontologia fenomenistica, debba essere abbandonato.³ Qui darò per scontato che questa trasformazione possa essere effettivamente eseguita, e come possa esserlo, ed affronterò la questione da un diverso punto di vista: è possibile identificare, nella zona del *Tractatus* specificamente dedicata all'ontologia, un gruppo di tesi che, prese assieme e coerentemente armonizzate, permettano all'interprete di andare aldilà dello schema ontologico scheletrico? La mia risposta a questa domanda è positiva, e la strategia che intendo adottare per giustificare una simile risposta consiste nel formulare un requisito di adeguatezza materiale per l'interpretazione dell'ontologia del *Tractatus*, ossia una condizione che ogni interpretazione, che pretenda di essere considerata valida, deve soddisfare. Naturalmente, dire che un'interpretazione è valida non significa dire che essa sia l'interpretazione corretta (l'unica): chiedere questo sarebbe davvero chiedere troppo. E tuttavia, ogni interpretazione che si dimostrasse non valida in quanto incapace di soddisfare il requisito di adeguatezza materiale, dovrebbe essere scartata come sicuramente non corretta.

La condizione di adeguatezza stabilisce che, perché un'interpretazione dell'ontologia del *Tractatus* possa essere considerata valida, da essa debbano essere deducibili le 5 tesi seguenti:

- (a) lo status di sostanzialità accordato agli oggetti è compatibile con la possibilità che un oggetto non figuri in nessuno dei fatti in cui il mondo si divide (TLP 2.013);
- (b) gli oggetti sono incolore e, con una naturale generalizzazione, essi sono anche non spaziali e atemporali (TLP 2.0232);
- (c) spazio e tempo, in quanto forme degli oggetti, sono da considerarsi alla pari del colore, che è, appunto, un'altra forma degli oggetti;
- (d) il Principio dell'Identità degli Indiscernibili non vale per gli oggetti (TLP 2.0233, 2.02331, 5.5302);
- (e) il nesso che lega fra loro gli oggetti all'interno di uno stato di cose non è una vera e propria relazione (TLP 2.03 – 2.032).

Nel formulare le tesi (a) – (e), ho messo fra parentesi il riferimento alle sezioni del *Tractatus* che sono rilevanti per ciascuna di esse. C'è un duplice compito che mi pongo qui: mostrare che queste sezioni, eventualmente assieme ad alcune altre, forniscono un'evidenza conclusiva a sostegno dell'attribuzione di quelle tesi a Wittgenstein; chiarire, allo stesso tempo, il contenuto di quelle tesi nella cornice del *Tractatus* ed esplorare le ramificate implicazioni e le conseguenze di ampia portata che esse hanno sulla questione della natura degli oggetti, degli stati di cose e dei fatti.

3 Per una realizzazione di questo progetto cfr. Frascolla (2007), cap. 3.

Cominciamo dalla tesi (a), che costituisce il vero architrave dell'intero edificio. Il primo passo per arrivare a precisarne il contenuto consiste nel decifrare la metafora dello spazio logico. Di fatto, nella sezione 2.013, Wittgenstein parla dello "spazio di possibili stati di cose" in cui ciascuna cosa (oggetto) è collocata, e afferma che "questo spazio posso pensarlo vuoto", benché non possa "pensare la cosa senza lo spazio". Si può ragionevolmente assumere che lo spazio logico sia la totalità dei luoghi logici, ma subito, e inevitabilmente, si pone l'ulteriore questione: che cos'è un luogo logico? Secondo Wittgenstein, ogni proposizione significativa determina un luogo logico (TLP 3.4), e quest'affermazione va intesa così: è lo stato di cose raffigurato da una proposizione elementare ad essere metaforicamente descrivibile come un luogo logico. Proprio come lo spazio fisico è formato dai luoghi fisici, lo spazio logico è formato dai luoghi logici, questi ultimi essendo gli stati di cose, le possibili combinazioni di oggetti. La metafora può essere agevolmente estesa accostando il sussistere di uno stato di cose all'essere riempito di materia di un luogo dello spazio fisico, un'estensione che getta una vivida luce sulla reale portata della stessa metafora: il sussistere di uno stato di cose può essere descritto metaforicamente come l'essere riempito di un luogo logico, nel senso che, ogni volta che uno stato di cose sussiste, si può parlare di un fatto che riempie un luogo logico. Fuor di metafora, ciò significa che uno stato di cose si identifica proprio con la possibilità di un corrispondente fatto: "Luogo geometrico e luogo logico concordano nell'essere ambedue la possibilità di un'esistenza" (TLP 3.411). Adottando la metafora, si è autorizzati a dire che un certo luogo logico è riempito di materia, invece di dire, letteralmente, che un certo stato di cose sussiste, e che un certo luogo logico è vuoto, invece di dire, letteralmente, che un certo stato di cose non sussiste, non è un fatto.

La metafora funziona perfettamente, se si mira a caratterizzare tutte le configurazioni concepibili della realtà, tutti i mondi possibili, nell'unica accezione in cui la nozione leibniziana può essere adattata alla cornice teorica del *Tractatus*. Dato l'intero spazio logico, che è altrettanto fisso ed inalterabile degli oggetti, la realtà non è altro che l'attuale distribuzione della materia tra i luoghi logici, una distribuzione in cui alcuni di essi sono riempiti di materia mentre i restanti sono lasciati vuoti, ossia, fuor di metafora, la realtà è l'attuale configurazione del sussistere e del non-sussistere degli stati di cose. Qualunque altro mondo possibile, qualunque configurazione concepibile della realtà diversa dall'attuale, differisce da quest'ultima o perché alcuni (almeno uno) tra i luoghi logici che sono di fatto riempiti di materia sono vuoti in essa, o perché alcuni (almeno uno) tra i luoghi logici che sono di fatto vuoti sono riempiti di materia in essa, o per

entrambe le cose. Letteralmente, ciò significa che una qualunque configurazione concepibile della realtà diversa dall'attuale differisce da quest'ultima o perché alcuni (almeno uno) tra gli stati di cose di fatto sussistenti non sussistono in essa, o perché alcuni (almeno uno) tra gli stati di cose di fatto non-sussistenti sussistono in essa, o per entrambe le cose.

Equipaggiati della comprensione della metafora dello spazio, volgiamoci alla sezione 2.013. Che cos'è lo spazio in cui ciascun oggetto è collocato? La risposta a questa domanda è diretta: abbiamo appena mostrato che parlare di uno spazio logico equivale a parlare di un insieme di luoghi logici e, quindi, in forza dell'interpretazione prima schizzata della metafora, a parlare di un insieme di stati di cose. Wittgenstein sostiene che ciascun oggetto deve essere concepito come collocato nello spazio costituito da tutti e soli gli stati di cose di cui esso è un costituente: poiché un oggetto non può essere pensato come un'entità isolata, ma solo in concatenazione con altri oggetti, cioè in stati di cose di cui è un costituente, e poiché tutte le sue possibilità di combinazione con altri oggetti in stati di cose sono date con l'oggetto stesso, sono inscritte nella sua natura, nessun oggetto può essere immaginato senza il suo spazio. Ma cosa vuol dire, allora, che si può immaginare vuoto lo spazio in cui un oggetto è collocato? Anche qui la risposta è diretta: abbiamo appena visto che un luogo logico vuoto è un luogo logico non riempito di materia, ossia, letteralmente, uno stato di cose non-sussistente; con una naturale estensione della metafora, uno spazio può essere detto vuoto se tutti i luoghi logici che lo costituiscono sono vuoti. Di conseguenza, immaginare vuoto lo spazio in cui un oggetto è collocato vuol dire immaginare che nessuno degli stati di cose, che sono i luoghi che formano quello spazio, sussiste. In conclusione, Wittgenstein asserisce che nulla può impedirci d'immaginare che nessuno, tra gli stati di cose di cui un oggetto arbitrario **o** è un costituente, sussista, o, in altre parole, che nulla può impedirci d'immaginare che **o** non occorra in nessuno dei fatti in cui il mondo si divide. Mettendo da parte l'immaginazione (con le sue ingannevoli connotazioni psicologiche), il punto può essere riformulato più chiaramente così: tra i mondi possibili, cioè tra le possibili configurazioni del sussistere e del non-sussistere degli stati di cose, ce ne sono alcune in cui nessuno stato di cose contenente l'oggetto **o** come suo costituente sussiste, per ogni oggetto **o** (tutte quelle configurazioni che lasciano vuoto lo spazio in cui **o** è collocato).

La rilevanza teorica della precedente conclusione può essere apprezzata solo se ci si rende conto che essa, almeno all'apparenza, cozza clamorosamente con la ben nota tesi che "gli oggetti formano la sostanza del mondo" (TLP 2.021). Gli oggetti sono ciò che resta costante nella

variazione logica, sono cose così straordinarie che la loro esistenza non è messa a repentaglio da nessun possibile cambiamento nella configurazione del mondo, da nessun passaggio da una qualunque configurazione concepibile del sussistere e del non-sussistere degli stati di cose ad una qualunque altra: a ciò ammonta la loro mirabile proprietà di sostanzialità. Ma come può questo status conciliarsi con la circostanza, prima riconosciuta, che, per ogni arbitrario oggetto *o*, ci sono configurazioni della realtà in cui, per così dire, *o* scompare, nel senso che nessun fatto in quella configurazione, nessuno stato di cose che sussiste in quella configurazione, contiene l'oggetto *o* come suo costituente? (A questo proposito, non si dimentichi che gli oggetti non possono occorrere nel mondo come entità isolate). Di che stoffa devono essere fatti gli oggetti, se devono combinare in sé due proprietà, apparentemente così contraddittorie, come quella di non essere nemmeno sfiorati dalla variazione logica e quella di poter non occorrere in nessun fatto? A mio parere, per un'effettiva comprensione dell'ontologia del *Tractatus*, queste domande esigono una risposta e non possono in alcun modo essere liquidate come futili: *hic Rhodus, hic salta*.

Non tenterò di dare una risposta diretta alle domande sopra formulate, ma seguirò un'altra strada, spostando temporaneamente il fuoco dell'analisi sulle tesi (b) e (c) della precedente lista, per poi tornare sul problema lasciato provvisoriamente aperto. Nella sezione 2.0231, Wittgenstein afferma che le proprietà materiali del mondo sono prodotte soltanto dalla configurazione degli oggetti e sono rappresentate solo dalle proposizioni. Poiché le proposizioni elementari raffigurano stati di cose, in cui si combinano assieme più oggetti, si può tranquillamente dire che è il sussistere di uno stato di cose *o*, il che è lo stesso, l'esistenza di un complesso, che determina il fatto che il mondo goda di una corrispondente proprietà materiale. Ad esempio, il fatto che una certa area dello spazio (fisico o visivo non importa) sia rossa è una proprietà materiale del mondo (fisico o fenomenico), che è prodotta dalla realizzazione di una certa combinazione di oggetti, dall'esistenza di un complesso. D'altra parte, gli oggetti, nella misura in cui mancano di costituenti interni, non possono essere rossi *o*, generalizzando il punto a tutti i colori, non possono essere colorati. Un'importantissima, duplice conclusione sulla natura degli oggetti e degli stati di cose (complessi) può essere tratta dalle precedenti considerazioni: almeno alcune fra le entità classificate come oggetti, combinandosi con altri oggetti, producono entità complesse colorate, la cui esistenza contingente è affermata dalle pertinenti proposizioni elementari; allo stesso tempo, tutti gli oggetti sono incolore. I colori, naturalmente, possono pro-

durre entità colorate senza essere essi stessi colorati, e sono, quindi, buoni candidati al ruolo di oggetti.

Un punto perfettamente simile a quello valido per i colori vale, a mio parere, sia per i luoghi dello spazio che per i momenti del tempo. Si noti che in quel che segue non si presuppone nessuna distinzione tra spazio fisico e spazio visivo, né tra tempo fisico e tempo fenomenico. Il fatto che una data entità sia collocata in un certo luogo (in un certo momento del tempo) è una proprietà materiale del mondo (fisico o fenomenico), che deve essere ricondotta alla realizzazione di una determinata combinazione contingente di oggetti, all'esistenza contingente di un complesso. Lo stesso può dirsi della posizione nel tempo: il fatto che una data entità sia posizionata in un certo momento del tempo (in un certo luogo dello spazio) è una proprietà materiale del mondo (fisico o fenomenico) e, di nuovo, è la realizzazione di una determinata configurazione contingente di oggetti, l'esistenza contingente di un complesso, che produce quella proprietà. D'altra parte, gli oggetti, essendo semplici, non possono avere né una collocazione nello spazio, né una posizione nel tempo. La stessa duplice conclusione che era stata tratta prima in riferimento ai colori può essere tratta adesso in riferimento ai luoghi spaziali ed ai momenti temporali: almeno alcune fra le entità classificate come oggetti, combinandosi con altri oggetti, producono entità complesse spaziali, ma nessun oggetto occupa un luogo dello spazio; inoltre, almeno alcune fra le entità classificate come oggetti, combinandosi con altri oggetti, producono entità complesse temporali, ma tutti gli oggetti sono atemporali. Luoghi dello spazio e momenti del tempo, naturalmente, possono produrre entità complesse collocate nello spazio e nel tempo, senza essere essi stessi collocati nello spazio e nel tempo, e, quindi, sono alla pari dei colori (entità incolore che, combinandosi con altri oggetti, producono complessi colorati) buoni candidati per il ruolo di oggetti.

Prima di cominciare l'esame della tesi (c) della nostra lista, soffermiamoci a valutare più attentamente la portata delle precedenti conclusioni. Dal punto di vista metafisico, i complessi, la cui esistenza è asserita dalle proposizioni elementari, sono particolari, in ragione della loro collocazione nello spazio e/o della loro posizione nel tempo, che li rende entità irripetibili.⁴ Tuttavia, l'applicazione del modello atomistico imprime una peculiare torsione al modo in cui la natura di particolari, che è propria dei

4 L'alternativa "e/o" è giustificata dalla mia intenzione di lasciare impregiudicata la questione della natura fisica o fenomenica dei complessi: complessi temporali non-spaziali si possono rinvenire nel mondo fenomenico (complessi uditivi, ad esempio), non nell'universo fisico.

complessi, si realizza: abbiamo visto che dire, di un certo complesso, che è rosso, equivale a dire che il rosso è uno dei suoi costituenti; per la stessa ragione, dire che esso occupa il luogo I significa che quel luogo è un altro dei suoi costituenti, e dire che la sua posizione nel tempo è t significa che quel momento di tempo è ancora un altro dei suoi costituenti. Per quanto camuffato, il problema che abbiamo davanti non è altro che l'antico problema dell'individuazione. Per chiarire le cose, è utile immaginare la seguente situazione: supponiamo di avere a che fare con complessi fenomenici come macchie visive colorate di eguale grandezza; più specificamente, supponiamo che due macchie rotonde rosse occupino, nello stesso istante di tempo, due diversi luoghi del campo visivo. Se qualità fenomeniche come quella di essere rosso e quella di essere rotondo fossero gli unici semplici, cioè gli unici costituenti dei due complessi visivi, allora i due complessi avrebbero gli stessi costituenti e dovrebbero essere, perciò, numericamente, uno stesso complesso, il che è assurdo. Qui si presenta un'alternativa tra due opposte soluzioni del problema dell'individuazione: in base alla prima, si concede uno status ontologico a quelle entità momentanee che sono i meri particolari (*bare particulars*), intesi, ad esempio, come sezioni temporali di aree visive, e la distinzione tra le due macchie è così assicurata dalla differenza puramente numerica tra i meri particolari che sono inclusi nelle due macchie, e che sono i due diversi portatori delle proprietà di essere rosso e di essere rotondo; in base alla seconda, le qualità di essere in un certo luogo del campo visivo e di essere in un certo momento del tempo fenomenico sono introdotte nell'ontologia e sono trattate come ulteriori costituenti qualitativi dei complessi fenomenici. Di conseguenza, le due macchie rosse rotonde sarebbero particolari complessi, la cui individualità è garantita dalla differenza nei loro costituenti qualitativi spaziali.

Secondo un'influente tradizione esegetica, Wittgenstein, nel *Tractatus*, aveva scelto la prima alternativa: in conseguenza di quella scelta, gli stati di cose sarebbero stati da lui concepiti come composti di meri particolari e di proprietà o relazioni, cioè di meri particolari e di universali da essi istanziati. A mio avviso, invece, la sezione 2.0251 decide la questione in favore della seconda alternativa, quella secondo cui i particolari sono da concepirsi come combinazioni di qualità, includendo in queste ultime le collocazioni spaziali e le posizioni temporali.⁵ L'argomento-chiave a so-

5 Gustav Bergmann ed Erik Stenius, tra gli altri, hanno sottoscritto la prima delle due interpretazioni dell'ontologia del *Tractatus*, distinte nel testo (cfr. Bergmann (1964) e Stenius (1960)). Io sto ascrivendo a Wittgenstein una concezione dei particolari che è simile a quella avanzata da Russell molti anni più tardi, secondo la quale i particolari sono fasci di qualità coesistenti (cfr. Russell (1940)).

stegno della mia tesi poggia sull'interpretazione della nozione di forma di un oggetto. La forma di un oggetto può essere caratterizzata come il suo potenziale combinatorio, la sua capacità di combinarsi con altri oggetti in quelle strutture più ampie che sono gli stati di cose. Estensionalmente, la forma di un oggetto \mathbf{o} può essere identificata con l'insieme di tutte le $n-1$ -uple (per $n \geq 2$) di oggetti con cui esso può combinarsi in stati di cose; di conseguenza, due oggetti hanno la stessa forma se possono combinarsi con le stesse $n-1$ -uple (per $n \geq 2$) di altri oggetti, e differiscono nella forma altrimenti. Quando gli oggetti $\mathbf{o}_1, \mathbf{o}_2, \dots, \mathbf{o}_n$ hanno la stessa forma F , nel senso appena spiegato, si può dire, alternativamente, che la forma F è una categoria di oggetti che raccoglie sotto di sé gli oggetti $\mathbf{o}_1, \mathbf{o}_2, \dots, \mathbf{o}_n$ che godono delle stesse possibilità combinatorie. Annoverando il colore tra le forme degli oggetti, Wittgenstein sta semplicemente sostenendo che il rosso, il blu, il giallo ecc. sono oggetti che condividono le stesse possibilità combinatorie e che, proprio per questa ragione, sono classificati sotto la stessa categoria formale, quella di *colore*, appunto.

Quel che è realmente decisivo per i mie scopi è il fatto che anche lo spazio e il tempo sono annoverati tra le forme degli oggetti e, quindi, sono trattati alla pari della forma *colore*. Ragionando nello stesso modo di prima, siamo autorizzati ad affermare che i luoghi $\mathbf{l}_1, \mathbf{l}_2, \dots, \mathbf{l}_n$ sono tutti oggetti che hanno la stessa forma perché ciascuno di essi può combinarsi con le stesse $n-1$ -uple (per $n \geq 2$) di altri oggetti, e che la forma *spazio* non è altro che la categoria di oggetti che li raccoglie tutti assieme. Analogamente, possiamo concludere che i momenti $\mathbf{t}_1, \mathbf{t}_2, \dots, \mathbf{t}_n$ sono tutti oggetti che hanno la stessa forma perché ciascuno di essi può combinarsi con le stesse $n-1$ -uple (per $n \geq 2$) di altri oggetti, e che la forma *tempo* non è altro che la categoria di oggetti che li raccoglie tutti assieme. Un particolare è generato combinando tra loro più oggetti, uno per ciascuna di un certo numero di diverse categorie (forme): ad esempio, un complesso colorato è generato combinando tra loro un colore, un luogo ed un momento di tempo.

Da questa lettura della sezione 2.0251 seguono molte conseguenze importanti, e non solo sul piano ontologico. In primo luogo, i complessi (o stati di cose) del *Tractatus* non devono essere concepiti secondo il tradizionale modello dualistico di una sostanza che non è riducibile alla somma dei suoi attributi e che, allo stesso tempo, rende possibile l'individuazione (un mero particolare), da una parte, e degli attributi che ineriscono a quella sostanza, dall'altra. I complessi nascono dalla combinazione di qualità, e l'individuazione è assicurata dalla presenza di luoghi e momenti di tempo (a volte solo da questi ultimi) tra quelle qualità: non è certo per caso che sia proprio la concezione dei complessi come fasci di qualità a venir criticata

con decisione da Wittgenstein, in alcuni degli scritti della sua cosiddetta fase intermedia espressamente dedicati ad una discussione delle sue precedenti convinzioni ontologiche.⁶ La controparte, sul versante logico-linguistico, del rifiuto dello schema sostanza/attributo dovrebbe essere il rifiuto di ogni ruolo privilegiato dello schema soggetto/predicato nella determinazione della forma delle proposizioni elementari. Su questo tema tornerò più avanti, discutendo la tesi (e) della nostra lista.

Consideriamo ora un altro significativo aspetto della concezione dei particolari, o complessi, che sto attribuendo a Wittgenstein. Secondo l'interpretazione basata sul modello sostanza/attributo, in uno stato di cose uno o più particolari esemplificano un universale (proprietà o relazione). Una volta che venga adottata la concezione dei complessi come combinazioni di qualità, emerge una visione completamente nuova dell'esemplificazione: supponiamo che il colore c_1 , il luogo l_1 ed il momento t_1 siano i costituenti del complesso C ; allora, si può dire che C abbia le qualità c_1 , l_1 e t_1 , o che C sia un caso delle tre qualità. La relazione di *essere un caso di* può essere definita, in termini più formali, come la conversa della relazione di *essere un costituente di*: ad esempio, un complesso rosso è un caso del colore rosso perché il rosso è uno dei suoi costituenti, ed un complesso collocato a l_1 è un caso del luogo l_1 perché l_1 è uno dei suoi costituenti. I complessi, che sono particolari, entità irripetibili, esemplificano tutte le qualità da cui sono costituiti. Al contrario, le qualità sono entità ripetibili perché, per esempio, complessi spazio-temporalmente diversi possono avere la stessa qualità-di-colore come costituente, proprio come complessi di colore diverso possono avere la stessa qualità-di-luogo come costituente (e, in quel caso, diverse qualità-di-tempo, data l'incompatibilità dei colori). Ovviamente, le qualità sono universali, e quindi gli oggetti, che sono identificati con le qualità, sono essi stessi universali.

Abbiamo finalmente raggiunto una posizione che ci mette in grado di trovare la soluzione del problema incontrato in chiusura del commento alla tesi (a) della nostra lista, ossia del problema di come gli oggetti possano possedere due proprietà così contraddittorie, almeno in apparenza, come quella di non essere nemmeno sfiorati dalla variazione logica e quella di poter non occorrere in nessun fatto. È proprio la loro natura di universali che permette agli oggetti di essere dotati simultaneamente di queste due proprietà: nella cornice dell'atomismo delle qualità del *Tractatus*, dire che un oggetto/qualità non occorre in nessun fatto significa semplicemente che non ci sono com-

6 Si pensi, ad esempio, alla ben nota Appendice II al *Big Typescript* intitolata "Complesso e fatto" (cfr. Wittgenstein (2000), trad. it. pp. 729-739).

plici esistenti, stati di cose sussistenti, che siano casi di quell'oggetto/qualità. Una tale circostanza non mette a repentaglio "l'esistenza" dell'oggetto/qualità, nel senso che esso/a è un costituente di stati di cose che potrebbe essere esemplificato da uno o più fatti in diverse configurazioni del sussistere e del non-sussistere della totalità degli stati di cose. Tuttavia, c'è un ulteriore punto collegato a questo tema, che merita di essere brevemente approfondito. Si tratta del ruolo semantico degli oggetti come riferimenti dei nomi: poiché un nome non è suscettibile di una definizione verbale ed acquista il proprio significato per associazione diretta con il proprio riferimento, si è costretti a supporre che ogni oggetto sia stato esemplificato almeno una volta da qualche complesso esistente, o, in altre parole, che almeno uno stato di cose di cui **o** è un costituente sia stato sussistente, sia stato un fatto, per ogni oggetto **o**. È degno di nota che, nelle più tarde discussioni critiche di Wittgenstein sul ruolo semantico delle definizioni ostensive, i principali temi e problemi, benché formulati in un gergo filosofico molto diverso da quello del *Tractatus*, derivano proprio dalla circostanza che le entità a cui si opera il riferimento in quelle procedure definitorie (ad esempio, colori) ricorrono sempre come costituenti di complessi, e non in isolamento.

Dal riconoscimento della natura di universali propria degli oggetti, e del loro ruolo di costituenti dei complessi che li esemplificano, discendono due immediati corollari circa la validità o meno del Principio leibniziano dell'Identità degli Indiscernibili nel *Tractatus*: basandosi su di essi, si può dare una giustificazione della tesi (d) della nostra lista. Innanzitutto, va fatta una netta distinzione tra il caso delle entità semplici (oggetti/qualità) e il caso dei complessi. È facile dimostrare che il Principio leibniziano vale analiticamente per i complessi, o stati di cose: sappiamo che, per un complesso C, possedere la qualità Q significa che Q è un costituente di C; ora, due complessi indiscernibili C_1 e C_2 condividono tutte le loro qualità e, quindi, hanno gli stessi costituenti; ma due complessi con gli stessi costituenti sono in realtà uno stesso complesso, data la natura puramente estensionale dei complessi. Le cose cambiano radicalmente quando si passa agli oggetti. Dire che un oggetto **o** ha la proprietà materiale P significa che **o** è un costituente di un determinato stato di cose *sussistente*, o di un determinato complesso *esistente*. Ad esempio, se un complesso rosso esiste nel luogo **I** al momento **t**, si può dire che l'essere combinato con il luogo **I** e col momento **t** sia una proprietà materiale del rosso. Si noti che ciò non vuol dire che l'oggetto *rosso* è nel luogo **I** al momento **t**: essere combinato con **I** non significa essere in **I**, ed essere combinato con **t** non significa essere a **t**. Il rosso è un universale astratto e non ha né una collocazione nello spazio né una posizione nel tempo, mentre ciò che è collocato nel luogo **I**

al momento **t** è il complesso che è un caso del rosso, di **l** e di **t**, avendoli tutti e tre come propri costituenti. D'altra parte, le proprietà formali di un oggetto devono essere ricondotte alle sue possibilità di combinazione con altri oggetti in stati di cose, o complessi: ad esempio, è una delle proprietà formali del rosso che esso *possa* combinarsi con il luogo **l** e col momento **t** per generare un complesso rosso.

Chiaramente, oggetti indiscernibili sono oggetti che condividono tutte le loro proprietà formali e tutte le loro proprietà materiali. Il rifiuto, da parte di Wittgenstein, dell'applicabilità del Principio dell'Identità degli Indiscernibili agli oggetti equivale al riconoscimento della concepibilità della circostanza che due oggetti numericamente distinti condividano tutte le proprietà, sia quelle formali che quelle materiali. Che due diversi oggetti possano avere le stesse proprietà formali, segue dall'interazione della nostra caratterizzazione delle proprietà formali di un oggetto con la nostra definizione della forma di un oggetto. È evidente che due oggetti qualsiasi con la stessa forma, che cadono, cioè, sotto la stessa categoria formale, condividono tutte le proprietà formali. Due diversi colori, ad esempio, possono combinarsi esattamente con le stesse $n-1$ -uple ($n \geq 2$) di altre qualità per formare complessi colorati e, proprio perché possiedono lo stesso potenziale combinatorio, non possono essere distinti per mezzo delle loro sole proprietà formali. Ma nulla ci impedisce di immaginare che due oggetti con le stesse proprietà formali abbiano anche tutte le proprietà materiali in comune: due luoghi visivi, ad esempio, potrebbero essere combinati con lo stesso colore in ogni momento del tempo fenomenico.⁷ In conclusione, due oggetti, benché formalmente e materialmente indiscernibili, continuerebbero ad essere due, contrariamente a quanto affermato dal Principio leibniziano, sul quale è a sua volta basata la definizione di Russell della relazione di identità. Si osservi che la soluzione data da Wittgenstein al problema dell'individuazione è la chiave dell'intero argomento: le entità universali astratte – e gli oggetti, essendo qualità, sono tali – non hanno una collocazione spazio-temporale; quindi, non si può ricorrere ad essa per riconoscere una differenza nelle loro proprietà, tutte le volte che gli oggetti sono due.

Nell'accostarci all'ultima delle tesi della nostra lista (tesi (e)), è utile un rapido excursus filologico. Si tratta dello strano destino della parola italia-

7 Che, al contrario, due colori non possano essere immaginati come combinati con lo stesso luogo in ogni momento di tempo è un aspetto dell'incompatibilità dei colori; ciò dimostra, ancora una volta, che l'analisi non può fermarsi alle sfumature non-analizzate di colore, ma deve essere spinta un gradino più in profondità, fino a raggiungere le componenti interne dei colori. Si noti, inoltre, che la tesi sostenuta nel testo circa i luoghi del campo visivo non è pacificamente estendibile ai luoghi fisici.

na “relazione”, che è stata usata per tradurre almeno tre diverse espressioni che ricorrono nel testo tedesco originale del *Tractatus*, non senza pericolosi effetti, a mio avviso.⁸ L'esempio più clamoroso è costituito dalla coppia di sezioni 2.03 e 2.031, la seconda dovendo essere intesa, in accordo al metodo di numerazione adottato da Wittgenstein, come il primo commento alla prima. Nella 2.03 viene introdotta la celebre metafora degli anelli di una catena, per illustrare il modo in cui si devono pensare tra loro combinati gli oggetti in uno stato di cose, o complesso. Senza alcun dubbio, la stessa idea è di nuovo espressa nel primo commento alla 2.03, cioè, appunto, nella 2.031. La traduzione italiana, tuttavia, suona così: “Nello stato di cose gli oggetti sono *in una determinata relazione* l'uno con l'altro.”⁹ Ora, “sono in una determinata relazione l'uno con l'altro” traduce il testo tedesco “*verhalten sich . . . in bestimmter Art und Weise zueinander*”, ma l'uso del sostantivo italiano “relazione” minaccia di capovolgere l'autentico significato della metafora della catena, che è questo: nessuna relazione vera e propria connette tra loro gli oggetti in uno stato di cose. La stessa parola “relazione” è talvolta usata per tradurre anche la parola tedesca “*Beziehung*”, che ricorre in molti passaggi del *Tractatus* in cui si parla della connessione tra linguaggio e realtà, e, cosa più importante ai nostri scopi, essa è ovviamente usata per tradurre anche la parola tedesca “*Relation*”, creando con ciò l'ingannevole apparenza che negli stati di cose gli oggetti intrattengano relazioni ordinarie, genuine, che è precisamente quel che la metafora della catena intende negare.

L'idea che gli oggetti siano legati da genuine relazioni in uno stato di cose ha modellato il profilo di una porzione significativa della discussione esegetica. Come è noto, sono state escogitate molte differenti interpretazioni allo scopo di dar conto del ruolo delle relazioni, e più in generale degli universali, nella costituzione interna degli stati di cose.¹⁰ Se si accetta la concezione degli stati di cose come combinazioni immediate di qualità, resta aperta una sola alternativa: o le qualità si combinano tra loro in uno stato di cose esclusivamente in virtù del loro potenziale combinatorio, della loro forma, ed allora la forma stessa dello stato di cose diventa ridicibile, senza residui, a quella dei suoi costituenti; oppure, viene introdotta una pseudo-relazione di *essere combinati insieme*, una sorta di colla onnipere-

8 Identico discorso si applica alla traduzione inglese del *Tractatus*, ovviamente in rapporto alla parola “relation”.

9 Wittgenstein (1922), traduzione italiana di Amedeo G. Conte (il corsivo è mio).

10 Qui si eviterà ogni riferimento alla tradizione esegetica nominalistica, che assume che gli unici costituenti degli stati di cose siano, dal punto di vista metafisico, dei particolari.

vasiva che sarebbe presente in ogni stato di cose, senza svolgere il ruolo di un loro ulteriore costituente. La scelta tra le due alternative non è priva di conseguenze sul modo in cui sono concepite le proposizioni elementari. In base alla seconda, n termini singolari astratti sarebbero concatenati, in una proposizione elementare, ad un termine pseudo-relazionale n -adico; in base alla prima alternativa, non sopravviverebbe nessuna somiglianza tra le proposizioni elementari del *Tractatus* e le proposizioni atomiche dei calcoli logici di Frege e Russell. A questo proposito, non può passare sotto silenzio il fatto che, nelle riflessioni sulla natura delle proposizioni elementari degli anni 1929-33, Wittgenstein espresse ripetutamente la propria convinzione che la forma delle proposizioni elementari potrebbe essere molto lontana dal modello delle proposizioni atomiche della tradizione logicista. In conclusione, una chiarificazione dell'intera problematica circa la connessione tra oggetti e stati di cose, o complessi, nel *Tractatus*, può essere raggiunta solo a condizione di disincagliare la questione dello status del nesso che lega gli oggetti in uno stato di cose dalla questione del ruolo degli universali nell'ontologia. Il fatto che nessuna relazione nel senso ordinario connetta gli oggetti in uno stato di cose è la premessa su cui quel lavoro di disincaglio deve poggiare, anche se il riconoscimento di questo fatto, da solo, non basta a decidere la questione della composizione interna degli stati di cose (solo universali?, particolari(e) più un universale? solo particolari?).¹¹

La meticolosa esposizione del contenuto delle tesi (a) – (e) della nostra lista mira a persuadere il lettore che nessun'interpretazione dell'ontologia del *Tractatus* può essere accettata come valida, se non è in grado di rendere conto coerentemente di tutte e cinque. Qualunque interpretazione capace di farlo, soddisferebbe il requisito di adeguatezza materiale formulato all'inizio dell'articolo. Tuttavia, come si è notato prima, il soddisfare quel requisito non basta, da solo, a determinare univocamente l'interpretazione corretta. Abbiamo parlato dell'ontologia del *Tractatus* come di un atomismo delle qualità, ma non è stato detto nulla, finora, sulla natura di queste qualità: si tratta di qualità fisiche o fenomeniche? La risposta a questa domanda viene da un'area del *Tractatus* diversa da quella dedicata specificamente all'ontologia, cioè dall'area in cui è introdotta la tematica del solipsismo ed il mondo è identificato con la vita non-fisiologica e non-psicologica, il macrocosmo con il microcosmo. Poiché molti, tra gli interpreti che accettano solo lo schema ontologico scheletrico, non sono disposti a riconoscere che il mondo di cui si parla in apertura del *Tractatus* sia proprio lo stesso mondo di cui, più avanti nel testo, si dice che è “il mio

11 Su questo tema, cfr. la tesi di dottorato di G. Lando.

mondo”, era estremamente importante mostrare che, del tutto indipendentemente dal solipsismo, l’ontologia del *Tractatus* comporta le tesi (a) – (e) della nostra lista, e che la sua piena comprensione può essere raggiunta unicamente a condizione di spiegarle tutte in un colpo solo.

Una volta che il mondo sia identificato con ciò che è immediatamente dato ad un soggetto non-empirico, con la corrente dei fenomeni, l’ontologia in larga misura nascosta del *Tractatus* può essere resa finalmente esplicita. Gli oggetti devono essere identificati con aspetti o qualità fenomeniche ripetibili, con i *qualia*, nel senso di Nelson Goodman, mentre gli stati di cose devono essere identificati con i complessi fenomenici, che appartengono ai vari regni sensoriali e che hanno i *qualia* come loro costituenti ultimi. Come programma per la “nuova” filosofia che il *Tractatus* tendeva a ispirare, l’applicazione della logica dovrebbe mostrare, tra le altre cose, come il mondo fisico possa essere costruito sulla base di quello fenomenico per mezzo dell’apparato logico. È facile dimostrare che l’ontologia fenomenistica basata sui *qualia* soddisfa la condizione di adeguatezza formulata in questo articolo; inoltre, per quanto ne so, nessun’altra interpretazione dell’ontologia del *Tractatus* ci riesce altrettanto bene.¹²

Riferimenti bibliografici

- Bergmann G. (1964), *Logic and Reality*, University of Wisconsin Press, Madison (Wis)
- Frascolla P. (2007), *Understanding Wittgenstein’s Tractatus*, Routledge, London – New York
- Goodman N. (1951), *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge Mass., trad.it. *La struttura dell’apparenza*, Il Mulino, Bologna 1985
- Lando G. (2006), *Le relazioni nel Tractatus Logico-Philosophicus*, Tesi di dottorato, in via di pubblicazione
- Malcolm N. (1958), *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, Oxford, trad. it. *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano 1974
- Russell B. (1940), *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen and Unwin, London
- Stenius E. (1960), *Wittgenstein’s Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford
- Wittgenstein L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, trad. it. di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 1964, 1989.
- Wittgenstein L. (2000), *The Big Typescript*, Springer-Verlag, Wien, trad. it. Di Armando De Palma, Einaudi, Torino 2002.

12 Vedi Frascolla (2007), Capitolo 3.

CARLO PENCO

IL SENSO DEGLI ENUNCIATI: LA NEFASTA INFLUENZA DEL *TRACTATUS* SULLA FILOSOFIA DELLA LOGICA

1. *Il senso di Frege e il senso di Wittgenstein*

L'argomento della differenza intuitiva di pensieri (Evans 1982) o "cote-nibilità razionale" (Sainbury 1999) viene presentato da Frege in *Über Sinn und Bedeutung* (1892) e si può esprimere nel modo seguente:

(E) se una persona razionale accetta S come vero e S' come falso, allora S e S' esprimono pensieri differenti.

In tal modo Frege giunge a definire il senso di enunciato come il pensiero che l'enunciato esprime, con un noto argomento che non è il caso di riassumere.

Quello che mi interessa rilevare è che (E) coinvolge nella definizione un parlante razionale che padroneggia il linguaggio. Che tipo di parlante? Possiamo ipotizzare un parlante ideale, la cui comprensione è perfetta, ma anche o un parlante normale la cui comprensione è limitata da vincoli di conoscenza empirica e capacità computazionale, e probabilmente Frege, dato che fa esempi in linguaggio naturale, intende qui riferirsi al parlante normale.

Frege presenta due tipi di casi di enunciati con lo stesso valore di verità e con diverso senso: (a) enunciati sintetici a posteriori come "Vespero è un pianeta" e "Fosforo è un pianeta"; (b) enunciati analitici a priori come " $2^2=4$ " e " $2+2=4$ " (Gg §2)

Per Frege la matematica è riducibile a logica, e quindi le formule matematiche sono riducibili a enunciati analitici; ma non per questo la matematica non è feconda; la sua fecondità è una fecondità cognitiva. Con le equazioni matematiche impariamo che enunciati con senso differente hanno lo stesso valore di verità. Su questo tema ritorna spesso nelle lettere a Peano e Russell. La fecondità cognitiva dell'analitico è una delle preoccupazioni di Frege, oltre che una delle sue giustificazioni al valore della distinzione

tra senso e riferimento. Analogo discorso dovrebbe valere anche per la logica, dato che le equazioni matematiche come “ $2^2=4$ ” e “ $2+2=4$ ” sono per Frege traducibili in formule logiche. Esse hanno ovviamente diverso senso perché sono composte da espressioni con diverso senso. Ma di fronte alle formule logiche Frege oscilla. Di fronte a coppie di enunciati logicamente equivalenti infatti Frege presenta atteggiamenti differenti: a volte li tratta come esprimenti lo stesso senso (come in una discussione con Husserl 1906 per cui “ $P \rightarrow Q$ ” e “ $\neg(P \ \& \ \neg Q)$ ” hanno lo stesso senso), e a volte li tratta come tali da esprimere diversi sensi dato che sono composti da *parti* con diverso senso come “A” e “non non A”.¹

A differenza di Frege, Wittgenstein nel *Tractatus* non ha alcuna oscillazione. Il *Tractatus* dà rigore e perspicuità ad alcune delle tesi di fondo di Frege, e al contempo le semplifica. Il principio del contesto è riaffermato con forza: solo nel contesto di un enunciato² un nome ha significato (TLP 3.3). Il principio di composizionalità fregeano diventa il principio di funzionalità per cui il valore di verità di un enunciato composto è funzione di verità degli enunciati componenti (TLP 5). La composizionalità wittgensteiniana è però ridotta alla composizionalità estensionale; si perde apparentemente la composizionalità del senso cui Frege era così fortemente legato nella sua critica a Russell: il senso di un enunciato dipende dal senso delle parti componenti, e tutte le parti componenti hanno un senso. Ma in questo Wittgenstein è più russelliano (e kripkeano): i nomi – che sono i costituenti ultimi degli enunciati – non hanno senso ma si riferiscono direttamente agli oggetti (TLP 3.203). Non è dunque pensabile una tesi della composizionalità del senso degli enunciati come voleva Frege. Infine Wittgenstein dà rigore al concetto di senso dei *Grudgesetze* (libro di cui si dice recitasse a memoria interi brani) definendo il senso come condizioni di verità, in analogia con il passo in cui Frege sostiene che con le nostre stipulazioni determiniamo in quali condizioni un enunciato si riferisce alla verità e definisce il senso come “il pensiero che quelle condizioni sono soddisfatte” (Gg §32)

1 Su questa oscillazione vedi Penco 2003b

2 Noon mi addentro nei problemi esegetici e mantengo la traduzione di “Satz” con “enunciato” per coerenza con la traduzione dello stesso termine in Frege. È utile ricordare che Wittgenstein distingue tra “Satz” e “Satzzeichen”, che vengono spesso tradotti con “proposizione” e “segno proposizionale”: la proposizione è il segno proposizionale nella sua relazione di proiezione con il mondo (TLP 3.12). Ma la proposizione di Wittgenstein non si può identificare con il pensiero fregeano o senso (o con la proposizione di Carnap o intensione di un enunciato), perché non si potrebbe dire che “la proposizione ha senso” (3.3).

Per Wittgenstein due enunciati logicamente equivalenti hanno ovviamente lo stesso senso (le stesse condizioni di verità), che vengono rappresentate dalle loro identiche tavole di verità; di conseguenza il bicondizionale formato dai due enunciati è una tautologia. In questo sposa la posizione di Frege nella lettera a Husserl del 1906 sopracitata; ma si può anche vedere una influenza di Wittgenstein sul saggio di Frege *La composizione dei pensieri*. Dopo aver letto il *Tractatus* di Wittgenstein, Frege non ha più oscillazioni sulle differenze di senso di enunciati logicamente equivalenti, che lo avevano accompagnato fino al 1919. A differenza che nel saggio sulla negazione, tutte le versioni della riduzione di connettivi sono da lui presentate come coppie di enunciati aventi lo stesso senso. Anche se è difficile asserire che in Frege vi sia una influenza retroattiva della lettura del *Tractatus*, la cosa non si può certo escludere; questa influenza di Wittgenstein su Frege viene suggerita in modo convincente da Künne 2009. Künne ci aiuta a capire per quali aspetti il concetto di senso di Wittgenstein sia molto diverso da quello di Frege, in quanto Wittgenstein “taglia il legame tra *comprensione* e *senso*” (p. 46). Infatti per Frege il senso è ciò che afferriamo quando comprendiamo una espressione; comprendiamo le leggi logiche fondamentali in quanto autoevidenti; quindi esse hanno un senso; per Wittgenstein invece esse sono prive di senso (sono tautologie), perché non ci dicono come le cose stanno. Questa differenza può apparire più che altro terminologica; Frege non avrebbe nulla da ridire sulle tavole di verità delle tautologie! E Wittgenstein collega sicuramente la comprensione al senso degli enunciati descrittivi. Ma al di là di un contrasto forse più apparente che effettivo, vi è un contrasto più forte, ed è il contrasto sulle aperture fregeane a tematiche che la visione del senso di Wittgenstein non contempla. E se Frege a volte oscilla nelle sue discussioni sul concetto di senso è perché la sua visione cerca di affrontare aspetti del linguaggio e della conoscenza che Wittgenstein rifiuta per una visione troppo ideale del linguaggio perfetto. È appena il caso di ricordare che per Frege il linguaggio ordinario è difettoso e la sua ideografia dovrebbe ovviare alle deficienze della lingua, mentre per Wittgenstein il linguaggio ordinario “è il ordine così come è” ed il compito del filosofo (o di un linguista come Chomsky) è svelarne la forma logica.

Per meglio capire il contrasto tra Frege e Wittgenstein sul concetto di senso è utile vederlo più nel dettaglio nella diversa trattazione del problema del discorso indiretto e del problema della negazione.

2. Credenza e atteggiamenti proposizionali

L'analisi della credenza oltre ad essere alla base della definizione di pensiero come senso di un enunciato è anche l'esempio più usuale di discorso indiretto. A differenza dei contesti "normali" di asserzione, un resoconto di credenza "A crede che p" non è vero-funzionale: il riferimento dell'enunciato dipendente non è un valore di verità bensì un pensiero, cioè il senso normale dell'enunciato p .³

Quindi il valore di verità di un resoconto di credenza non dipende dal valore di verità degli enunciati dipendenti, ma dal loro senso. Dato che, come Frege asserisce in Gg, il senso di " $2^2=4$ " è diverso dal senso di " $2+2=4$ ", apparirebbe legittimo il caso in cui un parlante creda che $2+2=4$ e al contempo non creda che $2^2=4$. Infatti la comprensione del senso di un enunciato non comporta immediatamente la comprensione del suo valore di verità; quindi un parlante può avere le nozioni base di elevamento a potenza, comprendere dunque il senso della espressione " 2^2 ", ma dubitare che $2^2=4$ (il caso è un po' forzato per la semplicità dell'esempio, ma basti immaginare formule più complesse e anche un parlante esperto può essere indotto in simili errori). Che si possa avere diversi atteggiamenti cognitivi verso enunciati con diverso senso è anche un risultato del principio (E), con la differenza che l'esempio fatto a proposito di (E) riguarda enunciati empirici di cui è facile immaginare l'ignoranza delle rispettive verità; ma è facile anche immaginare l'ignoranza di verità di formule matematiche di cui si capisce il senso, ma che per la loro complessità o per errore di calcolo si giudica scorrettamente il valore di verità.

L'analisi della credenza mette in difficoltà Frege perché lo porta in una direzione che rischierebbe di rendere il senso dipendente dalla credenza, e quindi a rischio di psicologismo. Forse per questa preoccupazione nascosta Frege insiste nel dire che espressioni logicamente equivalenti come " $p \rightarrow q$ " e " $\neg(p \& \neg q)$ " hanno lo stesso senso. Però riflette a lungo sulla loro differenza come differenza di *tono* o *colorazione*; questa differenza non è una differenza meramente psicologica, ma comporta una differenza oggettiva nelle procedure e nei passaggi eseguiti. Che la differenza sia oggettiva lo si vede dagli esempi fatti da Frege sulla differenza di tono che nella *Ideografia* (§3) chiama "piccola differenza di senso": sono esempi di differenze grammaticali, lessicali, e di altro genere, che non sono riducibili a mere differenze

3 Questa famosa tesi di Frege ha avuto oppositori ed estimatori; tra gli ultimi è da notare il lavoro di Kripke 2008 che può essere usato come buon punto di riferimento della discussione sul tema.

psicologiche (vedi Picardi 2007). Seguendo questo filo delle differenze di tono possiamo individuare una strada per dare corpo a una differenza cognitiva tra enunciati che riguarda la loro complessità a diversi livelli, anche a livello logico dove espressioni come “ $p \rightarrow q$ ” e “ $\neg(p \& \neg q)$ ”, pur logicamente equivalenti, esprimono diverse procedure che presentano diversi aspetti cognitivi (sono più o meno semplici, più o meno facilmente eseguibili, ecc.). Ed è dunque immaginabile che un parlante creda vero “ $p \rightarrow q$ ” e creda falso “ $\neg(p \& \neg q)$ ” e quindi, secondo (E) i due enunciati, pur logicamente equivalenti, hanno diverso senso⁴. Si evidenzia qui una concezione “cognitiva” di senso molto robusta, che contrasta con la concezione “vero condizionale” presente in Frege e sviluppata rigorosamente da Wittgenstein.

Il riferimento indiretto di un resoconto di credenza di un enunciato è per Frege corrispondente al senso normale, ed è composto dai sensi delle espressioni costituenti: nell’esempio sopra ad es. “2” è un nome di un numero con un senso determinato e differente da “2+2” che si riferisce allo stesso numero con un senso differente (questo è un buon esempio di diversità di senso come diversità di procedura). Ma Wittgenstein, influenzato dalla formidabile soluzione della teoria delle descrizioni di Russell, sostiene che i nomi non hanno senso. La strada aperta da Frege per l’analisi del discorso indiretto gli è preclusa. Wittgenstein deve così trovare una nuova soluzione, e la trova nella tesi della ridondanza (sviluppata in seguito da Ramsey e basata sull’idea di Frege per cui asserire “ p è vero” equivale ad asserire “ p ”). In particolare per la credenza l’idea di Wittgenstein è che “ p ” (proferito dal credente) dice che p . Cosa comporta questo? Che la figura del soggetto empirico sparisce dalla considerazione della logica; la struttura della credenza è semplicemente un modo per esprimere una proposizione, cioè uno stato di cose descritto da un enunciato. Qui Wittgenstein, che aveva discusso con Russell su quei “nuovi animali del nostro zoo” che erano gli atteggiamenti proposizionali, segue – come spesso nel *Tractatus* – più Russell che Frege.

Avendo abbandonato la distinzione tra senso e riferimento dei nomi Wittgenstein ha il problema di rendere conto del fallimento della sostituitività nel discorso indiretto introdotta dalla tesi della differenza intuitiva di pensieri.

x crede che Pa

$a=b$

 x crede che Pb

4 Su questo contrasto tra diversi sensi di senso vedi Beaney 1996 (§ 8) e Penco 2003a

Mettili al posto di *a* Espero (o Londres) e al posto di *b* Fosforo (o Londra) e al posto di *P* “è un pianeta” (o “è bella”). “*x* crede che *Pb*” non segue necessariamente da “*x* crede che *Pa*”, nonostante $a = b$. Wittgenstein ha una risposta a questo problema, e lo ritrova nella sua peculiare accezione di “comprensione”; comprendere non è sempre correlato con il senso, come in Frege, ma è conoscenza diretta del riferimento:

possiamo noi comprendere due nomi senza sapere se essi designino la stessa cosa o due cose differenti? (TLP 4.243).

Una interpretazione, forse un po' forzata, della domanda di Wittgenstein sopra riportata è interpretarla come domanda retorica e quindi come asserzione. Secondo questa interpretazione la tesi per cui non possiamo comprendere due nomi se non sappiamo se hanno lo stesso riferimento o designino due cose diverse discende dall'aver eliminato il senso dei nomi; non c'era altra alternativa. I nomi non hanno senso, quindi “comprendere” i nomi corrisponde ad afferrare quale sia il loro riferimento. Ogni connessione tra comprensione e senso (dei nomi) viene tagliato alla radice, e al contempo si risolve il problema della caduta della sostitutività. Se accetto $a=b$ accetto una generale sostitutività (4.241), che si basa però su una mera convenzione notazionale (un “espediente della rappresentazione”); infatti non posso comprendere due nomi se non so se hanno lo stesso riferimento; si assume che se *x* crede che *Pa*, e comprende il senso dell'enunciato che asserisce di credere, allora *sa* che *a* è uguale a *b*. Questa è la struttura del funzionamento dell'identità e dell'uso dei nomi. In un linguaggio perfetto infatti non esisterebbero segni diversi per lo stesso oggetto, e il segno di identità diverrebbe del tutto superfluo (TLP 5.53-5.533).

Cadute della comprensione e della conoscenza di un soggetto empirico non sono considerate. Il punto di vista dell'analisi logica è solo il punto di vista di un soggetto trascendentale, per il quale l'uso di un nome corrisponde alla perfetta trasparenza del riferimento.

In questo modo Wittgenstein sviluppa un antipsicologismo ancora più radicale di quello fregeano:

Non corrisponde forse il mio studio de linguaggio segnico a quello studio dei processi di pensiero che i filosofi ritennero essenziale per la filosofia della logica?

Solo, essi s'irretirono per lo più in inessenziali ricerche psicologiche, e un pericolo analogo v'è anche con il mio metodo (TLP 4.1121).

In conclusione, ogni riferimento ai processi di pensiero o all'intervento del soggetto di credenze è un cedimento alla psicologia, e “la psicologia non è più affine alla filosofia di ogni altra scienza naturale” (4.1121). Pur

temendo la nefasta irruzione della psicologia nella logica, Frege – che aveva in questo influenzato Wittgenstein – aveva però mantenuto una attenzione alla dimensione epistemologica, e le sue riflessioni sulla credenza ne sono un aspetto chiave. Ma – e questa è forse la differenza fondamentale tra i due autori – per Wittgenstein, “l’epistemologia (*Erkenntnistheorie*) è la filosofia della psicologia” (4.1121), e, dato che la psicologia è una scienza naturale, una ricerca epistemologica autonoma da essa non ha alcun senso. Qui il Wittgenstein del *Tractatus* è uno strano ircocervo che da una parte, con Quine vede l’epistemologia fondazionale come qualcosa che deve sparire dalla filosofia per lasciar posto alle ricerche scientifiche più la semantica (o la filosofia della psicologia), dall’altra mantiene, contro Quine, una netta separazione tra ricerche filosofiche e ricerche scientifiche. Una analisi dei contesti di credenza, con Quine, deve essere espunta dalla ricerca filosofica vera e propria, ed essere ridotta ad una analisi della struttura delle relazioni logiche di identità (sostitutività) e dell’uso dei nomi: non puoi usare un nome se non lo applichi alla realtà, facendolo corrispondere all’oggetto cui si riferisce; e se usi due nomi, devi sapere se questi due nomi si riferiscono allo stesso oggetto o no, pena la non comprensione e l’esclusione da un uso corretto del linguaggio.

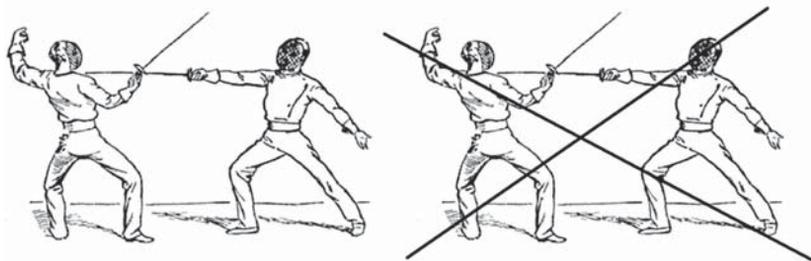
3. Negazione e il significato delle costanti logiche

Altro aspetto di forte contrasto tra Frege e Wittgenstein è l’analisi delle costanti logiche; per Frege le costanti logiche sono funzioni da valori di verità a valori di verità. I segni per le costanti logiche dunque hanno come riferimento una funzione (a uno o due argomenti) e un senso che è il modo di presentare questa funzione. Se prendiamo ad esempio il connettivo della negazione, abbiamo che il connettivo rappresenta una funzione che dato il vero come argomento dà come valore il falso e viceversa. Ovviamente una doppia negazione riporta il valore iniziale, come dato dai due assiomi (il 5° e il 6°) della *Ideografia* (“ $\neg\neg p \rightarrow p$ ” e “ $p \rightarrow \neg\neg p$ ”). Ovviamente p e $\neg\neg p$ hanno lo stesso valore di verità, ovvero per Frege lo stesso riferimento. Hanno anche lo stesso senso? Se assumiamo il punto di vista delle condizioni di verità dovremmo rispondere di sì. Ma non è questa la risposta di Frege nel saggio *La Negazione* del 1919. In questo saggio Frege formula alcune riflessioni per il suo tempo avveniristiche, e sostiene che non possiamo dire che il senso di A è lo stesso del senso della doppia negazione di A. La motivazione è che i due enunciati sono composti di diverse espressioni con diverso senso e hanno quindi sensi diversi.

Come interpretare oggi questa asserzione di Frege non è facile, ma la prima immediata intuizione è che di fatto Frege riconosce una differenza logica basata sulla complessità computazionale degli enunciati. Tocca cioè un aspetto dei problemi legati al riconoscimento delle diverse procedure con cui viene computata una formula. Ora il problema della complessità di una formula ha interesse in particolare se si tiene conto della limitatezza delle risorse, aspetto che diviene sempre più rilevante con i problemi di complessità computazionale delle applicazioni informatiche, cosa che era lontanissima dagli interessi di Frege. Questa interpretazione va dunque presa *cum grano salis*.

Niente di più lontano dall'ideologia del *Tractatus* di Wittgenstein; l'idea fondamentale del *Tractatus* è che le costanti logiche non rappresentano nulla (TLP 4.0312); sono solo una abbreviazione per una combinazione di condizioni di verità e teoricamente si potrebbe fare a meno di loro, scrivendo direttamente le formule in termini di condizioni di verità. Il segno proposizionale normalmente scritto come " $p \rightarrow q$ " diviene in Wittgenstein un segno univoco che rappresenta perspicuamente⁵ le condizioni di verità: "(VVFV)(p,q)" (4.442). Come tutti i connettivi logici dunque anche "non" non ha né senso né riferimento, ma è semplicemente un segnaposto di una condizione di verità. La visione della costanti logiche è rilevante in particolare per la spiegazione della negazione all'interno della teoria dell'immagine; che le costanti logiche non stiano per alcunché si mostra chiaramente quando neghiamo un enunciato: negare un enunciato è come asserire che lo stato di cose che viene rappresentato dall'enunciato non sussiste.

È quindi come rappresentare uno stato di cose, e quindi tracciare una linea per dire che lo stato di cose non sussiste; dunque la negazione non è una *parte* dello stato di cose



5 Ovviamente assumendo un certo ordine nell'attribuzione dei valori di verità della combinazione delle proposizioni elementari p e q . Wittgenstein segue l'ordine di Frege, che ha forse anche motivazioni nel suo specifico simbolismo (vedi Machbeth 2005) e non l'ordine più usuale della maggior parte dei nostri testi di logica, per cui il segno proposizionale diverrebbe "(VFVV) (p,q)".

La teoria dell'immagine aiuta Wittgenstein a chiarire il suo pensiero fondamentale. Mentre Frege ipostatizza le costanti logiche come nomi di funzioni, entità del mondo platonico della logica, per Wittgenstein esse esprimono semplicemente operazioni di verità, che aiutano a dividere gli enunciati in due classi (veri e falsi). Wittgenstein considera quindi la negazione come un'operazione; come le operazioni può essere cancellata (come $- \times -$ dà $+$) (TLP 5.253). Una operazione può scomparire, e questo rende conto della doppia negazione: *non non p* = *p* (5.254).

Wittgenstein ha diverse frecce nel suo arco⁶; prima di tutto se i connettivi sono nomi di funzioni, i loro argomenti sono oggetti. Ma le proposizioni, contra Frege, non sono assimilabili a nomi di oggetti (nomi del vero e del falso). Ma il punto chiave è rivolto forse contro una tesi sostenuta da Frege stesso, cioè l'idea che per ogni pensiero vi è esattamente una sola negazione (N, 146). Da questa idea, accolta da Wittgenstein (TLP 5.513), segue che la negazione di *p*, cioè *non p*, deve essere lo stesso pensiero di *non non-non p*. Quindi *p* e *non non p* sono lo stesso pensiero. Se fossero diversi sensi o diversi pensieri allora non varrebbe l'idea che di un pensiero vi è esattamente una negazione. Wittgenstein sembra avere ragione su tutti i piani e anche Frege lo seguirà nel suo ultimo scritto sulla *Composizione sei pensieri* (vedi ancora Künne 2009, pp. 42-43). Inoltre, se accettiamo la definizione di senso come condizione di verità, è ovvio che *p* e $\neg p$ esprimono lo stesso senso; quindi il metodo tradizionale è sbagliato perché permette una pluralità di simboli per un unico senso. Nel simbolismo riformato delle tavole di verità tutte le espressioni come *p*, $\neg p$, $\neg\neg p$, ecc. vengono tutte raffigurate a un unico simbolo (VF) (*p*). Come nota Künne 2009 (p. 45) questo richiama l'idea di Frege di un simbolismo in forma normale che eviti la diversità di formulazione dovuta a ragioni pragmatiche (di "tono").

Ma, come abbiamo visto, Frege almeno riconosceva le ragioni pragmatiche per cui vi erano diverse formulazione, e ammetteva espressioni con sensi diversi anche se logicamente equivalenti, almeno per quanto riguarda enunciati matematici riducibili a forme logiche. Per Frege, inoltre, almeno per il Frege del saggio su *La negazione*, l'equivalenza di *p* e *non non p* riguarda due enunciati con *diverso senso e stesse condizioni di verità*. Infatti le componenti dell'enunciato sono differenti, perché hanno una diversa complessità.

Contro questi dubbi di Frege (che Wittgenstein probabilmente non lesse) Wittgenstein direbbe: "se vi fosse un oggetto che si chiamasse 'non', allora

6 Qui segnalo alcuni aspetti, ma una discussione più completa si può trovare in presentazioni standard del pensiero di Wittgenstein come in Glock 1996, pp. 209-211

‘non non p’ dovrebbe dire qualcos’altro da ‘p’” (5.44). Ma perché deve esserci un “oggetto” che si chiama “non”? Perché per Wittgenstein la proposizione è una connessione di nomi: abbandonando l’ontologia di Frege basata su concetti e oggetti e sposando una ontologia fatta di stati di cose e oggetti, Wittgenstein non ha le risorse per trattare i componenti di una proposizione altrimenti che come oggetti. Il punto chiave è che Wittgenstein chiude sulla differenza tra “non non p” e “p”, sia spinto dalla teoria dell’immagine, sia spinto dalla visione del senso come condizione di verità, appoggiandosi a una visione della logica classica come logica del punto di vista assoluto, che prescinde dai limiti computazionali del soggetto empirico. A chi gli chiedeva di fare l’esempio di un oggetto Wittgenstein rispondeva che era compito dei fisici occuparsi di questo, non dei logici. Ma una differenza c’è, anche se non di condizioni di verità, ma di complessità computazionale o di procedure cognitive. E l’idea fregeana del senso come componente cognitiva, assieme ai dubbi e le discussioni di Frege, lascia aperta una strada al trattamento di tale diversità cognitiva (si chiami essa “senso” o “procedura”). Wittgenstein, con la sua rigorizzazione del concetto di senso come condizioni di verità, chiude la strada al trattamento di questi aspetti.

4. Frege vs Wittgenstein

Riassumendo le differenze tra Frege e Wittgenstein discusse sopra, potremmo dire quanto segue. Frege abbozza una discussione sui limiti di comprensione del soggetto razionale per il quale si devono porre almeno due problemi (a) il problema dell’intreccio di punti di vista diversi di parlanti diversi (b) il problema della informazione che si ottiene con diverse formulazioni di enunciati materialmente o logicamente equivalenti. Il secondo tema, implicito nella trattazione del diverso valore conoscitivo degli enunciati matematici, si ritrova anche in alcuni esempi sulla composizionalità del senso di espressioni logiche. Il primo tema, che sta alla base del principio della differenza intuitiva di pensieri, viene ripreso ampiamente nel saggio *Il pensiero* nella discussione sul senso dei nomi propri e degli indicali (dove si ha un’ampia disanima dei diversi punti di vista di parlanti diversi sul senso del nome “Dr. Lauben”). In tal modo Frege affronta, almeno per cenni, il problema di dare una spiegazione logica di queste differenze e della capacità limitata di conoscenza che possono avere i parlanti, cosa che Wittgenstein riterrebbe una inessenziale ricerca psicologica.

Wittgenstein, eliminando il soggetto empirico, sviluppa un approccio alla trattazione logica ove il soggetto – nella misura in cui è considerato – è

un soggetto trascendentale onnisciente. Anche nella discussione sulla credenza l'analisi della struttura logica si basa sul fatto che la comprensione dei nomi comporta la conoscenza del loro riferimento (o quantomeno il sapere se si riferiscono o no allo stesso oggetto), perché il soggetto trascendentale si identifica con la struttura perspicua del linguaggio logico. Ogni discussione sui limiti della comprensione e del ragionamento umano vengono aboliti; Wittgenstein vuole rappresentare la struttura cristallina del linguaggio. Per evitare il regno platonico di Frege ricco di "sensi" delle funzioni e dei connettivi e per evitare gli oggetti logici di Russell che descrivono tratti astratti del mondo empirico, Wittgenstein pensa solo alla combinatoria dei segni e dei valori di verità, dimenticando che la combinatoria può venire computata in modi differenti, e che questa diversità è rilevante per un umano (o una macchina). Ma il suo punto di vista non è né l'umano né la macchina, bensì la struttura cristallina del linguaggio. Il senso di Frege è interpretato esclusivamente come condizioni di verità abolendo ogni ulteriore problema di complessità computazionale, di valore cognitivo o anche di differenze sintattiche e grammaticali. È la grandezza e il limite del *Tractatus* che verrà subito alla ribalta nel saggio *Some Remarks on Logical Form*, discutendo la sintassi logica dei colori. Ma nel *Tractatus* "la logica deve curarsi di se stessa" (TLP 5.473) e non ha bisogno di confrontarsi con i limiti di chi (o di cosa) la esegue.

5. Il ragionamento limitato e la nefasta influenza del *Tractatus*

Cosa ha comportato l'irrigidimento del concetto di senso nel *Tractatus*? Per la sua potenza anche evocativa e la chiarezza delle idee (metodo delle tavole di verità e senso come condizioni di verità compreso) il *Tractatus* è stato fautore di un grande slancio della logica e della semantica realizzatosi con Carnap, Tarski, Montague e Kripke. Al contempo però ha avuto una nefasta influenza sulla logica: la logica è stata considerata il regno dell'analisi infinitaria, sottraendole il problema di una analisi più sottile, che riguarda il suo uso nell'analisi del ragionamento con risorse limitate, come se questi aspetti riguardassero esclusivamente la psicologia, e non la struttura della logica stessa. Coerentemente il *Tractatus* non è stato innocente nel rafforzare alcune "chiusure" in filosofia della logica almeno in tre direzioni:

- *sull'Intuizionismo*: per quanto strano possa sembrare, Frege con la sua insistenza sulla composizionalità e sul linguaggio funzionale, offre maggiori possibilità di aperture sull'intuizionismo che non il *Tractatus*. Certo Frege non aveva idea che $\neg\neg A \rightarrow A$ non è valido intuizionisticamente;

ma i suoi dubbi sarebbero del tutto comprensibili a un intuizionista. È interessante notare che, nonostante la indubbia vicinanza di Wittgenstein ai temi costruttivisti dell'intuizionismo, la sua idea che la logica nulla ha a che fare con la psicologia lo porta a una reazione estremamente negativa alle idee di Brouwer (nelle lezioni del '39 si riporta dicesse: "intuitionism is all bosh!"). La originale applicazione dell'intuizionismo che troviamo in Dummett è per certi aspetti più compatibile con le idee di Frege che con quelle di Wittgenstein.

- *sul tema del ragionamento limitato.* Frege voleva costruire un linguaggio per la logica matematica, ma le sue riflessioni concernono anche la struttura del linguaggio comune; la riformulazione logica aiuta a scoprire gli inganni concettuali che la lingua ci presenta, ma - con l'idea della differenza nella complessità computazionale - aiuta anche a spiegare perché alcune proposizioni sono più difficili da capire di altre. E al contempo riflettendo sui limiti cognitivi dell'agente umano aiuta a cogliere l'idea di "comprensione parziale" del senso di un enunciato.
- *sugli aspetti "pragmatici"* A differenza di Wittgenstein, Frege insiste molto sulla analisi del contesto di emissione e quindi dei diversi punti di vista dei parlanti; il parlante sparisce invece dal *Tractatus*, dove la struttura del linguaggio emerge in isolamento dall'utente linguistico. La reazione del secondo Wittgenstein sarà così radicale che i "wittgensteiniani" esagerano dalla parte opposta, abbandonando i tentativi di affrontare uno studio formale dei temi pragmatici. Eppure l'idea wittgensteiniana di "gioco linguistico" deriva dalla riflessione sui "corpi di significato" e sulla "sintassi logica" (come la sintassi dei colori) che rappresenta quelle differenze di aspetti cognitivi su cui Frege discuteva e che il *Tractatus* cercava di abolire.

Con questo non voglio sostenere, come Dummett 1981, che *ogni volta* che Wittgenstein si distacca da Frege sbaglia, ma lo fa spesso. Insomma, tagliando drasticamente i dubbi e oscillazioni presenti in Frege il *Tractatus* ha contribuito a rallentare lo sviluppo di certi aspetti di intersezione della semantica e della pragmatica che solo recentemente sono prepotentemente ritornati alla ribalta della discussione. E non a caso questi aspetti "innovativi" consistono nella ricerca di reintegrare nella trattazione formale un aspetto più "fine" e più "cognitivo" del concetto fregeano di "senso". Ne sono una testimonianza le semantiche bidimensionali alla Stalnaker e Chalmers, le teorie formali sugli indicali sviluppate da Kaplan con la distinzione tra contenuto e carattere, le teorie di Dummett sulla differenza tra contenuto assertorio e senso ingrediente, e la visione di Perry sui diversi tipi di condizioni di verità (vedi Penco 2009). Molti "wittgensteiniani", se-

guendo superficialmente la reazione del secondo Wittgenstein al *Tractatus*, si dedicano a criticare ogni tentativo di ridiscutere a migliorare gli attuali progetti semantici⁷ per restare dentro a una discussione esegetica del testo del loro autore preferito. Ma quello stesso autore non disdegnerebbe forse la discussione contemporanea che riprende in nuova forma i dubbi di Frege, quegli stessi dubbi che il *Tractatus* aveva messo a tacere.

Riferimenti bibliografici

- Dummett M. (1981b) “Frege and Wittgenstein”, in I. Block (a cura di), *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*, Oxford: Blackwell (pp. 31-42); tr. it. in M. Andronico - D. Marconi - C. Penco, *Capire Wittgenstein*, Genova: Marietti.
- Engel P. (2007) “The trouble with Wittgenstein”, in *Il significato eluso. Saggi in onore di Diego Marconi*, *Rivista di Estetica*, 34, 11-26.
- Evans G. (1982) *The Varieties of Reference*, Blackwell, Oxford.
- Glock H.J. (1996) *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Kripke S. 2008, “Frege’s Theory of Sense and Reference. Some Exegetical Notes”, *Theoria*, 74, 181-218.
- Künne W. (2009) “Wittgenstein and Frege’s *Logical Investigations*”, in H-J Glock - J. Hyman (a cura di) *Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays in Honour of Peter Hacker*, Oxford: Oxford University Press
- Machbeth D. 2005, *Frege’s Logic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass)
- Orenstein A. (2004) “Wittgenstein and Turing versus Quine”, in A. Coliva-E.Picardi (a cura di), *Wittgenstein Today*, Padova: Il Poligrafo.
- Penco C. (2003) “Two thesis, two senses”, *History and Philosophy of Logic*, 24, 87-109.
- Penco C. (2003b) “Frege and limited rationality”, *History of Modern Logic*, 9, 53-65.
- Penco C. (2009) “Rational Procedures”, in *The Dialogue*, 137-153.
- Picardi E. (2007) “On Sense, Tone and Accompanying Thoughts”, in *The Philosophy of Michael Dummett*, a cura di Randall E. Auxier e Lewis Edwin Hahn (volume 31 della *Library of Living Philosophers*), Open Court, Chicago.
- Sainsbury M. (1999) “Indexicals and Reported Speech”, in *Proceedings of the British Academy*, 95, 49-69.

7 Ovviamente vi sono molte eccezioni; una rilevante è Alan Turing che probabilmente fu influenzato da Wittgenstein sull’importanza dei quantificatori non ristretti per il trattamento logico del linguaggio naturale. Vedi ad es. Orenstein 1994. Una discussione, forse un po’ forzata, su questo problema si trova in Engel 2007 che distingue un wittgensteinianismo “sobrio” come quello di Diego Marconi, da un wittgensteinianismo più dogmatico, che tende a esemplificare policamente in alcuni dei migliori studiosi di Wittgenstein come Peter Hacker o Jacques Bouveresse.



MATTEO PLEBANI

WITTGENSTEIN E IL TEOREMA DI GÖDEL: CONTRO IL MITO DELLA *PROSA*

1. *Wittgenstein e il teorema di Gödel*

Le Osservazioni di Wittgenstein sul primo teorema di incompletezza di Gödel (RFM, App.I) sono da sempre considerate il capitolo più scandaloso delle sue riflessioni intorno ai fondamenti della matematica. I primi recensori avevano proposto di archivarle come “il prodotto sorprendentemente insignificante di una mente brillante” (Kreisel 1958, p. 158), avendo riscontrato in esse “errori definiti” (Dummett 1958, p. 324), dovuti ad una mancata comprensione del significato matematico del teorema. Questo era anche il parere di Gödel, secondo il quale o Wittgenstein non aveva capito il suo teorema, scambiandolo per una nuova versione del paradosso del mentitore, oppure faceva finta di non averlo capito (Dawson 1984). Di fronte a tutto questo, la tentazione è di minimizzare l’importanza di questi passaggi nell’economia del pensiero del filosofo austriaco, appoggiandosi alla loro natura rapsodica e al fatto che furono ispirati non da uno studio approfondito del teorema vero e proprio, ma solo dalla lettura dell’introduzione informale di Gödel al suo articolo del 1931.

Un simile atteggiamento non sarebbe nuovo: come faceva notare Crispin Wright (in Wright 1980, p. 3), è curioso come la filosofia della matematica di Wittgenstein abbia ricevuto critiche così dure, a fronte degli innumerevoli elogi riservati alla sua filosofia del linguaggio. Wright ha giustamente protestato contro questa ricezione, colpevole di dimenticare come la riflessione del filosofo austriaco sulla matematica, pur mantenendo una propria specificità, sia fortemente legata ai temi più generali della suo pensiero (si pensi, tanto per fare un esempio, alle considerazioni sul seguire una regola).

Come la filosofia della matematica non è un’appendice della filosofia del linguaggio di Wittgenstein, così le sue osservazioni sul teorema di Gödel non sono un prodotto spurio della sua riflessione sui fondamenti della matematica. Questo è stato messo bene in luce dalla letteratura più recente: a partire da Shanker 1988 fino a Floyd 2001, Rodych 2003, Priest 2004 e

Berto 2009 si è chiarito come la posizione di Wittgenstein sul teorema di Gödel (il suo rifiuto della nozione di enunciato matematico vero ma non dimostrabile) sia una conseguenza delle sue tesi sulle nozioni di *significato* e *verità* in matematica.

Appurata l'*importanza* di questi passaggi, resta ovviamente da giudicarne la *validità*. Il contributo più discusso in letteratura a questo proposito resta la riabilitazione di Wittgenstein proposta da Floyd e Putnam in un celebre articolo (Floyd e Putnam 2000).

Il tentativo di Floyd e Putnam è stato oggetto di numerose critiche (Bays 2001, Steiner 2001, Rodych 2003, Plebani 2008). In quanto segue, mi limiterò a riassumere i problemi di questo modo di difendere Wittgenstein. Il mio principale interesse qui sarà trarre una morale da tutto questo, mostrando come il fallimento della linea argomentativi di Floyd e Putnam riveli i limiti di una strategia interpretativa popolare tra gli studiosi del pensiero di Wittgenstein. È a questa strategia che mi riferisco sotto l'etichetta di "mito della prosa". Il prossimo paragrafo è dedicato a chiarire in cosa consista.

2. Il Mito della prosa

L'idea del mito della prosa si collega alla concezione della filosofia che Wittgenstein ha più volte propagandato (per esempio PI, §124): un'attività puramente descrittiva, che chiarisce quanto era da sempre sotto gli occhi di tutti, solo oscurato da certe confusioni grammaticali.

Nel caso della filosofia della matematica, questo precetto si declina nella raccomandazione di tenere sempre ben distinta la *prova matematica* dalla *prosa filosofica* ad essa spesso associata. La prova sarebbe il vero contenuto del teorema, un autentico pezzo del calcolo matematico, mentre la prosa sarebbe il resoconto informale che i matematici danno dei loro risultati quando si esprimono in linguaggio naturale. Peggio ancora, la prosa è spesso il tentativo fuorviante di far passare un risultato matematico per una tesi metafisica, alimentando così la falsa speranza di risolvere un problema filosofico con mezzi esterni alla filosofia.

Il mito della prosa ingloba varie tesi, con diversi gradi di plausibilità, che per comodità di esposizione sarà utile tenere distinte:

Dalla Matematica alla Filosofia (versione moderata): Nessun risultato matematico può provare (o confutare) una tesi filosofica

Dalla Matematica alla Filosofia (versione estremista): Nessun risultato matematico può contribuire in alcun modo a stabilire la validità o meno di una tesi filosofica

Dalla Filosofia alla Matematica (ovvero il non revisionismo): La riflessione filosofica non può in alcun modo confutare un risultato matematico

Il ruolo della filosofia: Una volta chiarito il vero significato di un teorema, tutti i problemi filosofici scompaiono

La prima tesi, almeno nella sua versione moderata, sembra altamente plausibile: ricorda certe osservazioni di Benaceraf (1996) volte a sottolineare come ogni argomentazione in cui si faccia uso di risultati matematici per provare un punto filosofico debba sempre includere *anche* delle premesse filosofiche.

Questo sembra poco più di un truismo, tuttavia non lo è. Si consideri questo argomento (ripreso da Burgess e Rosen 2005), volto a confutare il nominalismo, ovvero la teoria filosofica che sostiene non esistano oggetti astratti come i numeri.

1. La matematica abbonda in teoremi che hanno la forma di enunciati esistenziali, ovvero che sembrano affermare l'esistenza di ogni tipo di oggetti astratti (si consideri il teorema di Euclide: "Esistono infiniti numeri primi")
2. Il contenuto reale di questi enunciati è correttamente espresso dalla loro struttura grammaticale: se un teorema sembra un enunciato esistenziale, lo è
3. I matematici affermano questi teoremi continuamente, senza nessuna tacita riserva (non hanno cioè l'atteggiamento di chi afferma qualcosa pur sapendo che è falso, come quando si utilizza una teoria scientifica ormai superata, ma ancora valida entro certe approssimazioni)
4. Se i matematici affermano senza nessuna tacita riserva un teorema, questo teorema è giustificato secondo gli standard scientifici
5. Se un enunciato è giustificato secondo gli standard scientifici, quell'enunciato è giustificato (Premessa Naturalistica)

Quindi

(Conclusion) Siamo giustificati ad affermare l'esistenza dei numeri, quindi siamo giustificati ad affermare l'esistenza di alcuni oggetti astratti, quindi a negare il nominalismo.

L'argomento ha ovviamente i suoi problemi (cfr. Liggins 2007), ma, a differenza di quanto sarebbe naturale credere, ascoltando il mito della prosa, questi non hanno tanto a che fare con l'unica premessa esplicitamente filosofica che compare in esso (ovvero quella naturalistica). Il problema maggiore ha a che fare con la questione dell'impegno ontologico degli enunciati matematici. Secondo il Figuralismo di Yablo (vedi Yablo 2002), la

nostra pratica matematica non ci impegna a considerare *letteralmente* veri gli enunciati matematici, anche se non è certo con un atteggiamento di tacita riserva che li presentiamo. Quando Bill Gates afferma che la competizione ci sta uccidendo, parla molto seriamente, eppure questo non esclude che stia parlando metaforicamente. Burgess e Rosen hanno ovviamente una risposta a questo tipo di considerazioni, volta a mostrare come il considerare il discorso matematico un modo figurativo di parlare sia una posizione insostenibile. Quello che qui importa è chiarire la natura della dialettica: si discute sul peso ontologico degli enunciati matematici, quindi non è affatto scontato che questi enunciati non abbiano tale peso. Se hanno ragione Burgess e Rosen, allora davvero un argomento basato (anche) su premesse matematiche può essere usato contro una tesi filosofica. Se ha ragione Yablo, le questioni ontologiche non possono essere risolte su base scientifica, il che vuol dire che non possono essere risolte, punto. Il fatto che se ne discuta mostra come quest'aspetto del mito della prosa dovrebbe non essere assunto acriticamente come un precetto metodologico a cui attenersi, ma essere il risultato di una complessa argomentazione. Il rischio del mito della prosa è quindi di commettere quello che Eliot considerava il peggiore dei peccati: dire la cosa giusta per le ragioni sbagliate. Questo vale a maggior ragione quando si passa alla versione estremista, affermando l'irrelevanza dei risultati logico-matematici per la filosofia (Benacerraf si guardava bene dal farlo).

Questo ci porta al secondo problema. Quando il wittgensteiniano afferma che l'unico compito della filosofia è mettere in luce il vero significato degli enunciati matematici, sembra avere *troppo* ragione. Di fronte al teorema di Euclide "Esistono infiniti numeri primi", un anti-nominalista sarà d'accordo con il wittgensteiniano nell'affermare che il nostro compito è solo quello di chiarirne il senso. Si limiterà ad aggiungere che il modo più semplice di farlo è di prendere l'enunciato alla lettera (*at face value*). Chiarire il contenuto degli enunciati matematici è l'ambizione di ogni filosofia della matematica, non solo di quella di Wittgenstein. Si può sostenere che esiste una semplice prova del fatto che il significato matematico di un teorema è filosoficamente neutro, ovvero il fatto che i matematici riescono a comunicarsi i loro risultati pur appartenendo a scuole filosofiche diverse. Se anche un nominalista riesce a capire e ad accettare il teorema di Euclide, questo prova che la verità del teorema non implica l'esistenza di oggetti astratti.

La conclusione potrebbe anche essere giusta, ma è affrettata: certi nominalisti sostengono che gli enunciati matematici sono letteralmente *falsi* (Field 1989) e la versione ermeneutica del nominalismo (quella secondo cui gli enunciati matematici non dicono quello che sembrano voler dire) ha molte varianti e molti problemi (Burgess e Rosen 1997).

Il fatto che i risultati matematici siano universalmente accettati e le tesi filosofiche no rappresenta un interessante puzzle, quello che Yablo 2008 chiama il *paradosso di Carnap*. Una filosofia della matematica dovrebbe risolvere il puzzle, non semplicemente continuare a ripetere che bisogna attenersi ai risultati matematici. Questi ultimi sono il problema, non la soluzione.

Non serve dunque tirare in ballo complicati risultati metalogici per sollevare dubbi sul mito della prosa. La discussione sul teorema di Gödel può comunque servire ad illustrare i limiti di questo approccio. Floyd e Putnam confrontano due modi di formulare il teorema di Gödel: uno sarebbe il vero teorema, l'altro una fuorviante formulazione metafisica. Dalle osservazioni di Wittgenstein si dovrebbe poter estrarre un'affermazione chiave (KC), in grado di svelare l'inganno. In realtà, per la fine di questo articolo spero di aver chiarito come questa distinzione non risolva alcun problema, visto che non ci sono ragioni di principio per preferire una formulazione rispetto all'altra e anzi si può sostenere che, in un senso da chiarire, sono equivalenti.

3. I Problemi chiave di una tesi chiave

Immagino un amico che chieda il mio parere; dice: “Ho costruito una proposizione (la denoto con “G”) con i simboli di Russell: per mezzo di certe definizioni e di certe trasformazioni la si può interpretare in modo che dica: “G non può essere provata nel sistema di Russell”. Ora, di questa proposizione non devo forse dire, da una parte, che è vera, e dall'altra che non può essere provata? Perché, supposto che sia falsa, allora è vero che può essere provata! E certamente una cosa del genere non può darsi. E se è provata, allora è provato che non può essere provata. Dunque può solo essere vera, ma non può essere provata”. Allo stesso modo che chiediamo: “in quale sistema ‘può essere provata’?” dobbiamo anche chiedere: “in quale sistema è ‘vera’?”. Come si è detto, “Vera nel sistema di Russell” vuol dire: provata nel sistema di Russell; e “falsa nel sistema di Russell” vuol dire: che la sia contraddittoria è stata provata nel sistema di Russell. – Che cosa significa, ora, il tuo: “supposto che sia falsa”? *Nel senso di Russell* vuol dire: ‘supposto che la contraddittoria sia provata nel sistema di Russell’; *se questa è la tua asunzione*, ora rinuncerai alla tua interpretazione secondo cui la proposizione non può essere provata. E con ‘quest’interpretazione’ intendo la traduzione in questa proposizione della lingua italiana. – Se assumi che la proposizione possa essere provata nel sistema di Russell; allora è vera *nel senso di Russell*, e si dovrà di nuovo rinunciare all’interpretazione “G non può essere provata”. Se assumi che la proposizione sia vera nel senso di Russell, seguirà *la stessa cosa*. Inoltre: se si suppone che la proposizione sia falsa in un senso diverso

da quello di Russell, non è affatto contraddittorio che sia provata nel sistema di Russell. (Ciò che nel giuoco degli scacchi si chiama ‘perdere’, in un altro giuoco può costituire la vittoria)
(RFM, App. I, § 8)

Secondo Floyd e Putnam, da questo famigerato paragrafo si può estrarre un’osservazione di grande interesse filosofico (p. 625). Sia G l’enunciato gödeliano per il sistema formale dei *Principia Matematica* (PM). L’affermazione chiave (KC) di Wittgenstein suonerebbe così:

KC: Se si assume che $\neg G$ sia dimostrabile all’interno di PM, allora si smetterà di tradurre G in Italiano con “ G non è dimostrabile”

Dove starebbe, secondo Floyd e Putnam, il merito di KC? Nell’evitare una lettura fuorviante del risultato di Gödel (p. 624):

Che il teorema di Gödel *mostri* che (1) ci sia una ben definita nozione di “verità matematica” applicabile ad ogni formula dei PM; e che (2) se PM è consistente, allora alcune “verità matematiche” in *questo* senso sono indecidibili in PM, *non* è un risultato matematico, ma una tesi metafisica. Ma che se G è provabile in PM allora PM è inconsistente e che se $\neg G$ è provabile in PM allora PM è ω -inconsistente, è precisamente la tesi matematica che Gödel ha dimostrato. Quello che Wittgenstein critica è l’ingenuità filosofica presente nel confonderle, o nel pensare che la prima segua dalla seconda. Questo non perché Wittgenstein voglia semplicemente *negare* la tesi metafisica; piuttosto, vuole farci vedere quanto poco senso siamo riusciti a darle.

Sembra difficile usare KC per trarne le conclusioni che Floyd e Putnam vorrebbero, ovvero l’infondatezza di una lettura semantica del teorema di Gödel (quella secondo cui la verità e la dimostrabilità sono nozioni distinte). Per capire perché, ricordiamo brevemente, seguendo Timothy Bays (Bays 2006, p. 6), quali sono i fatti matematici non controversi su cui KC si basa:

1. Se $PM \vdash \neg P$, allora PM è ω -inconsistente.
2. Se PM è consistente, ma ω -inconsistente, allora tutti i modelli di PM contengono numeri non-standard, cioè numeri che il sistema tratta come numeri naturali, ma che non corrispondono ad alcun numero naturale.
3. La traduzione di G con “ G non è dimostrabile” dipende dal fatto di interpretare G nel modello N dei numeri naturali. In un modello non-

standard G è falsa eppure non dimostrabile. Quindi in questi modelli G non è equivalente a “ G non è dimostrabile” (se lo fosse potrebbe solo essere vera e indimostrabile o falsa e dimostrabile); quindi non c’è ragione di tradurre G con “ G non è dimostrabile”, se la interpretiamo in questi modelli.

Bays prosegue criticando il passaggio da 1-3 a KC. La sua idea è che non c’è motivo di limitare la nostra scelta dei modelli in cui interpretare G ai soli modelli che soddisfano gli assiomi di PM (Bays 2006, p. 6). Sono d’accordo con lui su questo punto, ma ritengo tuttavia che il merito di KC sia di aver messo in luce che l’equivalenza tra G e “ G non è dimostrabile” vale solo se interpretiamo PM nel modello standard N . E in certi casi questa considerazione può avere un suo peso.¹ Ma il punto è che l’esistenza dei modelli non standard può forse rappresentare un problema per la nostra scelta di come tradurre G , ma è perfettamente compatibile con il fatto che G è vera nel modello N se e solo se G non è dimostrabile in PM e che se PM è consistente, allora G è vera e non dimostrabile.

Detto altrimenti, nessuno di questi risultati costituisce una ragione per essere scettici circa l’esistenza del modello standard N . Questo perché tutti questi risultati sono ottenuti attraverso l’apparato della teoria dei modelli e, come è stato notato da molti, la teoria dei modelli è il quadro concettuale tipico del realista. Se KC lascia aperta la possibilità di parlare di un modello standard dei numeri naturali (il mitico N), allora lascia aperta la strada alla formulazione semantica del teorema di Gödel.

Peraltro, questo modo di formulare il teorema di Gödel sembra perfettamente *rispettabile* da un punto di vista matematico (cfr. Bays 2004, p.

1 Come quelle suggerite da Martino in Martino 2006. L’idea è questa: in tutti i modelli in cui i suoi assiomi sono veri – ammesso che ce ne siano – un sistema S è consistente. Quindi la consistenza è una conseguenza logica degli assiomi di S . Ma, per il teorema di completezza, ogni conseguenza logica degli assiomi di S è derivabile in S . Come si spiega questo paradosso? Perché un matematico idealizzato non dovrebbe trarre come conseguenza degli assiomi di S la consistenza di S ? La ragione sta negli stessi risultati matematici su cui KC si basa. Sia *Con* la formula aritmetica che dovrebbe esprimere la consistenza di S : per il secondo teorema di incompletezza di Gödel, ci sono modelli di S in cui *Con* è falsa. Ma allora questo significa solo che *Con* non esprime la consistenza del sistema. Un matematico idealizzato, in grado di vedere tutti i modelli di S , si renderebbe conto di questo e quindi si rifiuterebbe di trattare *Con* come equivalente a “ S è consistente”. Questo è un esempio dei casi in cui potrebbe aver senso abbandonare la traduzione del predicato aritmetico $\text{Prov}(x)$, che compare in G e in *Con*, con “provabile”.

208). Come è stato sostenuto da molti (Steiner 2001, Bays 2004, Rodych 2003) dire che il teorema di Gödel dimostra che, se PM è consistente, allora ci sono degli enunciati veri indecidibili in PM è un'affermazione a cui si può dare un preciso significato matematico. È vero che nel suo lavoro originale (Gödel 1931) Gödel formula la sua prova in termini puramente sintattici, usando la nozione di ω -consistenza, ma al giorno d'oggi sono disponibili anche prove semantiche del teorema, nelle quali viene fatto un uso esplicito della nozione di verità. Queste prove, oltre ad essere altrettanto matematicamente rispettabili delle loro controparti sintattiche, hanno il vantaggio di essere più semplici ed eleganti di quella originale (vd. Smullyan 1992). Peraltro, Gödel stesso, nell'introduzione del suo articolo del 1931, suggerisce l'idea di presentare il suo lavoro in questi termini. Almeno secondo la vulgata tradizionale, la semantica tarskiana ci avrebbe fornito un modo per chiarire la nozione di verità senza comprometterci in tesi metafisiche, cioè una caratterizzazione formale del concetto di verità. Certo, il Teorema di Tarski prova che nessun linguaggio con certi poteri espressivi può definire il proprio predicato di verità, ma questo di per sé non significa che la nozione di verità sia priva di significato e il suo uso illegittimo, altrimenti non si capirebbe neppure la formulazione del teorema: nessuno ha mai dimostrato che un linguaggio non può definire il proprio predicato di baticità.

Il riferimento al modello standard sembra comunque molto difficile da evitare in ogni formulazione del teorema di Gödel. Per prima cosa, nella versione sintattica proposta da Floyd e Putnam, si fa uso della nozione di ω -consistenza; ma se andiamo a vedere qual è la definizione classica di questa nozione, troviamo qualcosa come:

(Omega Inconsistenza) Una teoria è ω -inconsistente se c'è un predicato P tale che per ogni numero naturale n la teoria prova $\sim P(n)$, ma allo stesso tempo la teoria prova $\exists x P(x)$

Qui il riferimento ai numeri naturali è esplicito. Forse è possibile evitarlo parlando solo di numerali, ma il guadagno è poco: l'insieme dei numerali rappresenta infatti una struttura isomorfa al modello \mathbb{N} e da un punto di vista matematico si possono anche identificare direttamente i due insiemi. Questo apre ad una considerazione più generale: in un'ottica formalista, la matematica è essenzialmente studio di sistemi formali. Un sistema formale è innanzitutto un insieme di teoremi (al quale si fa riferimento quando si parla della consistenza del sistema formale), di solito un insieme *ricorsi-*

vamente *enumerabile* di teoremi, ovvero di nuovo un insieme isomorfo al mitico N . I teoremi sono formule, ovvero sequenze *finito* di segni, ottenute applicando un numero *finito* di volte le regole di inferenza. Questo testimonia la centralità della nozione di *finito* per le nozioni sintattiche a cui il progetto formalista si appella (cosa di cui Hilbert era ben consapevole). Ma la nozione di finito e quella di numero naturale sono così strettamente imparentate da rendere inconcepibile l'idea di comprenderne la prima, ma non la seconda.

Si può argomentare quindi così contro la distinzione proposta da Floyd e Putnam: se c'è un ben definita nozione di cos'è la consistenza di un sistema formale, se c'è una nozione ben definita di numerale, formula ben formata, teorema ecc..., allora c'è una nozione ben definita di una struttura che è isomorfa al modello N . Se le cose stanno così, c'è una nozione ben definita di verità matematica applicabile ad ogni formula di PM, ovvero quella che otteniamo quando interpretiamo il nostro linguaggio in questa struttura. Quindi, quello che si era supposto un risultato matematico non controverso risulta, ad un'attenta analisi, equivalente alla tesi metafisica che si voleva mettere in discussione. La conclusione da trarre può essere una e una sola: o sono entrambe tesi metafisiche o sono entrambe risultati matematici, non c'è spazio per la distinzione tra prova e prosa.

Un formalista radicale potrebbe accettare le conseguenze di questo argomento e replicare che l'incompletezza dell'aritmetica mostra come anche le nozioni sintattiche non siano definite una volta per tutte, ma si prestino a diverse interpretazioni, in nessun modo equivalenti, non essendoci isomorfismo (crf. Bellotti 2007). Non è facile capire, in questa concezione, che tipo di oggetto sia un sistema formale (non è definito) e neppure che significato assumano espressioni come "le regole di inferenza possono essere applicate solo un numero finito di volte". Infine, sembra davvero difficile negare la comprensione da parte nostra del processo di iterazione di un'operazione, nella sua forma basilare il processo di "aggiungere una stanghetta": "I, II, III ..." (dove i puntini indicano la capacità di estendere arbitrariamente la serie). L'insieme dei numeri naturali è il risultato di questa idealizzazione, in cui si considerano tutti gli elementi della serie.

Ovviamente, parlare di una cosa come il modello standard dei numeri naturali non significa impegnarsi al platonismo. Anche se non da un finitista stretto, la formulazione semantica del teorema di Gödel può essere accettata partendo prospettive diverse dal platonismo: intuizionista, finzionalista, predicativista, per fare degli esempi. Questo sembra confermare la sua neutralità e quindi legittimare l'idea, *contra* Floyd e Putnam, che si tratti di un risultato matematico e non di una tesi metafisica.

4. Conclusioni: Wittgenstein e il revisionismo

La tensione tra revisionismo e anti-revisionismo nell'opera di Wittgenstein è un tema classico (cfr. Frascolla 1994, Rodych 2000). Il filosofo austriaco considerò sempre una delle caratteristiche distintive della sua riflessione filosofica sulla matematica il fatto che essa non interferisse con il lavoro dei matematici (LFM, p. 13). Per lui la chiarificazione filosofica del contenuto di un teorema non doveva mai portare all'abbandono del teorema. Nessun risultato matematico acquisito poteva subire l'assalto dell'indagine filosofica (l'obiettivo polemico era il tentativo intuizionista di riformare la matematica classica eliminando le prove non costruttive). Questo è un altro aspetto di quello che prima ho chiamato il mito della prosa. Anche in questo caso, la discussione sul teorema di Gödel ha qualcosa da insegnarci. È noto che Wittgenstein odiava la teoria degli insiemi e dedicò molti dei suoi sforzi a contrastarla, proprio come fece con "la nefasta invasione della matematica da parte della logica matematica" (RFM §19). Questo sembra contrastare con il suo antirevisionismo. La risposta che di solito viene data a quest'obiezione è che nel discutere argomenti presi dalla teoria degli insiemi (p.e. la prova diagonale di Cantor) lo scopo di Wittgenstein sarebbe stato solo di cambiare il nostro modo di vederli: riteneva che, senza il fumo metafisico che di solito li circonda, avrebbero perso qualsiasi attrattiva, ma questo non avrebbe comportato l'abbandono della teoria degli insiemi intesa come calcolo, come autentico pezzo di matematica. Questo è il senso della famosa affermazione di Wittgenstein che il suo compito non era scacciarci dal paradiso di Cantor, ma farci realizzare che non è un paradiso.

Non mi soffermerò a discutere se questa linea interpretativa funzioni nel caso delle osservazioni di Wittgenstein sulla teoria degli insiemi, ma penso che nel caso delle sue osservazioni sul teorema di Gödel la risposta sia negativa. Anche se è una questione dibattuta tra gli interpreti del filosofo austriaco, molti autorevoli commentatori (p.e. Rodych 2003 o Shanker 1988b) hanno messo in risalto che nel discutere i risultati di Gödel la preoccupazione principale di Wittgenstein era mostrare che in matematica la nozione di verità deve essere identificata con quella di dimostrabilità. Questo gli serviva per evitare l'immagine referenzialista della matematica, ovvero l'idea che la matematica *parli di qualcosa* (non importa se questo qualcosa è concepito come mentale o non mentale o addirittura come una concreta sequenza di segni sulla carta). Non si capisce come quest'idea, se presa seriamente, non finirebbe per avere conseguenze sul nostro modo di fare matematica. Per esempio, non è facile capire che senso avrebbe una materia come la teoria dei modelli, se adottassimo la prospettiva di Wittgenstein.

Difendere le posizioni di Wittgenstein è un duro lavoro. Penso che sia questa la ragione per cui molti autori hanno abbracciato il mito della prosa: ci dispensa dal compierlo. Gli stessi vantaggi, come sentenziò Russell in un altro contesto, “del furto rispetto al lavoro onesto” (Russell 1919, p. 71).

Riferimenti bibliografici

- Bays, Timothy, 2006, *Floyd, Putnam, Bays, Steiner, Wittgenstein, Gödel, Etc.*, non pubblicato.
- Bays, Timothy, 2004, *On Floyd and Putnam on Wittgenstein on Gödel*, *The Journal of Philosophy* CI.4, 197-210.
- Benacerraf, Paul, 1996, *What Numbers Could Not Be-I*, in Morton, Adam e Stich, Stephen 1996, *Benacerraf and His Critics*, Cambridge, Massachusetts, USA: Blackwell Publishing Company.
- Burgess, J. & Rosen, G., 1997, *A Subject with No Object: Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics*, Oxford: Clarendon Press.
- Burgess, John e Rosen, Gideon, 2005 *Nominalism Reconsidered*, in Shapiro, Stuart, 2005, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press: New York. pp. 515-535.
- Bellotti, Luca, 2007, *Formalization, syntax, and the standard model of arithmetic*, *Synthese* 154, n. 2, pp. 199-229.
- Berto, Francesco 2009, *The Gödel Paradox and Wittgenstein's Reasons*, *Philosophia Mathematica*, 17, pp. 208-19.
- Dawson, W., 1984, *The Reception of Gödel's Incompleteness Theorems*, *Philosophy of Science Association* 2, repr. in Shanker 1988a, pp. 74-95.
- Diamond, Cora, (ed.), 1976, *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press (LFM).
- Dummett, Michael, 1959, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics The Philosophical Review*, Vol. LXVIII: 324-348.
- Field, Hartry, 1989, *Realism, Mathematics, and Modality*, New York: Basil Blackwell.
- Floyd, Juliet, Putnam, Hilary, 2001, *A note on Wittgenstein "Notorious Paragraph" about the Gödel Theorem*, *The Journal of Philosophy*, XCVII, 11, 624-632.
- Frascolla, Pasquale, 1994, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, New York: Routledge.
- Gödel, Kurt, 1931, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems I*, in *From Frege to Gödel*, van Heijenoort (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press: 596-616.
- Kreisel, Georg, 1958, *Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics*, *British Journal for the Philosophy of Science* 9, No. 34, August 1958, 135-57.
- Liggins, David, 2007, *Anti-Nominalism Reconsidered*, *Philosophical Quarterly* 57, pp. 104-111.
- Martino, Enrico, 2006, *Ragionamento astratto e teoremi di incompletezza di Gödel*, non pubblicato.

- Plebani, Matteo, 2008, *The key problems of KC*, Proceedings of The 31st Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel 2008, pp. 259-261.
- Rodych, Victor, 1999, *Wittgenstein's inversion of Gödel's Theorem*, Erkenntnis 51 (2/3), 173-206.
- Rodych, Victor, 2000, *Wittgenstein's Critique of Set Theory*, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 38, No. 2: 281-319.
- Rodych, Victor, 2003, *Misunderstanding Gödel: New Arguments about Wittgenstein and New Remarks by Wittgenstein*, *Dialectica* 57, 3, pp. 279-313.
- Russell, Bertrand, 1919, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: Allen & Unwin.
- Shanker, Stuart G., (ed.) 1988a, *Gödel's Theorem in focus*, London: Croom Helm.
- Shanker, Stuart G., 1988b, *Wittgenstein's Remarks on the significance of Gödel's Theorem*, in Shanker 1988a, pp. 155-256.
- Smullyan, Raymond, 1992, *Gödel incompleteness Theorems*, New York: Oxford University Press,.
- Steiner, Mark, 2001, *Wittgenstein as His Own Worst Enemy: The case of Gödel's Theorem*, *Philosophia Mathematica*, IX (2001), 257-79.
- Wittgenstein, Ludwig, 1956 [1978], *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Edizione Riveduta, Oxford: Basil Blackwell, G.H. von Wright, R. Rhees and G.E.M. Anscombe (eds.); traduzione inglese di G.E.M Anscombe (RFM).
- Wittgenstein, Ludwig, 1953 [2001], *Philosophical Investigations*, 3^a Edizione, Oxford: Blackwell Publishing; traduzione inglese di G. E. M. Anscombe (PI).
- Wright, Crispin, 1980, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, London: Duckworth.
- Yablo, Stephen, 2002, *Go Figure: A Path Through Fictionalism*, *Midwest Studies in Philosophy* 25, pp. 72-102.
- Yablo, Stephen, 2008, *Carnap's Paradox*, non pubblicato.

GIOVANNI RAIMO

LA TEORIA SCIENTIFICA IN WITTGENSTEIN E SCHLICK

1. *La teoria del reticolo nel Tractatus di Wittgenstein*

Ciò che ci viene detto, nel *Tractatus*¹, sulla nozione di fatto empirico è solo che i fatti empirici sono i fatti descritti dalle proposizioni vere appartenenti alle scienze naturali. Dunque i fatti sono le situazioni sussistenti descritte dalle proposizioni scientifiche vere.

Una descrizione completa del mondo consisterebbe dunque in un elenco di tutte e sole le proposizioni vere: “La totalità [*Gesamtheit*] delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali)” (T, 4.11). Tuttavia, la scienza non è il risultato di un assemblaggio casuale di un numero sterminato di singole proposizioni vere. Al contrario, ciò che per Wittgenstein caratterizza la scienza è proprio la *sistematicità* con la quale essa costruisce una descrizione di un dominio di fatti:

La meccanica newtoniana, ad esempio, riduce la descrizione del mondo in forma unitaria [*bringt die Weltbeschreibung auf eine einheitliche Form*]. [...] La meccanica è un tentativo di costruire tutte le proposizioni vere, che ci servono per la descrizione del mondo, secondo un unico piano. (T, 6.341; 6.343)

Da queste considerazioni si può quindi concludere che, per il *Tractatus*, nelle scienze della natura, vi sono due distinte componenti:

- 1) le proposizioni descrittive, a cui si applica il predicato di verità e di falsità.
- 2) una *teoria scientifica*, ossia ciò che dà una sistemazione unitaria ad un certo dominio di verità fattuali.

Una teoria scientifica è dunque un insieme di principi che non hanno una natura fattuale, ma che determinano una “forma di descrizione del mondo”, ossia un sistema uniforme di rappresentazione dei fatti. Wittgenstein fa l’esem-

1 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), con introduzione di B. Russell, Routledge and Kegan Paul, London 1922; trad. it. di Amedeo Conte, a cura di Amedeo Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989

pio della meccanica newtoniana: il movimento dei corpi è descritto secondo uno schema unitario, a partire dai principi fondamentali della meccanica.

Per spiegare in quale misura la scelta di un insieme di principi teorici sia arbitraria, ed in quale no, Wittgenstein ricorre all'analogia del reticolo [*Netzwerk*]: si supponga di voler descrivere accuratamente delle macchie nere su di un foglio bianco; si può, a questo scopo, disegnare sul foglio un reticolo di quadrati sufficientemente fitto da assicurare che la superficie di ognuno di essi o sia bianca o sia nera. A questo punto, la descrizione delle macchie potrà essere eseguita sistematicamente, specificando, per ogni singolo quadrato, se esso sia bianco o nero. Le proposizioni vere del tipo "il quadrato n è nero" o "il quadrato n è bianco" saranno le proposizioni, costruite secondo questo sistema unitario, che descriveranno in modo completo le macchie nere sul foglio bianco.

Wittgenstein precisa che al posto di un reticolo fatto di quadrati, si potrebbe sceglierne uno fatto di triangoli, o di esagoni, o anche misto, e che «alle differenti reti corrispondono differenti sistemi di descrizioni del mondo» (T, 6.341). La scelta del tipo di rete è *arbitraria*, ossia non ci sono ragioni *a priori* che necessitino l'una piuttosto che l'altra, ma non tutte le scelte possibili sono alla pari per quanto riguarda, ad esempio, la *semplicità* delle descrizioni che ne derivano. Non è però arbitrario che una maglia della rete della forma selezionata risulti bianca o nera, perché ciò dipende da come sono distribuite le macchie sul foglio, e non da come è fatta la rete. Anche il fatto che certe reti siano in grado di produrre una descrizione completa e precisa delle macchie e certe altre no dà un'indicazione sulle proprietà delle macchie.

Ciò che è importante notare è che la meccanica newtoniana è uno tra i tanti sistemi possibili di descrizione del movimento dei corpi, e la scelta non è in alcun modo necessitata *a priori*. Inoltre, se più sistemi sono alla pari per quanto concerne la loro capacità di descrizione del dominio dei fenomeni in gioco, dal successo di uno qualunque di essi non si può inferire nulla sulla struttura fisica del mondo. Tuttavia il fatto che certi sistemi consentano una descrizione completa dei fenomeni, e certi altri no, fornisce un'informazione rilevante sul mondo fisico:

[...] nulla enuncia [*sagt... aus*] intorno al mondo la possibilità di descriverlo mediante la meccanica newtoniana; ma enuncia invece qualcosa la possibilità di descriverlo mediante essa proprio *così* come appunto lo si può descrivere. E dice qualcosa intorno al mondo anche la possibilità di descriverlo più semplicemente mediante una meccanica che mediante un'altra. (T, 6.342)

Le proprietà di un reticolo sono date *a priori*, ossia, data una rete, sappiamo sin dal principio la forma della descrizione che ne risulterà:

Quantunque le macchie nella nostra immagine siano figure geometriche, nulla ovviamente la geometria può dire sopra la forma e la posizione effettive di esse. Ma la rete è *puramente* geometrica, tutte le sue proprietà possono essere indicate *a priori*. Leggi come il principio di ragion sufficiente, etc., trattano della rete, non di ciò che la rete descrive [*beschreibt*] (T, 6.35)

Della rete parla dunque non solo il sistema geometrico utilizzato, ma anche un sistema fisico (o una parte di esso), comprendente appunto tra i suoi principi (oltre a quelli della meccanica newtoniana) quello di ragion sufficiente ecc.

È però *empirico* il fatto che un reticolo di una determinata finezza possa descrivere completamente un'immagine, e che un dato reticolo fornisca una descrizione più semplice di un altro.

È dunque fuorviante chiamare vera o falsa la meccanica newtoniana, per la stessa ragione per cui è fuorviante assegnare un valore di verità ad una geometria data. Tuttavia, come già visto, la scelta di un sistema meccanico non è interamente arbitraria. Benché nessun linguaggio scientifico sia in grado di combaciare col mondo in modo perfetto, l'adeguatezza della teoria si misura dall'ampiezza dell'adattamento richiesto per ottenere conseguenze empiriche di esattezza prestabilita. Quanto più grande è il numero dei fenomeni osservabili che bisogna trascurare, tanto meno adeguato è il sistema di descrizione in esame. Il nesso tra la teoria ed il mondo si mostra nel grado di elaborazione (la finezza delle maglie, nell'analogia di Wittgenstein) richiesto per raggiungere, in un dato modo di rappresentazione, un grado di esattezza assegnato.

Si può dunque sostenere che il nesso tra mondo e linguaggio è dato, oltre che dalla comune forma logica, non da un rispecchiamento in senso metafisico dell'uno nell'altro, ma da un criterio arbitrario, ossia il grado di esattezza con cui la teoria scientifica è in grado di descrivere la realtà (considerando il concetto di "esattezza di descrizione" come un concetto arbitrario): "Attraverso tutto l'apparato logico, le leggi fisiche parlano tuttavia degli oggetti [*Gegenstände*] del mondo" (T, 6.3431). Si veda a tal proposito l'osservazione di Black: "Come il taglio di un abito, per quanto imperfetto possa essere, rivela sempre qualcosa della sagoma di colui che lo indossa, così la scelta del sistema di coordinate più attendibile rivela qualcosa del carattere del mondo reale"².

2 M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, trad. it *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1968, p. 356.

Nel *Tractatus* alla logica è assegnato il carattere della necessità, diversamente dai principi della fisica, che hanno il carattere della rivedibilità e della ipoteticità (arbitrarietà del reticolo). Logica e fisica danno però insieme la forma del mondo: vi è dunque una forma fissa (quella data dalle tautologie) e una forma a priori ma rivedibile, dal carattere ipotetico (la forma data, ad esempio, dai principi della meccanica).

In questa direzione va l'interpretazione di Black, secondo cui qui si starebbe dicendo che la meccanica newtoniana “fornisce una *unica* ‘forma di raffigurazione’ [...] per esprimere tutti i fatti fisici: essa esprime infatti ogni cosa ricorrendo a ‘particelle puntiformi’, forze uguali e contrarie agenti su coppie di queste particelle, e via dicendo”³:

[...] La meccanica determina una forma di descrizione del mondo dicendo: Tutte le proposizioni della descrizione del mondo devono ottenersi a partire da un certo numero di proposizioni date – gli assiomi della meccanica – in un modo dato (T, 6.341).

Considerando le nozioni di “particella puntiforme” “forze uguali e contrarie” ecc. come elementi dell'immagine del mondo data dalla meccanica newtoniana, è allora possibile legare la 6.341 con la 2.151: “La forma di raffigurazione [*Abbildung*] è la possibilità che le cose [*Dinge*] siano l'una con l'altra nella stessa relazione che gli elementi dell'immagine” (T, 2.151).

Ovviamente ciò è possibile solo considerando anche un sistema scientifico, e non solo una proposizione [*Satz*], come immagine [*Bild*]. Se ciò che caratterizza la nozione di *Bild* nel *Tractatus* è l'essere una struttura isomorfa a un'altra struttura, allora si deve considerare una teoria scientifica come un sistema isomorfo alla porzione di realtà da descriversi.

Si veda come la 6.341 richiami direttamente l'inizio della *Prefazione* di Hertz ai suoi *Prinzipien der Mechanik*, testo non a caso ben presente a Wittgenstein:

Tutti i fisici concordano nel ritenere compito fondamentale della fisica quello di ricondurre i fenomeni della natura alle semplici leggi della meccanica. Ma, su quali siano tali semplici leggi, non sussiste già più lo stesso accordo.⁴

3 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., pp. 336-337.

4 H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhänge dargestellt*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1894, trad. it. *I principi della meccanica (presentata in connessione nuova)*, a cura di G. Gottardi, La Goliardica Pavese, Pavia 1996, p.xii.

Il fatto che non sussista accordo unanime su quali siano i principi fondamentali della meccanica richiama la tesi dell'arbitrarietà del reticolo, ossia il fatto che tali principi non siano riconducibili ad una qualche forma di deduzione metafisica o trascendentale, ma che vi sia unicamente una giustificazione *a posteriori* di tali principi, data, ad esempio, dalla non ambiguità del reticolo e dalla sua semplicità (T, 6.342).

Questa tesi viene esplicitata, nel *Tractatus*, attraverso l'affermazione che la credenza nel nesso causale è considerata una superstizione [*Aberglaube*]: “Gli eventi [*Ereignisse*] del futuro non possiamo arguirli [*erschließen*] dagli eventi presenti. La credenza nel nesso causale è la superstizione” (T, 5.1361). Secondo uno dei principi della teoria raffigurativa “In nessun modo può concludersi dal sussistere d'una qualsiasi situazione al sussistere d'una situazione affatto differente da essa” (T, 5.135), ossia “Un nesso causale, che giustifichi una tale conclusione, non v'è” (T, 5.136).

Stando alle considerazioni precedenti, Wittgenstein starebbe qui sottolineando come la previsione scientifica, intesa come l'instaurarsi di connessioni tra proposizioni all'interno di una specifica teoria, non abbia un carattere di necessità ma di ipoteticità, avendo la teoria carattere ipotetico e non necessario (arbitrarietà del reticolo): nessun nesso logico (ossia nessun legame inteso come non rivedibile alla luce di esperienze future) ad esempio, lega la proposizione “l'acqua nella pentola bolle all'istante *t*” alla proposizione “l'acqua nella pentola ha raggiunto i 100 gradi centigradi all'istante *t*”. Credere in un nesso costante tra questi due fatti è superstizione, ossia è un fraintendimento della natura dei legami che vengono instaurati all'interno di teorie.

Si veda a tal proposito l'inizio dell'*Introduzione ai Principien*:

La prima esigenza e, in un certo senso, la più importante, nello studio razionale dei fenomeni della natura, è di poter prevedere i risultati delle esperienze e di regolare la nostra attività presente secondo tali previsioni [...]. Ora il procedimento a cui ricorriamo sempre, per dedurre il futuro dal passato e ottenere così la desiderata previsione è il seguente: Noi ci facciamo delle raffigurazioni soggettive [*innere Scheinbilder*], o simboli, degli oggetti esterni, e precisamente in modo tale che le conseguenze logiche delle raffigurazioni [*Bilder*] siano a loro volta le raffigurazioni delle conseguenze necessarie in natura degli oggetti riprodotti [*abgebildeten*].⁵

5 H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhänge dargestellt*, cit., p. 1. Si usa qui la traduzione di P. Parrini nell'*Introduzione a Forma e Contenuto*, Boringhieri, Torino 1987, pp. 41-42, nota 6.

La critica ha mostrato come la tesi wittgensteiniana della proposizione come *Bild* possa trovare una sua origine nella nozione di *Bild* e di *Scheinbild* di Hertz. Leggendo questo passo vediamo però che la nozione di *Bild* è legata alla sua capacità di produrre delle conseguenze logiche, che a loro volta si pongono come “le raffigurazioni [*Bilder*] delle conseguenze necessarie in natura degli oggetti riprodotti”. Tale capacità non sembra essere attribuibile alle proposizioni elementari del *Tractatus*, tanto più se si considera il principio di indipendenza logica tra proposizioni elementari (T, 2.061; 2.062; 4.211).

È da notare comunque l’ambiguità del testo dei *Prinzipien*, dove Hertz sembra parlare indistintamente di *Scheinbilder*, *Bilder*, *Vorstellungen* e *Symbole*, ossia non tematizzare la distinzione tra ciò che possiamo chiamare concetti (o nomi), giudizi (o proposizioni) e teorie scientifiche.

Credo si possa sostenere che la nozione di *Bild* di Hertz sia da attribuirsi, nel *Tractatus*, non tanto alle proposizioni, ma ai reticoli, cioè a quelle strutture da cui si possono appunto ricavare conseguenze logiche a priori (le proprietà di un reticolo sono date a *priori*) che si pongono poi come previsioni di fenomeni.

Hertz continua dicendo che

Le raffigurazioni di cui parliamo sono le nostre rappresentazioni [*Vorstellungen*] delle cose; esse hanno con le cose una corrispondenza [*Übereinstimmung*] essenziale, che consiste nell’adempimento dell’esigenza che abbiamo menzionato; e, per tale scopo, non sono necessarie altre corrispondenze con le cose. Effettivamente noi non sappiamo se le nostre rappresentazioni delle cose corrispondano alle stesse per qualche altra proprietà, oltre a quella fondamentale che abbiamo menzionato, e non abbiamo alcun mezzo per sincerarcene.⁶

Si può vedere come questa tesi di Hertz trovi un corrispondente nella tesi wittgensteiniana secondo cui un reticolo parla di sé e non del mondo, se non indirettamente (T, 6.342).

Il tema del *Bild* hertziano può essere legato al *Bild* wittgensteiniano considerando quindi le teorie scientifiche, in Hertz, come strutture isomorfe alle porzioni di realtà che vogliono descrivere. È l’isomorfismo di struttura tra meccanica e mondo (inteso come insieme di corpi in movimento) che rende possibile la previsione scientifica, ossia è l’isomorfismo l’unica proprietà che lega linguaggio (inteso nella sua totalità) e mondo. Anche per Hertz, dunque, è l’unità di forma ciò che accomuna linguaggio e re-

6 H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhänge dargestellt*, cit., trad. it. in P. Parrini, *Introduzione a Forma e Contenuto*, cit., pp. 41-42, nota 6.

altà, ossia ciò che permette la previsione scientifica, e l'unità di forma è anche l'unica proprietà comune che noi possiamo pensare di attribuire al linguaggio e al mondo. In questo senso deve essere letta l'affermazione di Hertz secondo cui "noi non sappiamo se le nostre rappresentazioni delle cose corrispondano alle stesse per qualche altra proprietà, oltre a quella fondamentale che abbiamo menzionato, e non abbiamo alcun mezzo per sincerarcene". La "proprietà fondamentale" citata da Hertz è appunto la possibilità di considerare le conseguenze logiche di una teoria scientifica (intesa come sistema formale) come rappresentazioni di conseguenze necessarie in natura. Ma ciò è possibile solo se meccanica e mondo sono strutture isomorfe, ossia solo se la totalità delle possibilità di connessione dei simboli fondamentali della meccanica danno conto della totalità delle possibilità di configurazioni fenomeniche del mondo.

Da questo punto di vista è forse possibile considerare anche i reticoli di Wittgenstein come strutture isomorfe (e quindi come *Bilder*), con l'unica differenza che, al contrario delle proposizioni semplici, esse sono in grado di fornire conseguenze logiche che possono poi essere considerate come raffigurazioni di fenomeni. La differenza tra proposizioni e reticoli, nel *Tractatus*, sarebbe dunque da attribuirsi esclusivamente alla maggiore complessità (maggior articolazione e maggior numero di elementi interconnessi) dei secondi rispetto alle prime: le proposizioni sono strutture isomorfe ad un unico stato di cose, i reticoli sono strutture isomorfe ad un intero livello descrittivo.

Uno dei temi principali dell'autocritica di Wittgenstein a partire dalla fine degli anni Venti è però proprio l'assunzione del fatto che le proposizioni semplici fanno sistema, ossia la possibilità di istituire nessi logici tra proposizioni (come, ad esempio, tra le proposizioni di colore o di misura), non ricavabili dal calcolo delle funzioni di verità. Il fatto che un'insieme di proposizioni faccia sistema avvicina la nozione di *Bild* del *Tractatus* alla nozione di reticolo.

Nel linguaggio comune (o nei linguaggi non tecnici) la forma di raffigurazione si mostra in modo più o meno immediato, contrariamente a quanto avviene nei linguaggi scientifici: una foto mostra immediatamente di usare relazioni spaziali bidimensionali e cromatiche, uno spartito musicale mostra di usare solo relazioni spaziali bidimensionali e una melodia relazioni temporali e sonore ecc., mentre la forma di raffigurazione delle proposizioni fisiche viene invece mostrata dai suoi principi.

Se una teoria scientifica fornisce una forma di raffigurazione, allora essa ci dice anche la forma delle connessioni che possiamo aspettarci dal mondo. Ma questo sembra essere uno dei compiti della logica, la quale ha

a che fare appunto con il “come” del mondo. Si potrebbe anche dire che, se il linguaggio scientifico è l’unico linguaggio in grado di restituirci una descrizione vera del mondo, allora, posto che una proposizione vera deve essere anche possibile, un linguaggio scientifico fornisce, in parte, quelle che possiamo chiamare le *condizioni di possibilità della significanza linguistica*, compito che dovrebbe appartenere, per Wittgenstein, esclusivamente alla logica. La specifica forma di raffigurazione della meccanica può essere quindi intesa come l’insieme delle condizioni di possibilità del linguaggio meccanico. Se compito della logica è quello di mostrare le condizioni di possibilità del linguaggio in generale, è indubbio che vi siano, per ogni linguaggio scientifico, delle condizioni di possibilità specifiche. Tali condizioni, nel caso della meccanica, saranno date dai principi della meccanica.

Le condizioni di possibilità date dalla logica sono però immutabili, contrariamente a quelle date dai principi fisici, che hanno il carattere della rivedibilità e dell’ipotesi. Il logico, nel *Tractatus*, ha a che fare solo con ciò che è fisso, ossia con la forma immutabile del mondo. Dal ‘29 in poi Wittgenstein inizia ad abbandonare l’idea che vi sia una forma fissa del mondo, questione legata alla critica dell’idea che vi sia un confine fisso tra campo della sensatezza e campo dell’insensatezza. Nel *Tractatus* è come se il mondo avesse due forme: una fissa (data dalle tautologie) e una mutevole (data dai principi delle teorie scientifiche).

Il problema è a questo punto capire in che modo, sulla base dei principi della teoria raffigurativa, le proposizioni astratte della scienza e gli altri principi scientifici regolativi siano in rapporto col mondo. Nessuno di essi, come nota Black, “entra agevolmente nelle caselle finora apprestate dalla teoria wittgensteiniana del significato”⁷. Interessante è la sua posizione riguardo alla questione della portata empirica di questi principi all’interno della teoria raffigurativa:

La posizione di Wittgenstein riguardo al rapporto tra questi principi regolativi ed il mondo, sembra ridursi a questo: essi esprimono opzioni circa la sintassi dei possibili linguaggi scientifici [...]. Da questo punto di vista, la “legge di causalità” deve essere un’espressione infelice per designare un aspetto globale della sintassi propria di un certo tipo di linguaggio utile agli scopi della scienza. Essa non è affatto una legge, ma solo una prescrizione grammaticale per ridurre “la descrizione del mondo a forma unitaria”⁸.

7 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 333.

8 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 333.

Si veda a tal proposito la 6.34:

Tutte le proposizioni come il principio di ragion sufficiente, di continuità della natura, del minimo sforzo della natura, etc. etc., sono tutte intuizioni [*Einsichten*] a priori sulla possibile formulazione delle proposizioni della scienza. (T, 6.34).

Sempre secondo Black

la posizione di Wittgenstein si riduce a sottolineare che nella scienza teorica è necessario un *linguaggio* adatto (il “reticolo”), completo di regole sintattiche e semantiche che ne governino l’uso. [...] Le regole sintattiche di questo sottolinguaggio teorico sono il corrispondente letterale di quello che Wittgenstein chiamava la “forma” del reticolo; le regole semantiche corrispondono al procedimento da seguire per collocare il reticolo sopra la figura ed ottenere un risultato determinato.⁹

Essere regole sintattiche è lo stesso che essere, per Black, “‘regole’, ‘prescrizioni’ o ‘ricette’ [...] per la costruzione di leggi”¹⁰.

Ma che cosa si intende, precisamente, per “applicazione” della teoria-reticolo? Secondo Black dobbiamo intendere “ogni uso che della teoria si faccia per generare proposizioni il cui grado di generalità sia inferiore a quello dei principi costitutivi della teoria stessa”¹¹.

È lecito quindi concludere che è solo attraverso l’applicazione del reticolo che io posso avere le proposizioni vere dotate di senso della scienza, tra cui cercare anche le proposizioni semplici. Eventualmente queste ultime dovranno essere ricavate da un’analisi delle proposizioni generate dall’applicazione del reticolo. Si mostra qui un legame tra applicazione del reticolo e applicazione della logica, visto che anche quest’ultima ha il compito di mostrare quali siano le proposizioni semplici: “L’applicazione della logica decide quali proposizioni elementari vi siano” (T, 5.557).

Black conclude:

Dall’esame del linguaggio scientifico, Wittgenstein dev’essere stato indotto ad attenuare la coerenza della “teoria delle raffigurazione”. [...] la “teoria della raffigurazione” è troppo semplice per poter valere come modello di tutti gli usi del linguaggio.¹²

9 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 338.

10 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 339.

11 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 338.

12 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 340.

Wittgenstein si sarebbe dunque trovato a dover scegliere tra una liberalizzazione della sua concezione dell'essenza del linguaggio (dato che non si adattava alle proposizioni scientifiche), e la negazione della tesi secondo cui la scienza è veramente composta da proposizioni:

Una volta concesso che la teoria scientifica sfugge alla giurisdizione del principio di estensionalità, sicché le sue formule hanno valore empirico senza essere “raffigurazioni logiche”, la filosofia wittgensteiniana del linguaggio è matura per essere riformata.¹³

2. La teoria del reticolo e la teoria della rete nell'Allgemeine Erkenntnislehre di Schlick

Si cercherà ora di chiarire alcuni temi della teoria del reticolo, mostrando le analogie tra questa teoria e la teoria della rete presente nell'*Allgemeine Erkenntnislehre* (AE).¹⁴ Questo libro fu pubblicato da Schlick nel 1918, ovvero in un periodo in cui né Wittgenstein conosceva Schlick, né Schlick conosceva Wittgenstein. Ciononostante sembra evidente una comunanza di temi, in particolare una concezione simile della teoria scientifica.

In quest'opera Schlick osserva come la maggiore espressione dello sforzo conoscitivo si ha con il sapere scientifico, il quale si preoccupa di farci comprendere ciò di cui abbiamo già esperienza, mediante la costruzione di un complesso insieme di concetti e di giudizi, variamente correlati, che *in via puramente ipotetica* cercano di ricondurre il maggior numero possibile di fenomeni al minor numero possibile di concetti e di principi fondamentali:

Conoscere [...] significa designare i fatti mediante giudizi, ma in modo tale da ottenere una coordinazione univoca [*eindeutige Zuordnung*] servendosi del minor numero possibile di concetti. (AE, p. 157)

Quest'affermazione richiama l'idea secondo cui la meccanica newtoniana fornisce un'unica forma di raffigurazione per esprimere tutti i fatti fisici, ossia per descriverli “secondo un unico piano” (T, 6.341; 6.343), tesi

13 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 340.

14 M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Springer, Berlino 1918, 2° ed. riv. 1925. A quest'edizione si riferiscono i rimandi di pagina, e si utilizzerà la traduzione di Paolo Parrini data nell'introduzione all'edizione italiana di *Forma e Contenuto*, cit.

che a sua volta si richiama all'idea hertziana secondo cui il compito della fisica sarebbe quello di ricondurre i fenomeni della natura alle leggi della meccanica.

Nel *Tractatus*, poi, il tema dell'ipotesicità della correlazione tra giudizi e concetti scientifici era espresso attraverso il tema dell'arbitrarietà del reticolo (T, 6.341).

A questo punto Schlick, per chiarire cosa è una teoria scientifica, utilizza la metafora della rete [*Netz*], che, come vedremo, è molto simile alla metafora del reticolo [*Netzwerk*] del *Tractatus*. Egli paragona la struttura concettuale della scienza a una rete [*Netz*] di concetti e di giudizi nella quale i primi sono rappresentati dai nodi e i secondi dai fili di connessione:

Ogni concetto costituisce, per così dire, un punto in cui una serie di giudizi si incontrano, vale a dire tutti quelli in cui il concetto ricorre; esso è come un giunto che li tiene tutti insieme. I nostri sistemi scientifici formano una rete in cui i concetti rappresentano i nodi e i giudizi i fili che li connettono. Nel pensiero effettivo, il senso dei concetti consiste interamente nel loro essere centri di relazioni di giudizi. Solo come punti di congiunzione dei giudizi e nei giudizi essi conducono una vita entro il pensiero vivente. (AE, p. 42, corsivo mio).

Nel *Tractatus* un nome semplice ha significato solo all'interno del contesto proposizionale (T, 3.3), o, come specifica Gargani, “è propriamente il senso della proposizione la condizione per la quale un nome designa un oggetto”¹⁵. Inoltre Wittgenstein chiama “interna” o “formale” la proprietà di un oggetto di poter ricorrere in una data situazione, e, dunque, la conoscenza dello spazio logico in cui un oggetto è collocato (quindi la conoscenza dell'oggetto stesso) può essere descritta come la conoscenza della totalità delle sue proprietà interne o formali (T, 2.0123-2.01231).

Se è possibile, almeno in alcuni casi, identificare i nomi semplici del *Tractatus* con i concetti di Schlick, allora si dovrà anche concludere che le proprietà interne di un oggetto sono le relazioni ammesse dalla particolare forma di raffigurazione data da una teoria scientifica, ossia le possibilità di connessione mostrate dalla sintassi di una teoria (sintassi data dai principi di quella teoria, intesi appunto come metodi di costruzione di proposizioni). Dunque il significato di un nome, nel *Tractatus*, non sarebbe dipendente tanto dal contesto proposizionale, quanto dal linguaggio scientifico entro cui è utilizzato quel nome.

15 A. Gargani, *Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein*, Le Monnier, Firenze 1966, p. 79.

Il problema principale, nel tentativo di connettere teoria raffigurativa e teoria del reticolo, è dato dall'impossibilità di legare in qualche modo la nozione di segno semplice del *Tractatus* (la cui *Bedeutung* è un oggetto semplice) alla nozione di concetto scientifico: la proposizione scientifica ha una natura ipotetica, la proposizione semplice no; inoltre le proposizioni semplici non hanno relazioni logiche tra loro (T, 4.211), mentre questa sembra essere proprio la caratteristica delle proposizioni scientifiche, che non a caso formano proprio un reticolo, ossia una struttura le cui maglie sono legate tra loro. Dunque i costituenti delle proposizioni scientifiche (i concetti scientifici) non possono essere i costituenti delle proposizioni semplici (i nomi semplici).

Le proposizioni semplici (che raffigurano un nesso di oggetti) dovrebbero quindi essere ricavabili da una qualche forma di analisi (scomposizione) di proposizioni scientifiche, intese come un nesso di concetti scientifici.

Ciononostante, proposizioni semplici e proposizioni scientifiche dovrebbero essere accomunate dall'essere entrambe strutture isomorfe a stati di cose. Ovviamente diventa qui problematico la nozione di stato di cose, visto che ci deve pur essere una qualche differenza tra ciò che raffigura una proposizione semplice e ciò che raffigura una proposizione scientifica. Ma ciò si ricollega alla problematicità della nozione di oggetto semplice nel *Tractatus*.

Per quanto riguarda la possibilità di ricavare proposizioni semplici da un qualche tipo di scomposizione di una proposizione scientifica, si veda come Wittgenstein, nel *Big Typescript*¹⁶, dica che al tempo del *Tractatus* non aveva un'idea chiara del tipo di complessità che avrebbe dovuto caratterizzare una proposizione come "a è rosso":

Quando scrissi il *Tractatus* (e anche più tardi) credevo che "f(a) implica non-g(a)"¹⁷ fosse possibile solo se f(a) era il prodotto logico [la congiunzione] di non-g(a) e una qualche altra proposizione – cioè $f(a) = p \text{ et non-g}(a)$; e ritenevo che f(a) (ad esempio un'asserzione di colore) potesse essere scomposta in

16 L. Wittgenstein, *Big Typescript* (dettato nel 1932), in *The Collected Manuscripts of Ludwig Wittgenstein on Facsimile CD Rom*, 1997, The Wittgenstein Archives at the University of Bergen (ed.), Oxford: Oxford University Press; trad. it di Armando De Palma, a cura di Armando De Palma, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

17 Wittgenstein in realtà scrive "f(a) implica non-f(b)". Ma come nota Marconi, questa è probabilmente una sua svista (vd. D. Marconi, *Transizione*, in D. Marconi (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 63, nota 9).

tale prodotto. Ma non avevo nessuna rappresentazione chiara di come pensavo che si potesse trovare una tale scomposizione. (BT, p. 474)

Nell'*Allgemeine Erkenntnislehre*, i giudizi che connettono fra loro i concetti sono suddivisi in due gruppi:

- a) i giudizi che valgono come *definizioni* dei concetti stessi.
- b) i giudizi che hanno *carattere empirico* e genuinamente conoscitivo.

Mi sembra si possa considerare questa suddivisione come equivalente a quella tra le proposizioni che costituiscono il reticolo del *Tractatus*, e le proposizioni dotate di senso della teoria raffigurativa.

A loro volta le definizioni sono suddivise in quattro categorie fondamentali: definizioni *ordinarie*, definizioni *implicite*, definizioni *concrete* (od *ostensive*) e certe particolari convenzioni che in seguito, nella letteratura epistemologica, verranno chiamate definizioni *coordinative* [*Zuordnung-definitionen*].

Con le *definizioni ordinarie* si danno le note caratteristiche [*Merkmale*] di un concetto, ossia si specifica l'intensione di quel concetto mediante l'uso di altri concetti: si definisce un concetto (ad esempio "sedia" o "cane") indicando i requisiti che un oggetto deve soddisfare per essere susunto sotto tale concetto.

Definendo alcuni concetti mediante altri, però, si giunge alla fine a note caratteristiche "che semplicemente non sono suscettibili di essere ulteriormente definite" nel modo usuale (AE, p. 27). A questo punto il processo definitorio si arresta, e si perviene o alle definizioni implicite o a quelle concrete.

Le *definizioni concrete* riguardano le note caratteristiche designate da parole il cui significato "può essere mostrato solo attraverso l'intuizione o l'immediata esperienza vissuta" (AE, p. 27): ciò significa che non possiamo apprendere che cosa siano il "blu" o il "piacere" attraverso una definizione ordinaria, "ma solo mediante l'opportunità di intuire qualcosa di blu o di fare l'esperienza vissuta del piacere" (AE, p. 27).

Per Schlick l'intuizione e l'esperienza sono, per loro natura, vaghe e incerte, e dunque le definizioni concrete non possono consentire la formulazione di giudizi chiari e precisi richiesti dalla conoscenza scientifica. Rifacendosi a Hilbert, Schlick sostiene che concetti primitivi perfettamente chiari e definiti possono essere ottenuti solo ricorrendo alle *definizioni implicite*. È dunque necessario «introdurre i concetti fondamentali, che sono indefinibili nel senso usuale, in modo tale che la validità degli assiomi che trattano di questi sia rigorosamente garantita» (AE, p. 31). Per Hilbert i concetti fondamentali risultano *definiti* proprio dal fatto di soddisfare gli

assiomi. Schlick parla di un sistema “di verità creato mediante l’uso di definizioni implicite” (AE, p. 35). Ciò che caratterizza questo sistema o questo nucleo di definizioni interconnesse è che

non poggia in alcun punto sul fondamento della realtà. Al contrario, esso per così dire fluttua liberamente [*schwebt frei*], portando entro sé stesso, come il sistema solare, la garanzia della propria stabilità. Nessuno dei concetti designa nella teoria qualcosa di reale; piuttosto, essi si designano l’un l’altro in modo che il significato di un concetto consiste in una particolare costellazione di un certo numero dei rimanenti concetti. (AE, p. 35)

Come si è già visto, che la teoria scientifica (soprattutto al livello dei suoi principi, e dei concetti geometrici utilizzati) non sia un rispecchiamento diretto della realtà, ma un sistema simbolico indipendente dal livello esperienziale, era uno dei temi fondamentali della teoria del reticolo del *Tractatus* (T, 6.342; 6.35).

La rete di Schlick, al pari del reticolo di Wittgenstein, non è una raffigurazione del mondo, ossia i concetti di questa rete non designano alcunché nella realtà.

Si veda come le definizioni ordinarie e le definizioni implicite forniscono, almeno in parte, quello che, nei termini del *Tractatus*, è lo *spazio logico* del concetto, ossia la totalità delle sue possibilità di connessione.

Scopo delle definizioni coordinative è invece quello di consentire l’applicazione alla realtà di un sistema di concetti definiti mediante definizioni implicite e usuali. Come spiega Parrini

Esse intervengono quando, avendo un concetto scientifico astratto implicitamente definito di grande importanza sistematica (per esempio quello di linea retta), lo si vuole coordinare, far corrispondere, a un oggetto o a un processo concreto (per esempio, il percorso di un raggio luminoso in certe circostanze fisiche) nella consapevolezza del fatto che sono possibili coordinazioni alternative e che la scelta va effettuata in modo da consentire la formulazione più semplice possibile delle leggi di natura.¹⁸

Possiamo quindi dire che il reticolo del *Tractatus* è sicuramente formato da quelle che Schlick chiama le definizioni concettuali e le definizioni implicite, mentre, per quanto riguarda le definizioni concrete e coordinative, Wittgenstein le avrebbe molto probabilmente considerate riguardanti l’applicazione del reticolo. Dal 1929 tutti questi problemi saranno considerati di competenza della grammatica, ossia di competenza del filosofo.

18 P. Parrini, *Introduzione a Forma e Contenuto*, cit., p. 15.

Wittgenstein, cioè, considererà l'applicazione della logica come uno dei compiti del logico, contrariamente a quanto sostenuto nel *Tractatus*.

Le teorie scientifiche sono dunque per Schlick strutture concettuali astratte agganciate all'esperienza mediante le definizioni concrete e le definizioni coordinative. Schlick, per illustrare ciò, ricorre ancora alla metafora della rete:

Il sistema delle scienze reali costituisce una rete di giudizi le cui singole maglie sono coordinate a singoli fatti. Questa coordinazione è ottenuta per mezzo di definizioni e conoscenze [...]. Il sistema di definizioni e di giudizi cognitivi che rappresenta ogni scienza reale viene fatto combaciare direttamente in *punti singoli* con il sistema della realtà, e la cosa è effettuata in modo tale che *automaticamente tutti gli altri punti vengono a combaciare* (AE, p. 72, corsivo mio).

Qui Schlick ribadisce il fatto che non tutte le proposizioni di una teoria scientifica raffigurano direttamente qualcosa, ossia hanno un rapporto diretto con la realtà. Ma qui è importante sottolineare che le proposizioni che non hanno tale capacità combaciano con la realtà in quanto sono legate ad altre proposizioni che hanno questo rapporto: ciò significa che una teoria è appunto una rete, ossia una struttura in cui le parti sono connesse tra loro. Ciò significa che le proposizioni di una teoria scientifica hanno relazioni logiche o inferenziali tra loro.

Nel *Tractatus* questa caratteristica delle proposizioni scientifiche (l'essere i costituenti di una rete o reticolo, ossia di una teoria scientifica) risulta essere difficilmente conciliabile con il principio d'indipendenza logica tra proposizioni elementari (T, 4.211): se anche le proposizioni scientifiche non sono da intendersi come proposizioni semplici, sembra problematico istituire nessi tra proposizioni scientifiche che, una volta scomposte (analizzate), sono costituite da proposizioni semplici che non hanno nessi tra loro.

Nell'*Allgemeine Erkenntnislehre* Schlick affronta poi il problema della verità o giustezza di una teoria scientifica: un sistema scientifico può dirsi giusto o vero quando il complesso dei giudizi designa in maniera *univoca* l'insieme dei fatti; è invece falso se conduce ad una designazione o coordinazione *ambigua*. Schlick fa l'esempio del giudizio falso "un raggio di luce consiste di un flusso di particelle che si muovono rapidamente":

Esaminando tutti i fatti insegnatici dalla ricerca fisica, ci accorgeremmo presto che tale giudizio non rende possibile una designazione univoca dei fatti stessi. Vale a dire, troveremmo che due differenti classi di fatti sarebbero coordinate agli stessi giudizi e si avrebbe perciò la presenza di un'ambiguità. Da una parte avremmo i fatti che effettivamente comportano dei corpuscoli in

movimento, come si ha nel caso di raggi catodici; dall'altra, i fatti della propagazione della luce, designati dagli stessi simboli. (AE, p. 57)

Nelle scienze empiriche, un controllo viene svolto in questo modo:

dai nostri giudizi *deriviamo* nuovi giudizi che designano eventi futuri (e sono perciò predizioni); e se invece dei fatti attesi se ne verificano nella realtà di diversi, tali quindi da dover essere designati da giudizi diversi da quelli dedotti, allora si hanno contraddizione e ambiguità e chiamiamo *falsi* i giudizi da cui siamo partiti. Se dovessimo permettere alla nostra predizione, la quale è un *segno* [*Zeichen*] *per il fatto* atteso anticipato nell'immaginazione, di essere un segno anche per il fatto effettivamente presentatosi, allora il medesimo giudizio significherebbe due eventi differenti, e se dovessimo sentirlo pronunciare in seguito, non sapremmo quale sarebbe l'evento inteso (AE, pp. 57-58, corsivo mio).

Il tema dell'ambiguità della previsione scientifica e della necessità di una designazione univoca da parte della rete-teoria può essere legato, nel *Tractatus*, alla possibilità che una maglia di un reticolo risulti in parte bianca e in parte nera, e quindi la necessità, da parte dello scienziato, di costruire un reticolo che dia una descrizione precisa e completa delle macchie nere sul foglio (ossia un reticolo le cui maglie siano, prese singolarmente, o completamente nere o completamente bianche).

Come si può vedere Schlick tematizza la questione della previsione scientifica in modo piuttosto simile a quanto dice Hertz nell'*Introduzione a Die Prinzipien der Mechanik*:

Noi ci facciamo delle raffigurazioni soggettive [*innere Scheinbilder*], o simboli [*Symbole*], degli oggetti esterni, e precisamente in modo tale che le conseguenze logiche delle raffigurazioni [*Bilder*] siano a loro volta le raffigurazioni delle conseguenze necessarie in natura degli oggetti riprodotti [*abgebildeten*].¹⁹

Quelle che qui Hertz chiama «raffigurazioni soggettive [*Scheinbilder*], o simboli [*Symbole*]» corrisponderebbero, in Schlick, tanto ai giudizi che alle teorie scientifiche (le reti), esattamente come corrispondono, nel *Tractatus*, tanto alle proposizioni che alle teorie scientifiche (i reticoli). Hertz sembra non preoccuparsi di distinguere la nozione di concetto, di giudizio e di teoria scientifica e di mostrare quali siano le relazioni tra queste nozioni: come si è notato, egli parla indistintamente di *Scheinbilder*, *Bilder*, *Vorstellungen*

19 H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhänge dargestellt*, cit., p. 1; trad. it. in P. Parrini, *Introduzione a Forma e Contenuto*, cit., pp. 41-42, nota 6.

o di *Symbole*, un po' come Schlick non si preoccupa di distinguere i concetti dai giudizi, assimilandoli entrambi a segni [*Zeichen*].

La critica di Schlick alla tesi secondo cui l'accordo tra linguaggio scientifico e realtà sia da intendersi come una raffigurazione più o meno fedele del mondo da parte di un sistema di giudizi viene poi svolta usando quasi le stesse parole di Hertz:

Dobbiamo toglierci dalla testa che un giudizio possa essere qualcosa di *più* che un segno in relazione a un dato di fatto, che la connessione fra i due possa consistere in qualcosa di più intimo che nella mera coordinazione, che un giudizio sia in qualche modo nella posizione di descrivere, esprimere o riprodurre [*abbilden*] in maniera adeguata un dato di fatto. Non si ha nulla del genere. Un giudizio raffigura [*bildet*] la natura di ciò che è giudicato tanto poco quanto una nota musicale raffigura un tono, o il nome di un uomo la sua personalità. [...] [Tutte le] teorie ingenuie secondo le quali i nostri giudizi e concetti potrebbero in qualche modo "riprodurre" la realtà risultano completamente demolite (AE, p. 57).

Generalmente è stata vista, nell'*Allgemeine Erkenntnislehre*, una teoria del significato differente da quella presente, ad esempio, in *Form and Content*²⁰, dove Schlick utilizza esplicitamente la teoria raffigurativa del significato di Wittgenstein, in cui nomi e proposizioni (Schlick non parlerà più di concetti e giudizi) hanno funzioni semantiche differenti. Nell'opera del '18, invece, come i concetti sono segni per gli oggetti, così i giudizi sono segni che intendono designare l'esistenza di certe relazioni fra gli oggetti, ossia il fatto che una certa relazione vige fra essi. Così, per esempio, il giudizio "la neve è fredda" designa la coesistenza di certe caratteristiche di cui ci serviamo per riconoscere qualcosa come neve con la proprietà dell'essere freddo; il giudizio sarà analitico o sintetico a seconda che l'essere freddo appartenga o non appartenga alle note caratteristiche costituenti l'intensione del concetto della neve:

i giudizi sono segni per i *fatti*. Ogni volta che emettiamo un giudizio, ciò che intendiamo è designare un dato di fatto [*Tatbestand*]. I fatti possono essere reali o concettuali, perché si devono intendere per dati di fatto non soltanto le relazioni fra oggetti reali, ma anche l'esistenza di relazioni fra concetti. È un fatto che la neve è fredda, ma è anche un fatto che 2×2 è uguale a 4 (AE, p. 39).

20 M. Schlick, *Forma e Contenuto, Form and Content, An introduction to Philosophical Thinking*, in M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, a cura di F. Waismann, Gerold, Vienna 1938, pp. 151-249; trad. it. di Paolo Parrini e Simonetta Colli Parrini, *Forma e Contenuto*, Boringhieri, SpA, Torino 1987.

Dai passi precedenti si potrebbe concludere che Schlick assegni la stessa funzione semantica (quella del designare) tanto ai concetti quanto ai giudizi, diversamente da Wittgenstein, il quale sottolinea la diversità tra i nomi, che sono segni per gli oggetti, e le proposizioni, che sono strutture isomorfe agli stati di cose raffigurati. Ma Schlick precisa in seguito che si può stabilire quale fatto sia coordinato a un dato giudizio solo se il giudizio contiene «segni specifici per gli elementi distinti nel dato di fatto e per le relazioni fra questi elementi» (AE, p. 41), e che “un giudizio come un tutto è coordinato a un fatto come un tutto” (AE, p. 42).

Si può quindi concludere che il giudizio non è tanto un segno (come il concetto) quanto un'articolazione di segni, tanti quanti sono gli oggetti e le relazioni del dato di fatto che si vuole designare. Dunque il giudizio deve avere la stessa molteplicità logica del fatto da raffigurare. Sembra quindi che qui si abbia, almeno *in nuce*, l'idea di isomorfismo di struttura, ossia uno dei concetti cardine della teoria raffigurativa del *Tractatus*.

Sembra dunque plausibile sostenere che, già nell'*Allgemeine Erkenntnislehre*, giudizio e teoria scientifica (rete) siano accomunati dal fatto di essere strutture isomorfe (il giudizio a un fatto, una teoria a un livello descrittivo), esattamente come avviene per la proposizione e la teoria scientifica (reticolo) nel *Tractatus*.

Il concetto di “definizione coordinativa” di Schlick sarà utilizzato da Reichenbach nel saggio *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, dove viene criticata la teoria kantiana dei giudizi sintetici a priori sulla base della fisica relativistica. Diversamente da Schlick, Reichenbach considera le coordinazioni non come *convenzioni definitorie*, ma come *assiomi o presupposti* che hanno la caratteristica di essere costitutivi di oggetti come i principi sintetici a priori di Kant, ma che a differenza di quest'ultimi, non godono della proprietà di essere apoditticamente certi e validi in modo universale e necessario:

La realtà delle cose deve essere tenuta distinta dalla realtà dei concetti i quali, nella misura in cui si vuole dirla reali, hanno solo *un'esistenza psicologica*. Ma rimane una singolare relazione fra la cosa reale e il concetto, perché *solo attraverso la coordinazione del concetto viene definito ciò che nel “continuo” della realtà è una singola cosa*, e perché inoltre solo la connessione concettuale decide sulla base delle percezioni se una singola cosa pensata “esiste nella realtà” [...]. Proprio per questo i principi della coordinazione rivestono per il processo conoscitivo un significato assai più profondo che per ogni altra coordinazione. Infatti, poiché sono questi principi a determinare la coordinazione, *solo attraverso essi vengono definiti i singoli elementi della realtà*, e in questo senso sono *costitutivi dell'oggetto reale*; nelle parole di Kant: “poi-

ché solo per mezzo di essi in generale un oggetto dell'esperienza può essere pensato".²¹ (corsivo mio)

Il fatto che, per Reichenbach, i concetti abbiano "solo un'esistenza psicologica" richiama la tesi wittgensteiniana secondo cui "[...] La credenza nel nesso causale è la *superstizione*" (T, 5.1361) e che "Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano spiegazioni [*Erklärungen*] dei fenomeni naturali" (T, 6.371). Entrambi vogliono cioè mostrare la falsità o illusorietà (Wittgenstein direbbe la natura mitologica) della tesi secondo cui le leggi scientifiche siano asserzioni sul mondo, che ne descrivano gli aspetti generali o strutturali, e che la scienza riconduca fatti particolari a questi presunti "fatti strutturali".

Si noti come il passo di Reichenbach appena citato può essere messo in relazione a un passo dell'*Allgemeine Erkenntnislehre*, in cui appunto Schlick sostiene che a esistere non sono i concetti, ma una funzione concettuale [*begriffliche Function*] che "consiste precisamente nel designare. [...] Dire che gli oggetti cadono sotto un certo concetto è dire soltanto che li abbiamo coordinati con questo concetto" (AE, p. 22). Dunque un concetto non ha altro ruolo che quello di essere "un *segno* [*Zeichen*] per tutti quegli oggetti fra le cui proprietà si trovano tutte le note caratteristiche di quel concetto" (AE, p. 19). Un sistema concettuale deve quindi essere inteso come il "reticolo delle coordinate geografiche che percorrendo il globo terrestre ci consente di individuare in maniera non ambigua qualsiasi posizione sulla superficie di esso" (AE, p. 25), esattamente come per Wittgenstein, dove i concetti scientifici sono come le maglie di un reticolo la cui funzione è indicare con esattezza le macchie nere su un foglio bianco.

Schlick, in *Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik?*²², criticherà tanto il "neokantismo liberalizzato" di Cassirer quanto la concezione dell'apriori di Reichenbach, ribadendo il carattere di *ipotesi* o di *convenzioni* di quei principi assai generali che, come sottolinea Parrini, "sia pure in un diverso atteggiamento di fondo nei confronti del kantismo, tanto Cassirer quanto Reichenbach volevano considerare presupposti di natura costitutiva".²³ Secondo Schlick non esistono presupposti sintetici a priori nel

21 H. Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Springer, Berlino 1920, trad. it. *Relatività e conoscenza a priori*, Laterza, Bari 1984, pp. 103, 105.

22 M. Schlick, *Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik? Bemerkungen zu Ernst Cassirers Buch „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“*, Kantstudien, vol. 26, 96-111 (1921), trad. it. di P. Parrini e S. Ciolli Parrini, *Interpretazione criticistica o empiristica della nuova fisica?*, in *Forma e Contenuto*, cit.

23 P. Parrini, *Introduzione a Forma e Contenuto*, cit., p. 19.

senso di Kant, e i principi costitutivi di Cassirer sono da considerarsi o *ipotesi* o *convenzioni*: nel primo caso non sono a priori, perché manca loro l'*apoditticità*; nel secondo non sono sintetici, perché privi di valore conoscitivo.

Schlick identifica quindi il concetto di “sintetico a priori” con due caratteristiche fondamentali:

- a) l'indipendenza dall'esperienza, insieme al carattere di costitutività di oggetti d'esperienza.
- b) la certezza apodittica, ossia l'essere universale e necessario.

È questo secondo punto che è criticato tanto da Wittgenstein quanto da Schlick.

Come nota Parrini, si potrebbe obiettare che “la scienza non si compone di sole ipotesi o convenzioni, ma fa uso anche di principi non giustificabili né sul piano logico né su quello empirico; per esempio i principi di causalità e d'induzione, oppure, come gli [a Schlick] fece notare Cassirer [...] il presupposto dell'“unità della natura”, ossia della conformità a leggi dell'esperienza o forse, più in breve, dell'univocità della coordinazione”.²⁴ A questo riguardo Schlick risponde che la caratteristica dell'empirista è non già di non credere a simili presupposti:

[...] solo che egli ritiene che la validità e la necessità oggettiva di tale unità e conformità non possano essere dimostrate attraverso una deduzione trascendentale o in qualche altro modo. Su questo punto il criticista non può fare appello ad alcuna teoria fisica, perché ogni teoria con la sua verifica empirica dimostra solo la validità di fatto e non quella necessaria del principio dell'unità della natura.²⁵

Secondo Schlick, dunque, il riferimento a principi costitutivi dell'esperienza non può che assegnare a tali principi un carattere di necessità e apoditticità, e richiamare una qualche forma di deduzione metafisica o di deduzione trascendentale o di qualche altro tipo: la filosofia, invece, non deve far altro che mostrare la necessità *di fatto* di quelli che Reichenbach e Cassirer continuano a chiamare principi costitutivi, ossia mostrare la loro natura ipotetica o convenzionale. Ciò è equivalente al dire che la giustificazione della validità dei principi di una teoria scientifica deve far capo esclusivamente alla loro capacità predittiva e a *nient'altro*. Non a caso Schlick considera una rete (ossia una qualunque teoria fisica o anche geometrica) costituita da *definizioni*, ossia da principi di natura linguistica.

Mi sembra si possa dire che era esattamente questo ciò che Hertz intendeva quando sosteneva che l'esigenza più importante, per la validi-

24 P. Parrini, *Introduzione a Forma e Contenuto*, cit., p. 22.

25 M. Schlick, *Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik? Bemerkungen zu Ernst Cassirers Buch „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“*, cit., p. 157.

tà di una teoria scientifica, era appunto il fatto che essa desse luogo a conseguenze logiche che fossero anche raffigurazioni delle conseguenze necessarie in natura degli oggetti riprodotti. Qui si ha a che fare appunto con una giustificazione *a posteriori* dei principi costitutivi del livello esperienziale, senza far riferimento ad una qualche forma di soggettività trascendentale o altro.

Nel *Tractatus* questo tema hertziano e schlickiano viene pensato attraverso il tema dell'arbitrarietà del reticolo (ossia la sua ipoteticità) e della scelta di un reticolo sulla base della sua capacità di descrivere in modo completo e non ambiguo il piano della realtà. In Wittgenstein questo tema viene tradotto nel considerare i principi fisici come metodi di costruzione di proposizioni descrittive, come ciò che dà la sintassi ad un certo linguaggio descrittivo. Una regola sintattica è ovviamente una *convenzione*, e quando essa è anche un principio fisico ha una natura anche *ipotetica* (arbitrarietà del reticolo). Troviamo quindi già nel *Tractatus* la tesi schlickiana secondo cui i presunti principi costitutivi di Cassirer e di Reichenbach non sono altro che convenzioni o ipotesi (o entrambe le cose, come si è visto).

Schlick ha in mente queste tematiche quando, nell'*Allgemeine Erkenntnislehre*, sostiene l'impossibilità di andare oltre il punto di vista di Hume, secondo cui principi come quelli di causalità e induzione non sono giudizi di natura teorico-cognitiva suscettibili di verità o falsità, bensì postulati, requisiti o esigenze di carattere pragmatico da valutare sulla base della loro efficacia pratico-vitale:

L'elemento corretto nell'idea kantiana che la validità delle proposizioni generali può essere dimostrata a partire dalla possibilità dell'esperienza viene preservata se prendendo il concetto di esperienza nel senso sufficientemente generale di attività pratica, intendiamo per dimostrazione non una deduzione logica ma una giustificazione vitale (AE, pp. 366-367).

Tale posizione può essere rintracciata anche nel *Tractatus*, laddove si dice, ad esempio, che il procedimento dell'induzione "ha un fondamento non logico, ma solo psicologico" (T, 6.3631).

La tesi schlickiana del carattere ipotetico di ogni proposizione scientifica (AE, p. 68) può essere poi considerata una posizione attribuibile anche al *Tractatus*: se la verità di una teoria scientifica non può essere intesa come una semplice adeguazione o accordo tra linguaggio e realtà, allora anche la verità di una proposizione scientifica non può essere intesa in questo senso. Se il reticolo ha una natura ipotetica, e se "La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali)" (T, 4.11), allora anche le proposizioni scientifiche hanno una natura ipotetica.



ALDO GIORGIO GARGANI

FILOSOFIA E MODALITÀ NELL'OPERA DI WITTGENSTEIN

È oramai nota l'interpretazione dei "neowittgensteiniani" (C. Diamond, J. Conant, M. Kremer, S. Cavell e altri), esposta nel volume *The New Wittgenstein* (2000),¹ la quale, riportando alla luce e al suo ruolo significativo la proposizione 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus*, contrappone un'interpretazione *austera* del nonsenso all'interpretazione tradizionale, standard del nonsenso come *substantial nonsense*, ossia come un nonsenso sostantivo, un'entità che le regole logiche e semantiche vietano di esplicitare e formulare, ma che tuttavia sussiste in qualche modo, sia pure consegnata ad un destino di ineffabilità. Tali nonsensi sostanziali sarebbero i nostri valori etici, estetici, esistenziali quali ad esempio il senso della vita, ma anche le proprietà formali del linguaggio, della matematica e della logica, per cui non si può dire che "5 è un numero", né che " $p \vee \neg p$ " è una tautologia, in quanto tali enunciati dovrebbero ammettere – in conseguenza della proprietà della bipolarità delle proposizioni – la legittimità delle asserzioni "5 non è un numero", " $p \vee \neg p$ " non è una tautologia e simili. Dovrebbero cioè rendere possibile ciò che è impossibile. L'interpretazione nei neowittgensteiniani è ineccepibile, a mio giudizio, per quanto concerne il rifiuto deciso della concezione tradizionale, standard del nonsenso sostanziale. Tale rifiuto risulta altresì correttamente implicato nel rigetto dell'assunto secondo il quale il *Tractatus* conterrebbe una teoria semantica sul senso e sul nonsenso degli enunciati.

D'altronde risultano plausibili le ragioni che P. M. Hacker² adduce contro i neowittgensteiniani quando egli osserva che è inaccettabile assumere che Wittgenstein abbia costruito l'assetto articolato e strutturato del *Tractatus* per poi liquidarlo come mero nonsenso nella celebrata proposizione

1 Cfr. A. Crary e R. Read (a cura di), *The New Wittgenstein*, Routledge, London and New York 2000; A.G. Gargani, *Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, Edizioni PLUS, Università di Pisa, 2003, pp. 49-87.

2 Cfr. P.M.S. Hacker, *Was He Trying to Whistle It?*, in *The New Wittgenstein* cit., pp. 353-388.

6.54. A ciò aggiungerei che non si capisce inoltre perché Wittgenstein si sarebbe preoccupato in *Some Remarks on Logical Form* del 1929³ di rivisitare e di correggere la dottrina dell'indipendenza degli enunciati elementari del *Tractatus*, in quanto essa porterebbe a prodotti logici inconsistenti, pregiudicando l'univocità della raffigurazione dei fatti. La tesi che io sto qui avanzando è da un lato meno radicale, nel senso che non intende liquidare l'impianto strutturale del *Tractatus*, né d'altronde si prefigge di riabilitare un assetto teorico e sistematico, che è stato correttamente messo in discussione dagli autori del *New Wittgenstein*. Dall'altro lato la mia tesi non è meno radicale a proposito delle origini che adduce della proposizione 6.54. Riassumendola in una formula concisa, questa tesi asserisce che le proposizioni del *Tractatus* non sono insensate *per quanto dicono, ma per il fatto che lo dicono*. Questo, a mio avviso, costituisce il nucleo concettuale centrale dell'opera di Wittgenstein nel suo complesso, dal momento che ne stabilisce anche l'asse di continuità. In altri termini, le proposizioni del *Tractatus* vengono dichiarate insensate nella prop. 6.54 in quanto pretenderebbero di spiegare e di esplicitare le modalità espressive del linguaggio, le quali appartengono all'immanenza del linguaggio, alla circostanza - più volte ribadita anche nei testi wittgensteiniani successivi - che il linguaggio parla per se stesso, in base alle proprie risorse, di "proprio pugno" *auf eigene Faust*⁴ e non già in funzione di fondamenti prearrangiati e di condizioni stabilite previamente rispetto all'applicazione effettiva dei simboli. Le proposizioni del *Tractatus* sono penalizzate dal proprio autore nella 6.54 in quanto la loro stessa formulazione sembrerebbe legittimare l'idea di un assetto semantico apriorico che disciplinerebbe il linguaggio. Questo punto è supportato dalla circostanza che a Russell,⁵ il quale aveva affermato che "a symbol must have the same structure as its meaning", Wittgenstein replicava: "That's exactly what you can't say. You cannot prescribe to a symbol what it may be used to express".⁶

Analogamente, a Frege che aveva affermato che ogni proposizione legittimamente formata non può non avere un senso, Wittgenstein replicava che "ogni proposizione è formata legittimamente".⁷ Come a dire, non esiste la contingenza di un'espressione incerta o indeterminata nella sospensione tra l'essere ben formata e non esserlo, nell'essere cioè qualcosa sulla

3 Cfr. trad. it. *Alcune osservazioni sulla forma logica*, in Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976, pp. 259-266.

4 *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1961, p. 26; d'ora innanzi N.

5 Cfr. N, pp. 129-130.

6 Cfr. N, p. 129.

7 *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 5.4733; d'ora innanzi TLP.

via di diventare una proposizione. Negli scritti preparatori del *Tractatus* Wittgenstein ha fissato il punto decisivo del suo orientamento filosofico e della sua metodologia analitica: “‘So stellt der Satz den Sachverhalt auf eigene Faust dar’ [...], così la proposizione rappresenta il fatto di proprio pugno”.⁸ Da questa concezione discende il rifiuto da parte di Wittgenstein delle leggi dell’inferenza logica di Frege e di Russell.⁹ Ossia il *modus ponendo ponens*, secondo il quale “ $p \supset q \cdot p : \supset : q$ ”, non è il fondamento dell’inferenza logica, perché il *modus ponendo ponens* è semplicemente un dispositivo per *ispezionare* e *riconoscere* le proprietà del simbolismo e non già per fondarle. In un linguaggio perspicuo, idealmente perfetto, le leggi dell’inferenza logica risulterebbero superflue e dispensabili. Analogamente non è che il simbolo “*aRb*” stabilisca la relazione tra *a* e *b*; bensì che *a* abbia la relazione *R* con *b* stabilisce la formula “*aRb*”.¹⁰ La notazione logica canonica non fonda il significato degli enunciati, perché essa per Wittgenstein è solo lo strumento del riconoscimento e dell’ispezione (*ein blosses Ansehen*) delle proprietà semantiche immanenti alle forme simboliche. L’interpretazione diffusa oggi nella letteratura secondaria, secondo cui Wittgenstein non ha avanzato teorie, costruzioni dottrinali sistematiche, dovrebbe essere ricondotta all’assunto wittgensteiniano in base al quale il linguaggio parla di proprio pugno, sulla base delle proprie risorse, ha in sé, nel suo impiego applicativo, le ragioni della propria significanza. Il significato come condizione immanente all’espressione linguistica si potrebbe definire come il nucleo essenziale della grammatica filosofica di Wittgenstein. A mio giudizio, è l’aderenza a questo tema che consente una migliore comprensione dell’opera del filosofo austriaco. La proposizione 6.54 del *Tractatus* è appunto il rifiuto delle proposizioni del *Tractatus* nella misura in cui esse pretenderebbero di prearrangiare e esplicitare le condizioni di senso degli enunciati, quali condizioni teoriche che precederebbero la formulazione e la pratica enunciativa, ossia nella misura in cui esse vogliono spiegare come il linguaggio riesce a dire quello che dice.

La grammatica filosofica di Wittgenstein si manifesta in un esercizio metafilosofico destinato cioè a dissolvere quella costellazione di superstizioni, idoli, miti, idealizzazioni, dogmi e pregiudizi da cui scaturiscono le teorie

8 Cfr. N, p. 26.

9 Cfr. TLP, prop. 5.5301, 6.1201, 6.121, 6.122, 6.1221, 6.124, 6.1262.

10 La mera ispezione delle tre proposizioni “fa”, “fa \supset pa” e “pa” è sufficiente a stabilire che “pa” segue dalle prime due; cfr. *Notes Dictated to G. E. Moore in Norway*, April 1914, in N, pp. 107-108 ; sul segno complesso “aRb” cfr. TLP, prop. 3.1432.

filosofiche.¹¹ Questo atteggiamento metafilosofico si coniuga con la concezione terapeutica della filosofia che, a partire da Morris Lazerowitz negli anni Quaranta, trova risonanza in particolare nei lavori recenti di J. Conant, S. Cavell, C. Diamond e in quelli di G. Baker, K. Morris e O. Kuusela. Gordon Baker individua l'elemento filosofico metafisico, insieme alla sua costellazione di idoli, miti, idealizzazioni e mistificazioni, nell'impiego delle categorie modali del "possibile", "impossibile" e "necessario". La metafisica è caratterizzata dallo statuto modale dei suoi asseriti. L'uso delle categorie del discorso modale è responsabile del carattere metafisico delle espressioni filosofiche.¹² Nella soppressione delle alternative, nella soppressione delle antitesi, il motto eracliteo, secondo il quale non ci si può bagnare due volte nella stessa acqua di un fiume, esclude un'alternativa immanente al repertorio del linguaggio ordinario a favore di una scelta unilaterale e arbitraria. La bipolarità degli enunciati è il requisito che protegge dal dogmatismo filosofico.¹³ Un altro elemento che costituisce una matrice delle enunciazioni metafisiche è costituito dalla formulazione, in termini e schemi concettuali di tipo scientifico, di questioni e di indagini che non sono in realtà di tipo scientifico, come quando domandiamo "Cos'è la proposizione?", "Cos'è il dolore?".¹⁴ Infine, sono metafisici gli enunciati che hanno l'apparenza di riferirsi a spiegazioni radicate nella natura delle cose, come quando diciamo "Il

-
- 11 Cfr. Wittgenstein, *Philosophischen Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1978, Parte I, nota a p. 18; d'ora innanzi PU; trad. it. *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1995, p. 30; d'ora innanzi RF, dove si parla di "Aberglaube", superstizione; cfr. PU, I, § 49; § 110; § 340; § 108; *Vermischte Bemerkungen*, Blackwell, Oxford 1980, pp. 5, 72, 83; d'ora innanzi VB; Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1966, III, § 36. Sul tema delle superstizioni, pregiudizi, dogmi, idoli, miti filosofici, idealizzazioni analizzati nell'opera di Wittgenstein, nonché sulla affinità antidogmatica di Wittgenstein e Nietzsche, cfr. Katherine Morris, *Wittgenstein's Method. Ridding People of Philosophical Prejudices*, in Guy Kahane, Edward Kanterian e Oskari Kuusela (a cura di), *Wittgenstein and His Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 66-87.
- 12 Cfr. Wittgenstein, *Big Typescript*, Wiener Ausgabe, Band 11, herausgegeben von Michael Nedo, Springer, Wien New York 2000, pp. 278-79; d'ora innanzi BT; cfr. PU, I, §§ 85, 116, 144; G. Baker, *Wittgenstein on Metaphysical Everyday Use*, in "The Philosophical Quarterly", vol. 52, n. 208, pp. 299-300.
- 13 Cfr. *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell Oxford 1958, p. 46; d'ora innanzi BB.
- 14 Cfr. BB, pp. 23, 35, 55; PU, I, § 402; Cfr. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford 1980, I, § 949; d'ora innanzi BüPP; trad. it., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1980; d'ora innanzi OFP, I, § 949.

rosso esiste” non ha senso”¹⁵. In questo caso il filosofo metafisico spaccia per *fattuale* un problema che ha al contrario un carattere *grammaticale*.¹⁶

Vengono poi le questioni filosofiche che vanno alla caccia di essenze:¹⁷ è il pericolo al quale sono esposti sia il filosofo tradizionalista, metafisico per vocazione, sia il filosofo analitico alla ricerca di principi e concetti necessitanti.¹⁸ In questo senso, è Hilary Putnam ad osservare che perfino i filosofi wittgensteiniani cadono nella metafisica essenzialista allorché sostengono la tesi che il significato consiste nell'uso delle parole, oppure quando enunciano la dottrina comunitaria della prassi governata da regole sociali.¹⁹ Putnam osserva che nondimeno la domanda relativa a cos'è una proposizione non è necessariamente la domanda di un metafisico alla ricerca di essenze.²⁰ Ma la questione centrale che pone Putnam si riferisce all'appello wittgensteiniano secondo il quale i filosofi dovrebbero ridiscendere dal linguaggio metafisico al linguaggio ordinario, all'uso quotidiano delle parole “terra terra”. Putnam obietta a Wittgenstein e a Baker che l'uso tradizionale delle parole è quello metafisico e che è quest'ultimo che “wears the trousers”. Ma se è metafisico l'uso tradizionale, conclude Putnam, non lo sono però gli *argomenti* definiti come metafisici. Confutando i filosofi realisti, Michael Dummett non fa ontologia e difende l'uso ordinario nelle parole senza metterlo in contrasto con quello tradizionale metafisico. Inoltre, il funzionalismo nelle dottrine cognitive della mente, per esempio, avanza un'ipotesi empirica, e non scade in un'arbitraria asserzione metafisica.²¹

In realtà, secondo Baker, la procedura analitica di Wittgenstein non è una versione della filosofia del linguaggio ordinario, ma consiste nell'elaborazione di una grammatica filosofica che esclude la metafisica e il dogmatismo.²² “Everyday use” non è sinonimo di “ordinary language”.²³ Tra le idealizzazioni che i filosofi costruiscono sul linguaggio Wittgenstein annovera la dottrina russelliana dei nomi logicamente propri come gli indiciali “questo”, “quello”, “qui”, “ora”.²⁴ Analogamente “io” non è il nome di una persona, ma è uno strumento simbolico per designare il nome di una

15 Cfr. PU, I, §58.

16 Cfr. BùPP, § 949, BB, pp. 35,18.

17 Cfr. PU, I, §§ 92 e 116.

18 PU, I, §§ 43, 131, 199.

19 Cfr. H. Putnam, *Metaphysical, Everyday Use: a Note on a late Paper by Gordon Baker*, in *Wittgenstein and his interpreters* cit., pp. 169-171.

20 Cfr. *ivi*, p. 172.

21 Cfr. *ivi*, pp. 172-173.

22 Cfr. PU, I, § 116; G. P. Baker, *Wittgenstein on Metaphysical Everyday Use*, cit., p. 289.

23 Cfr. *ivi*, p. 291.

24 PU, § 38.

persona come nel caso di “Io sono Wittgenstein”. “Io sento dolore” non è la descrizione di un fatto, ma è un segnale;²⁵ e ancora: le equazioni matematiche sono regole grammaticali, e non descrizioni di entità astratte. L’indiciale “questo” non è pertanto un nome, il termine “dolore” non designa alcun oggetto, così come “pensare” non denota un processo. Le definizioni ostensive sono parti costitutive del linguaggio, *non relazioni tra linguaggio e realtà*.²⁶ Nelle *Lectures* del 1930-32, Wittgenstein diceva ai suoi allievi che “The symbol is in some sense self-contained; you grasp it as a whole. It doesn’t point to something outside itself, it does not anticipate something else in a shadow way”.²⁷

Il risultato eminente della grammatica filosofica del secondo Wittgenstein consiste e si riassume nella tematica della *possibilità* contro l’impiego di una concezione della razionalità come stato di costrizione sotto regole, essenze, condizioni e assetti teorici. L’enfasi wittgensteiniana sulla modalità corrisponde al fondamentale ruolo che la categoria della possibilità esercita nella dissoluzione e eliminazione delle idealizzazioni, dei miti e delle superstizioni che costituiscono il dogmatismo filosofico. È superfluo sottolineare quanto la categoria della possibilità rifletta il profondo legame di Wittgenstein con la cultura austriaca, con le analoghe tematizzazioni della possibilità espresse per esempio da Robert Musil, Arnold Schönberg, H. von Hofmannsthal, Karl Kraus.²⁸ All’enfasi sulla categoria modale della possibilità si connette la tematica del “vedere come”, del “sehen als”, del “seeing as”, ossia *la filosofia degli aspetti* sviluppata nella seconda parte nelle *Ricerche Filosofiche* e nei testi sulla filosofia della psicologia; e si connette altresì la tematica dell’*espressivismo*, ossia di quella pratica che estende l’uso del linguaggio attraverso analogie, relazioni, contesti che vengono allacciati e collegati mediante relazioni imprevedibili e inaudite.²⁹ Questi tratti dell’opera di Wittgenstein smentiscono che il richiamo dall’uso ordinario del linguaggio³⁰ implichi da parte di Wittgenstein il divieto di modificarlo o di ampliarlo. Ne sono esempi le espressioni del tipo “il lunedì mi sembra magro”, “il mercoledì mi sembra grasso”, “la lettera ‘E’ è gialla” e simili.³¹

25 Cfr. G. P. Baker, *op.cit.*, p. 293.

26 Cfr. PU, I, § 58.

27 *Wittgenstein’s Lectures*. Cambridge, 1930-1932, Blackwell, Oxford 1980, p. 43.

28 Su queste relazioni cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, suono, gesto*, Cortina, Milano 2008, cap. I e II; *Il coraggio di essere*, Laterza, Roma-Bari 1999.

29 Cfr. su questo punto, A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., cap. I.

30 BB 27, e PU, § 108.

31 Cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., pp. 20-21.

Ci si può ancora chiedere, con Gordon Baker:³² come si concilia la concezione del possibilismo, e quindi della filosofia come esercizio della libertà intellettuale,³³ con il richiamo rivolto da Wittgenstein e da Waismann ai filosofi di ridiscendere dal linguaggio metafisico a quello ordinario?³⁴ La libertà e il possibilismo di Wittgenstein e di Waismann si fondano su una categoria fondamentale che è quella del *vedere*, della *visione*. Waismann, sulle orme di Wittgenstein, sottolinea la circostanza che “at the heart of any philosophy worth the name is vision”.³⁵ La grammatica filosofica di Wittgenstein e di Waismann (sulle orme del primo) è esercitata su un metodo che ha come scopo quello di cambiare il modo della visione, il modo di guardare ai problemi e alle inquietudini filosofiche. Immagini ingannevoli, analogie improprie hanno l'effetto di generare i problemi filosofici ed è allora che suggerendo immagini e analogie alternative si dissolve la matrice originaria di quei problemi. Così Waismann osserva in *Principles of Linguistic Philosophy*:³⁶ “As analogies give rise to philosophical problems, so analogies are useful in conjuring away philosophical problems”.

Le nuove immagini hanno la funzione di modificare l'atteggiamento dell'interlocutore, “to get someone to see things in a new way”, “to lead him on some new aspect”. “What matters – aggiunge Waismann – is more like changing his outlook than providing to him some more theorem; or more providing like increasing his insight”.³⁷ Di qui Waismann deriva la differenza tra filosofia e logica: “ne deriva che la relazione di logica e filosofia appare in una nuova luce. È la differenza fra trarre una conclusione e vedere, o far vedere a qualcuno un nuovo aspetto”.³⁸ Come si concilia la varietà e quindi la libertà dei modi di vedere con il richiamo all'uso ordinario del linguaggio che sembrerebbe alludere ad un sistema prearrangiato o ad una prassi irreggimentata? Il richiamo di Wittgenstein e di Waismann non ha il senso di una coazione,³⁹ bensì quello di invitare l'interlocutore a compiere *free decisions*, libere scelte, libere decisioni sul suo uso del linguaggio, su quale impiego effettivo delle parole egli compie la sua opzio-

32 Cfr. G. Baker, *Friedrich Waismann: A Vision of Philosophy*, in “Philosophy”, vol. 78, n° 304, 2003, p. 164.

33 Cfr. F. Waismann, *Principles of Linguistic Philosophy*, Macmillan, Basingstoke 1995, p. 21: d'ora innanzi PLP; cfr. PU, I, § 132.

34 Cfr. PU, § 116 e F. Waismann, *How I see Philosophy*, Macmillan London, 1968.

35 Cfr. PLP, p. 32.

36 *Ivi*, p. 60.

37 *Ivi*, pp. 18, 20, 21.

38 *Ivi*, 33.

39 Cfr. G. Baker, *Friedrich Waismann: A Vision of Philosophy*, cit., p. 174.

ne. Non si tratta di indurre l'interlocutore a fondare o a stabilire le regole della grammatica, ma di chiarificare l'*impiego*, l'*uso* e quindi il *significato* delle parole, sui quali egli si impegna.

La filosofia di Wittgenstein è una filosofia del dialogo e così la illustra Waismann, secondo il commento di Baker:

è cruciale che noi non forziamo il nostro interlocutore. Nel corso della discussione l'interlocutore è costantemente invitato ad esercitare la sua libertà. Egli affronta scelte, su ciò che egli vuol dire, o su come egli vuole spiegare le espressioni. Egli è invitato liberamente a riconoscere le analogie che lo hanno influenzato [...]. Egli è invitato a consentire di sostituire la formulazione di un problema con un'altra; egli deve giudicare in quale misura valgono le analogie tra differenti casi; egli è invitato a guardare alle cose in un modo nuovo, ad esplorarle da un nuovo punto di vista, a cambiare il proprio atteggiamento, ad accettare una nuova immagine. La sua libertà è rispettata ad ogni passo della discussione. Noi lo lasciamo libero di scegliere, accettare o respingere qualsiasi modo di usare le sue parole. Può allontanarsi dall'uso ordinario del linguaggio. Può perfino usare un'espressione una volta in questo modo, un'altra volta in quell'altro. Noi non stabiliamo le regole della grammatica logica, ma domandiamo a qualcuno: "Come usi *tu* questa parola? Secondo questa o quella regola?". Le sue libere decisioni sono i mezzi per eliminare il suo disagio intellettuale. Egli deve essere condotto a cambiare la sua visione e a vedere qualche nuovo aspetto "con consenso spontaneo". Vedere aspetti, essere spontaneo, dipende tanto dalla sua volontà, quanto dal suo intelletto. Se questo è il modo in cui i problemi filosofi sono effettivamente dissolti, un risultato positivo si trova al di fuori della portata della "forza dell'argomentazione".

In questo senso, prova e confutazione non hanno il loro posto appropriato nella filosofia, e l'interlocutore si trova nella posizione di dover *giudicare* il valore di un nuovo modo di guardare alle cose. Al tempo stesso, la *libertà* di pensiero è lo scopo della terapia linguistica. Il suo scopo è di rompere con la tirannia, con l'imposizione violenta, con l'ammaliamento della nostra intelligenza mediante modi di pensare e parlare istituzionalizzati. "La filosofia consiste nel criticare, dissolvere e oltrepassare tutti i pregiudizi, allentando tutti i modelli rigidi e coattivi del pensiero. Il suo scopo è quello di aprire i nostri occhi, di portarci a vedere le cose in modo nuovo, da un punto di vista più ampio non ostruito da fraintendimenti"⁴⁰. Il suo scopo è quello di *estendere* la libertà intellettuale (così come lo scopo della psicoanalisi è di estendere la libertà pratica). Ma noi abbiamo un

40 Cfr. G. P. Baker, op.cit., p. 174; Waismann, PLP, pp. 12, 18, 20, 21, 22, 30, 34-5; id., Prefazione a Schlick, *Gesammelte Aussätze. 1926-1936*, Gerold Wien, 1938, p. XXIV; Id. «How I see philosophy», p. 11.

atteggiamento che ci dispone continuamente a ricadere nel dogmatismo, nella tirannia e nel pregiudizio. Come osserva Waismann: “The liberator of yesterday may turn into the tyrant of tomorrow”⁴¹. A questo punto possiamo dire che la caduta nel dogmatismo e nell'essenzialismo è un atteggiamento al quale perfino il filosofo wittgensteiniano potrebbe risultare esposto. Cade nel dogmatismo il filosofo wittgensteiniano che asserisce che “il significato di una parola consiste effettivamente nel suo uso”⁴², “Obbedire ad una regola, fare un resoconto, dare un ordine, giocare una partita agli scacchi sono usanze (usi, istituzioni)”⁴³. Wittgenstein era del resto consapevole del pericolo del dogmatismo al quale siamo continuamente esposti.⁴⁴

C'è allora una contraddizione immanente anche nelle *Ricerche Filosofiche*? Qualcosa come un corrispettivo della proposizione 6.54 del *Tractatus* anche nelle *Ricerche Filosofiche*? Ossia, una proposizione che demolisce o riduce tutte le altre proposizioni dell'opera? Il problema è adesso come allora cruciale: ma, a mio avviso, non apre una contraddizione o una voragine nell'opera di Wittgenstein. Il punto di risoluzione, a mio giudizio, si trova nella nozione di modello, ossia nella costruzione di un possibile paradigma secondo il quale analizzare le espressioni linguistiche senza pretendere che tale modello grammaticale corrisponda alla realtà.⁴⁵

All'origine di questa concezione di Wittgenstein, come ho cercato di mostrare in uno studio recente,⁴⁶ c'è la teoria dei modelli del fisico austriaco Ludwig Boltzmann. La conoscenza e il ruolo dell'opera di Boltzmann è stato documentato dalla pubblicazione dei materiali che Wittgenstein aveva trasmesso a Friedrich Waismann, editi a cura di Gordon Baker, pubblicati nel 2003, con il titolo *The Voices of Wittgenstein*.⁴⁷

Le nostre idee delle cose – aveva affermato Boltzmann – non sono mai identiche alla loro essenza. Sono solo immagini o anzi simboli, che rappresentano

41 Cfr. PLP, p. 34.

42 Cfr. PU, I, § 43.

43 Cfr. PU, § 199. Cfr. su questo punto Baker, *Wittgenstein on Metaphysical Everyday Use* cit., p. 301.

44 Cfr. PU, I, § 11.

45 Cfr. PU, I, § 131.

46 Cfr. Gargani, *Wittgenstein, Musica, parola, gesto*, Cortina Editore, Milano, 2008, pp. xviii-xx, xxii, 55, 61, 65-69, 141.

47 Cfr. *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, a cura di G. Baker, Routledge, London and New York 2003; d'ora innanzi VW.

l'oggetto in modo necessariamente unilaterale, ma non possono fare altro che imitarne certi tipi di connessione, non intaccandone minimamente l'essenza.⁴⁸

La metodologia di Ludwig Boltzmann e Heinrich Hertz rappresenta una svolta decisiva nelle scienze fisico-matematiche tra Ottocento e Novecento in quanto introduce il concetto di *modello* dell'indagine scientifica che non ambisce o non pretende di raffigurare la realtà come essa è in sé. "So treten wir an der Wirklichkeit nicht zu nahe" conclude Wittgenstein e Waismann ne riassume il senso commentato il modello boltzmanniano con il motto: "Schaut euch das doch einmal an!" (guardalo e basta!).⁴⁹ Ossia il modello di Boltzmann non è una rappresentazione speculare della realtà, ma è un oggetto di comparazione (*Vergleichnisobjekt*);⁵⁰ è il punto di vista o il modo secondo il quale si guarda alla realtà, senza pretendere di afferrare l'essenza della realtà, senza pretendere di corrispondere (*entsprechen*) alla realtà⁵¹. Ciò che noi apprendiamo secondo la teoria dei modelli di Boltzmann non è la realtà in sé, bensì ciò che risulta dal confronto della realtà con il modello che ne è stato costruito. Wittgenstein connette nella sopracitata sezione delle *Ricerche Filosofiche* il carattere provvisorio, possibile, contingente del modello – in un contesto che prevede alternative – al compito di eliminare il pregiudizio (*Vorurteil*) del dogmatismo e dell'essenzialismo. Questo punto di vista è ulteriormente ribadito e chiarito nella sezione 132 delle *Ricerche Filosofiche*.

Wir wollen in unserem Wissen von Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einen bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht die Ordnung (Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non l'ordine).

Sembra un'eredità trasmessa da Boltzmann la illustrazione da parte di Wittgenstein del metro-campione custodito a Parigi. Di esso non si può dire né che sia lungo un metro, né che non lo sia, perché il metro-campione è il requisito grammaticale per misurare gli oggetti fisici.⁵² Non ha davvero alcuna proprietà straordinaria il metro-ideale, ma esso ha un ruolo specifico nel nostro linguaggio, che consiste nel criterio di misurazione che esso

48 Cfr. L. Boltzmann, *Sui principi della meccanica*, in Id., *Modelli matematici, fisica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 175.

49 Cfr. VW, pp. 268 e 284.

50 Cfr. PU, I, § 131.

51 *Ibidem*.

52 Cfr. PU, I, § 50.

costituisce e che fruisce di una proprietà eteronima, perché di esso non si può dire che sia lungo un metro, né che non lo sia. Ma al pari del modello di Boltzmann, il metro-ideale di cui parla Wittgenstein è una condizione o uno strumento per stabilire la misura degli oggetti fisici reali. Il metro-ideale o il campione del “rosso” non sono rappresentati (*nicht Dargestelltes*), bensì sono mezzi di rappresentazione (*sondern Mittel der Darstellung*). “Ciò che ha l'aria di esistere, è parte del linguaggio”.⁵³

L'unità di misura, il metro-campione oppure il campione del color rosso non sono misurabili a loro volta, infatti se li si misurasse dissolveremmo il loro ruolo. Si tratta infatti di un ruolo grammaticale. La svolta al di fuori della metafisica consiste nella eliminazione del pregiudizio della purezza cristallina nella logica.⁵⁴ È in conseguenza dello statuto grammaticale che come tali esse detengono che le regole non hanno uno statuto descrittivo. Anche se coincidono con l'uso effettivo e reale del linguaggio, le regole non sono descrittive, non sono aspetti o scansioni della realtà (ossia di quella realtà che sono i fenomeni linguistici). Anche questa è una conseguenza dell'eredità di Boltzmann nell'opera di Wittgenstein: come i modelli di Hertz e Boltzmann non ci avvicinano alla realtà in sé, così le regole non sono una rappresentazione mimetica, speculare delle espressioni linguistiche cui esse si riferiscono. Coglie da un lato lucidamente questo aspetto Kuusela quando scrive:

è cruciale vedere che anche se le regole che si stabiliscono per l'uso di una parola potrebbero coincidere perfettamente con il suo uso effettivo, esse non sono descrittive di esso (in quanto uso effettivo). Le regole logiche degli asserti di una regola e quelle di un fatto non risultano più vicine mediante tali coincidenze.⁵⁵

La distinzione tra enunciati di regole e enunciati fattuali, descrittivi corrisponde alla distinzione tra elemento grammaticale e elemento fattuale. Da un altro lato, tuttavia Kuusela considera un'eventualità che è in effetti inintelligibile. Non si riesce infatti a capire come sarebbe il caso in cui una regola descrive l'uso; il solo concepire questo caso contraddirebbe l'intera analisi che Wittgenstein conduce sul seguire una regola. Sappiamo infatti che ammettere che una regola rifletta un uso significherebbe ammettere ciò

53 Ibidem.

54 Cfr. PU, I, §§ 108, 109; 124, cfr. Kuusela, *From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar. Wittgenstein's Turn*, in “Philosophical Investigations, vol. 28. n. 2, 2005, pp. 98-99 e 102; (pp. 107-108).

55 Cfr. O. Kuusela, *op. cit.*, p. 100.

che Wittgenstein si è studiato di mettere in discussione, ossia che vi sia una relazione speculare di corrispondenza tra i passi, le fasi di una prassi e le formulazioni normative di una regola. Se è vero che abbiamo derivato le nozioni di “identità”, “concordanza”, del “fare la stessa cosa” dalla prassi e non viceversa, allora non può esservi alcun tipo ipotizzabile di regole che siano descrittive, in quanto le regole sono modi secondo i quali caratterizziamo la prassi, le nostre procedure, ma non esiste la possibilità del punto di vista secondo il quale esse possano risultare descrittive, ossia, descrizioni della nostra prassi. Le regole sono i modi di esprimere le nostre reazioni di fronte a segni e simboli. Anche qui, come in casi analoghi, l’approccio di Wittgenstein è nominalistico. Ed è solo in senso pickwickiano, ossia qui in senso nominalistico, che potremmo tentare di dire che le regole potrebbero essere descrittive.

L’analisi filosofica wittgensteiniana mostra il rifiuto di ogni teorizzazione e di ogni concettualizzazione sistematica; e assume che l’ordine che essa si prefigge di introdurre nella comprensione dei fenomeni linguistici è un ordine mirato ad uno scopo, e qui “scopo” significa che l’analisi wittgensteiniana non pretende di cogliere alcuna essenza oggettiva della realtà, bensì si origina dal bisogno di fare chiarezza e di trovare un orientamento a partire da una situazione specifica e definita di complessità e di confusione intellettuale. Lo scopo è quello di fare *chiarezza su di noi*, in quanto facciamo filosofia (ossia idealizzazioni, miti, sublimazioni, pregiudizi) e *non per fare chiarezza sulla realtà in sé*. Questa nozione di ordine emerge da un contesto di ordini possibili alternativi, non si configura come l’unico ordine intellettuale possibile. La filosofia si configura così per Wittgenstein nei termini di un lavoro, di una prassi incessante che si esercita sui pericoli di dogmatismo ai quali siamo continuamente esposti nel corso delle nostre caratterizzazioni del mondo che ci circonda.

L’enfasi sulle categorie modali di “necessità”, “possibilità” e “impossibilità” quali matrici del pensiero metafisico coinvolge la revisione critica del concetto e degli stati di necessità che più in generale caratterizza l’intera opera di Wittgenstein. È significativo come la demolizione delle relazioni necessitanti entro le forme del simbolismo sia strettamente connesso alla concezione wittgensteiniana dell’immanenza del significato al simbolo, connessa alla circostanza che il linguaggio parla per se stesso.

Tra le innumerevoli conferme della concezione per cui le espressioni linguistiche sono esclusivamente la testimonianza di se stesse e del proprio significato, in *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, I, § 155, scrive Wittgenstein:

I passi che non vengono messi in discussione sono inferenze logiche. Ma la ragione per la quale essi non vengono messi in discussione non è che essi “corrispondono alla verità” – o a qualcosa del genere – no, si tratta invece del fatto che essi sono ciò che viene chiamato “pensare”, “parlare”, “inferire”, “argomentare”.

Anziché giustificare con qualche processo argomentativo e esplicativo le inferenze che normalmente noi traiamo, Wittgenstein ci invita a riconoscere che le inferenze che noi traiamo sono le procedure che normalmente riconosciamo come “pensare”, “parlare”, “inferire” e “argomentare”. L'inferenza corretta che noi normalmente troviamo è corretta in quanto è ciò che noi chiamiamo “trarre un'inferenza corretta”. L'inferenza è corretta se è ciò che normalmente definiamo un'inferenza.⁵⁶

Ma il nucleo di tale concezione risale al *Tractatus*, dove si dice che la notazione canonica non fonda il significato delle relazioni logiche, ma è semplicemente un dispositivo per l'ispezione e il riconoscimento dei simboli, e risale agli scritti preparatori del *Tractatus* dove si dice, come abbiamo visto sopra, che “*So stellt der Satz der Sachverhalt auf eigene Faust dar*”. La dissoluzione wittgensteiniana di vincoli e relazioni necessitanti entro le forme del simbolismo è un tema sul quale la letteratura secondaria, sia pure copiosa, non si è soffermata sufficientemente. Ne è segretamente all'origine il timore di perdere l'ultimo bastione di una razionalità oggettiva e rassicurante. Nelle sezioni 134, 135 e 136 delle *Ricerche Filosofiche* Wittgenstein respinge la concezione secondo la quale la proposizione viene identificata dalla relazione che essa intrattiene con i predicati “vero” e “falso”, per cui sarebbero proposizioni quelle entità simboliche che risultano essere candidate idonee al calcolo delle funzioni di verità, al calcolo vero-funzionale. Significativo è il verbo che Wittgenstein impiega come “*passen zu*”, ossia (in inglese, *to fit*) un “convenire”, un “adattarsi intrinsecamente”, “essere parte costituente” del predicato “vero” e “falso” rispetto alle proposizioni.⁵⁷ Il modello di questa relazione intrinseca e essenzialistica in realtà risulta e scaturisce da un'analogia meccanica: “*Was in den Begriff der Wahrheit eingreift (wie in ein Zahnrad) das ist ein Satz*”⁵⁸ [Ciò che si ingrana con il concetto di verità (come una ruota dentata), è una proposizione]. “Ma questa è una cattiva immagine, commenta Wittgenstein, sarebbe come dire

56 Cfr. B. Stroud, *Meaning, Understanding and Practice*, Cambridge University Press 2000, p. 2.

57 Cfr. PU, § 136.

58 *Ivi*.

che nel giuoco degli scacchi il re è il pezzo che è soggetto allo scacco matto”.⁵⁹ Anche qui naturalmente interviene il ruolo delle categorie modali. Infatti i criteri che vengono utilizzati per la caratterizzazione dei comportamenti e dei fenomeni linguistici sono stati fraintesi da alcuni interpreti come criteri della *certezza*, laddove come ha mostrato Stanley Cavell essi sono criteri per l'*applicabilità* dei concetti negli enunciati.⁶⁰ Nella metodologia possibilista di Wittgenstein rientrano le *letture polifoniche* delle *Ricerche Filosofiche* di Stanley Cavell, di David Stern e di Alois Pichler.⁶¹ Come scrivono Guy Kahane, Edward Kanterian e Oskari Kuusela, nelle *Ricerche filosofiche* c'è “la voce della tentazione”, “c'è la voce del commentatore” e c'è “la voce della correttezza”, ma nessuna di esse rappresenta gli effettivi punti di vista di Wittgenstein. Al contrario, queste voci sono soltanto parti di un dialogo più ampio, una confessione che non intende convincere, ma farci vedere le cose in un modo diverso. Gordon Baker in *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects* afferma che “nessun fatto (neppure sulla nostra grammatica) viene asserito, nessuna tesi viene avanzata. Non c'è nulla da attaccare, e per conseguenza nulla da difendere nei confronti della critica. Wittgenstein non ha difeso niente di più (e niente di meno!) che differenti modi possibili di guardare alle cose (*different possible ways of looking at things*) che egli ha presentato in particolari contesti argomentativi per certi scopi specifici”.⁶² Più recentemente, Cavell ha messo in evidenza che la “letterarietà” delle *Ricerche Filosofiche* non è mero ornamento, ma è piuttosto essenziale al libro, “dal momento che non v'è alcun impegno estetico del testo che sia separato dal suo lavoro centrale”.⁶³

59 Cfr. *ivi*.

60 St. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1979.

61 Cfr. A. Pichler, *Wittgenstein Philosophische Untersuchungen. Von Buch zum Album*, Amsterdam Rodopi, 2004; D. Stern, *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cambridge University Press, 2004. S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge University Press, 1976, capitolo II.

62 Cfr. G. Baker, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 44 sgg.

63 Cfr. St. Cavell, *The Investigations Everyday Aesthetics of Itself*, in T. Mc Carthy and Sean C. Stids (a cura di), *Wittgenstein in America*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 250; G. Kahane, E. Kanterian and O. Kuusela, *Wittgenstein and His Interpreters*, Blackwell, Oxford 2007, p. 24. Stupisce la mancanza di discernimento critico da parte di Johann Hans Glock il quale nega la funzione e il ruolo dello stile di scrittura e testualità di Wittgenstein, dichiarando che nulla andrebbe perduto parafrasando il testo del filosofo austriaco: «...questo tipo di parafrasi non è solo legittimo, ma addirittura imperativo. Gli studi su Wittgenstein e perfino la

Senza che vi sia un verdetto finale, la grammatica filosofica di Wittgenstein sviluppa le voci, le istanze alternative secondo le quali si può caratterizzare la realtà. Come hanno sottolineato Alois Pichler e David Stern non si tratta nelle *Ricerche Filosofiche* semplicemente di una *struttura dialogica*, bensì di una *polifonia*, del contesto polifonico di un numero indefinito di voci che, anziché culminare in una tesi finale, si limitano a dissipare ogni atteggiamento dogmatico.⁶⁴ Così c'è la voce che è la diretta citazione del testo delle *Confessioni* d'Agostino d'Ipbona, c'è la voce della traduzione del testo di Agostino, la voce dell'interpretazione deliberatamente deformata della citazione e così via. Voci alterne che si sovrappongono liberando uno scenario e un repertorio di possibilità alternative, in luogo della chiusura dogmatica in una tesi o teoria filosofiche.

Su questo tema ha insistito David Stern che distingue la voce del "Wittgenstein narratore" da quella del "Wittgenstein interlocutore", da quella, ancora, del "Wittgenstein commentatore".⁶⁵ La voce del Commentatore, questa terza voce, non è la voce del filosofo realista, né la voce del filosofo idealista, né del behaviorista. Tutte queste dottrine sono insensate nella stessa misura e, come osserva Stern, tutto ciò che Wittgenstein occasionalmente fa è di rendere manifesta questa "tragicommedia, mediante analogie e banalità".⁶⁶ Anche Alois Pichler sottolinea il passaggio dallo *stile dogmatico* degli anni del *Tractatus* allo stile polifonico delle *Ricerche Filosofiche*.⁶⁷

L'impiego della categoria modale della possibilità consente a Wittgenstein di dissolvere miti metafisici, superstizioni, idealizzazioni e sublima-

filosofia wittgensteiniana hanno perso gradualmente contatto con la corrente principale della filosofia analitica, a detrimento di entrambi. C'è un autentico pericolo di navigare a vista se gli studiosi di Wittgenstein e i filosofi wittgensteiniani smarriscono la capacità di scrivere in un normale stile accademico, oppure di fare filosofia se non attraverso il medium dell'interpretazione di Wittgenstein. La reale scoperta è quella che ci rende capaci di bloccare di fare esegesi di Wittgenstein ogniqualvolta è necessario». Sembra che tra le altre cose Glock abbia dimenticato il ruolo che i concetti di ritmo, suono, fisionomia, gesto hanno nell'opera di Wittgenstein. Quanto all'allontanamento degli studi di Wittgenstein dalla corrente principale della filosofia analitica, sarà bene ricordare a Glock che è difficile definire cos'è la filosofia analitica e che vi è chi nega Wittgenstein sia filosofo analitico.

64 Cfr. A. Pichler, *op. cit.*, p. 219.

65 Cfr. D. Stern, *Wittgenstein's Philosophical Investigation, An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 21 sgg.

66 Cfr. D. Stern, *op. cit.*, p. 25.

67 A questo riguardo non si capisce perché Hans Johann Glock debba definire "irrazionalista" l'interpretazione in termini di polifonici avanzata da Alois Pichler: cfr. Glock, in *Wittgenstein and His Interpreters* cit., p. 62.

zioni, “il *super*-ordine tra *super*-concetti”,⁶⁸ senza avanzare teorie o tesi o argomentazioni di tipo filosofico. Autori come Stefan Hilmy e E. von Savigny⁶⁹ hanno sostenuto l’interpretazione di Wittgenstein come autore di tesi, argomentazioni e teorie filosofiche classicamente intese. Se interpretate in questa prospettiva non si può negare che le *Ricerche Filosofiche* presentino incoerenze o quantomeno tensioni concettuali che è difficile armonizzare e conciliare entro una struttura teorica.⁷⁰ Difficoltà che invece può dissolvere una *lettura terapeutica* dell’opera di Wittgenstein, qual è stata sostenuta da G. Baker, J. Conant, S. Cavell, C. Diamond. Infatti, le apparenti tensioni e incoerenze che ricorrono nel testo wittgensteiniano possono essere dissipate dal punto di vista dell’interpretazione terapeutica se vengono intese come passi, fasi, transizioni e voci molteplici attraverso i quali, e nel corso dei quali si raggiunge la chiarezza e la visione perspicua che emancipa dal dogmatismo e che libera dalle confusioni, oscurità e crampi mentali propri del pensiero metafisico. Le interpretazioni di tipo teoreticistico di S. Hilmy e E. von Savigny non sembrano essere corroborate dalla prefazione alle *Ricerche Filosofiche*, dove Wittgenstein dichiara che il tentativo di realizzare un assetto teorico sistematico avrebbe deviato il corso dei suoi pensieri in una direzione per lui innaturale. “*So ist also dieses Buch eigentlich nur ein Album*”, così questo libro è in realtà soltanto un *album*.⁷¹ Ossia, il testo wittgensteiniano costituisce l’espressione e la testimonianza di una ricerca su luoghi e scenari del linguaggio che sono all’origine di inquietanti problemi filosofici. La pratica del lavoro filosofico wittgensteiniano in quanto analisi delle modalità alternative dell’impiego del linguaggio è quindi destinata alla dissoluzione dei pregiudizi e dei miti all’origine delle teorizzazioni filosofiche, quali la concezione del linguaggio come un calcolo e come un sistema, la concezione della mente secondo il modello del computer, la sensazione come modello centrale degli stati di coscienza, l’assunzione dei fondamenti della logica formale alla base dell’analisi semantica degli enunciati dichiarativi, la concezione della comprensione linguistica come un processo informazionale; la separazione del concetto di libertà dai va-

68 Cfr. PU, I, § 97.

69 Cfr. *The Later Wittgenstein: the Emergence of a New Philosophical Method*, Blackwell, Oxford 1987; e E. von Savigny, *Wittgenstein’s Philosophische Untersuchungen; Ein Kommentar für Leser*, voll. 1-2, Frankfurt a. M., A. Klosterman, 1994-1996; Id., “*Ich mochte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen*”, in «Wittgenstein Studies», 2, 1997.

70 Un’osservazione analoga in A. Pichler, in *Wittgenstein and His Interpreters* cit., pp. 129-130.

71 Cfr. PU, *Vorwort*, p. 10; cfr. RF, *Prefazione*, p. 4.

lori morali e dalle scelte razionali, la focalizzazione nella filosofia della matematica dei fondamenti di verità necessarie; o ancora: l'organizzazione delle descrizioni dell'uso delle parole primariamente attorno alle possibilità combinatoriali per la generazione di enunciati significanti. Questi e altri assunti teorici analoghi nascono, come osserva G. Baker, da "particolari immagini inconse" eliminando, le quali questi presupposti perdono qualsiasi interesse.⁷²

L'aspetto inconscio è proprio delle immagini influenti che inducono a costruire teorie filosofiche dogmatiche. La metafisica è la proiezione sulla realtà di *modi illustrati*, di *svolte illustrate*, immagini filosofiche della nostra grammatica (*illustrierte Redewendungen*).⁷³ L'aspetto inconsapevole dell'immagine ricalcato sulla nostra grammatica e proiettata sulla realtà costituisce la matrice della metafisica, senza che necessariamente l'autore di questa manipolazione e di questa proiezione ne sia consapevole. In questo senso, attraverso l'influenza inconsapevole esercitata da un'immagine, noi facciamo metafisica senza sapere che stiamo facendo metafisica; noi avanziamo una teoria senza sapere che stiamo avanzando una teoria.⁷⁴

Riferendosi a tratti e aspetti metafisici e essenzialisti nel *Tractatus* Wittgenstein viene a dire in *The Blue and Brown Books*:

Ciò che avevano fatto in queste discussioni era ciò che noi facciamo sempre quando incontriamo il verbo "potere" in una proposizione metafisica. Noi mostriamo che questa proposizione nasconde una regola grammaticale. Cioè a dire, noi distruggiamo la somiglianza esterna tra una proposizione metafisica e una proposizione empirica, e cerchiamo di trovare la forma d'espressione che soddisfa una certa brama del metafisico che il nostro linguaggio non soddisfa e che, per quanto non è soddisfatta, produce l'enigmaticità metafisica. Ancora, quando in senso metafisico io dico "io devo sempre sapere quando ho un dolore", questo semplicemente rende la parola "sapere" ridondante; e invece di dire "Io so di avere un dolore" io posso semplicemente dire "Io ho un dolore".⁷⁵

La metafisica sorge dalla possibilità di confondere e assimilare espressioni di carattere grammaticale e espressioni di carattere empirico e fattuale.⁷⁶ "La nostra indagine è di tipo grammaticale ecc... È particolarmente difficile scoprire che un enunciato che il metafisico formula esprime insoddisfazione verso la

72 Cfr. G. Baker, *F. Waismann: A Vision of Philosophy* cit., p. 178.

73 Cfr. PU, I, § 295.

74 Cfr. PU, I, § §104, 105, 110, 114; Wittgenstein, *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967, § 444. Su questi temi cfr. Oskari Kuusela, *From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar*, in "Philosophical Investigations", vol. 28, n°2, 2005, pp. 97, 101-103

75 Cfr. BB, p. 55.

76 *Ivi*, p. 90.

nostra grammatica quando le parole di questo enunciato possono essere usate per asserire un fatto di esperienza. Così quando egli dice “soltanto il mio dolore è un dolore reale”, questo enunciato potrebbe significare che le altre persone fingono soltanto. E quando egli dice “quest’albero non esiste quando nessuno lo vede”, questo potrebbe significare: “questo albero svanisce quando voltiamo le spalle”. L’uomo che dice “soltanto il mio dolore è reale” non intende dire che egli ha scoperto mediante criteri comuni, – cioè, i criteri che danno alle nostre parole i loro significati comuni – che gli altri che asserivano che avevano dolore stavano mentendo. Ma ciò contro cui egli si ribella è l’uso di questa espressione in connessione con *questi* criteri. Cioè, egli obietta all’uso di questa parola nel modo particolare in cui essa è comunemente usata. D’altro canto, egli non è consapevole che egli sta obiettando ad una convenzione.⁷⁷

Dunque noi siamo colpiti da qualcosa che è una teoria, ma che a noi non sembra essere una teoria.⁷⁸ L’immagine che è all’origine della teoria metafisica consiste in un aspetto o tratto secondo il quale introduciamo una possibilità di confronto e quindi di una generalizzazione che viene cristallizzata in un’entità reale, in un concetto o teoria della realtà.⁷⁹ Un aspetto o tratto secondo il quale possiamo stabilire un confronto, per esempio l’immagine della proposizione e del suo nesso con la verità oppure l’immagine della proposizione e della sua relazione con la funzione di trasmettere idee o pensieri, tralasciando quindi molte altre prospettive di confronto, induce il filosofo metafisico a generare un mondo di essenze nelle quali egli riconosce la realtà più profonda, che si troverebbe *sotto la superficie* delle cose.⁸⁰ Una possibilità di confronto induce il filosofo metafisico a caratterizzare un’intera classe di oggetti sotto un concetto che viene frainteso come la realtà in sé, consistente, ideale e al tempo stesso come la più concreta.⁸¹ È questo l’aspetto metafisico che Wittgenstein doveva successivamente scoprire nella sua prima opera, il *Tractatus logico-philosophicus*. E sono appunto l’universalismo, l’essenzialismo e la idealizzazione presenti nel *Tractatus* che ne caratterizzano il dogmatismo agli occhi del suo stesso autore: “*der Satz müsste etwas Ausserordentliches, ja Einzigartiges, leisten*” (che la proposizione debba mettere in atto qualcosa di straordinario, anzi di unico).⁸²

Ci deve essere detto l’oggetto di comparazione, il modello, l’oggetto dal quale è derivato un modo di concepire le cose, così che l’esame non risulti

77 *Ivi*, pp. 56-57.

78 Su questo punto, cfr. O. Kuusela, *op. cit.*, p. 103.

79 Cfr. PU, I, §§ 93; 101, 105.

80 Cfr. PU, I, § 92.

81 Cfr. PU, I, § 97.

82 Cfr. PU, I, §§ 93-103.

scorretto. Infatti ora ogni cosa che vale del modello verrà asserito dell'oggetto dell'esame; e asserito: deve essere sempre... Questa è l'origine di una specie di dogmatismo. Uno dimentica il ruolo del prototipo nel corso dell'esame: è come se esso fosse l'unità di misura con la quale misuriamo l'oggetto dell'esame⁸³.

L'influsso di Boltzmann si manifesta nella revisione critica che Wittgenstein conduce della nozione di forma generale della proposizione nella sezione 114 delle *Ricerche Filosofiche*, nella quale egli osserva che, mentre si crede di determinare la realtà in se stessa, in effetti si sta tracciando la forma o la cornice secondo la quale la si caratterizza. Separando le forme grammaticali da implicazioni ontologiche e da coinvolgimenti metafisici e emancipandole dalla categoria modale della necessità, Wittgenstein sviluppa il tema della varietà dei modelli di caratterizzazione dei fenomeni fisici, dei processi psicologici, delle procedure dell'espressione e della comunicazione. L'ontologia da cui ci si deve liberare è determinata e suggerita dalla necessità con cui un'immagine si è imposta su di noi, un'immagine la quale ci teneva appunto prigionieri (*ein Bild hielt uns gefangen*).⁸⁴

La concezione metafisica secondo la quale la filosofia dovrebbe spiegare i fenomeni linguistici, i processi di pensiero e i fatti naturali, sulla base di categorie necessitanti che il filosofo introduce, pone lo stesso filosofo nella falsa posizione di un demiurgo, di un regista che disciplina e normalizza il linguaggio, mentre lo spiega. Allora, quando Wittgenstein osserva che la filosofia deve attenersi alla descrizione (*Beschreibung*) e non alla spiegazione (*Erklärung*),⁸⁵ egli ristabilisce la visione del linguaggio che in qualche modo era già presente nel *Tractatus* (e alla quale abbiamo fatto riferimento sopra) secondo cui il linguaggio dice ciò che dice di proprio pugno, secondo cui al linguaggio non si può prescrivere come deve fare a esprimere e a comunicare ciò che esprime e comunica, come infatti Wittgenstein dichiarava a Russell nella lettera del 1919 e replicava a Frege. Una testimonianza di questo atteggiamento metafisico⁸⁶ è costituita dal concetto di "nome ideale", ossia il termine – il riferimento anche se implicito va alla concezione di Russell dei "nomi logicamente propri" – che denoterebbe un elemento indistruttibile della realtà.⁸⁷ Come nel caso dell'ordine "mattoni!" e di "portami un mattone!" così in quello di "scopa" e delle sue componenti "saggina" e "bastone" si tratta di articolazioni giustificate dell'uso

83 Cfr. MS 115, r. 56, 57; citato in O. Kuusela, *op.cit.*, p. 116.

84 Cfr. PU, I, § 115.

85 Cfr. PU, I, § 109.

86 Cfr. Kuusela, *op. cit.*, p. 115.

87 Cfr. PU, I, § 59.

differenziato di queste espressioni e non già di una analisi scompositiva di carattere ontologico .

Vediamo anche un tutto che si altera (viene distrutto) mentre le sue parti componenti restano inalterate. Questi sono i materiali, coi quali fabbrichiamo quell'immagine della realtà.⁸⁸

Dunque, chi dice che la scopa è nell'angolo, in realtà intende: là c'è il manico, e c'è anche la spazzola; e il manico è infisso nella spazzola? – Se chiedessimo a qualcuno se lo intende, probabilmente risponderebbe che non ha affatto pensato al manico della scopa in particolare o alla spazzola in particolare. E questa sarebbe la risposta giusta.⁸⁹

La metafisica consiste in questa proiezione di elementi ideali nella “regione eterea” della “logica sublime”.⁹⁰ Analogamente le regole mutano statuto dopo la svolta operata successivamente alla pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus*. Kuusela osserva che le regole non sono più oggetto d'indagine, nel senso che non sono più caratteristiche o proprietà dell'oggetto di investigazione (*object of investigation*), ma forme di presentazione (*form of presentation*)⁹¹. Il passaggio saliente della svolta di Wittgenstein dopo il *Tractatus* e il periodo intermedio (primi anni Trenta in cui il linguaggio è concepito come un calcolo governato da regole) consiste nella transizione da una *concezione ontologica della regola* ad una *concezione metodologica della regola*. Nella prima accezione la regola governa e dirige il linguaggio, come se nella regola fosse “predeterminante a volo” l'espressione che ne deriva; nella seconda accezione invece la regola è un modello o prototipo o paradigma destinato a descrivere i fenomeni linguistici; “in quanto l'ideale dell'ordine viene riconosciuto come una parte del modo di rappresentazione” (*So nämlich, indem das Ideal der Ordnung als ein Teil der Darstellungsart erkannt wird*).⁹² Come osserva Kuusela,

Noi continuiamo ad esigere che il linguaggio debba essere *questo* per poter essere rappresentato così, per esempio, che *debba* essere un calcolo allo scopo di poter essere floridamente rappresentato come tale. Questo significa che noi

88 Cfr. PU, I, § 59.

89 Cfr. PU, § 60.

90 Cfr. O. Kuusela, *op. cit.*, p. 115.

91 Kuusela cita e traduce da MS 157b, 5 r: «It looks as if the logic would lose the essential in it; its rigour [...] But it only plays now another role. It has turned from a preconception concerning reality into a form of presentation. Where has the crystalline clarity come to? It has become a form of presentation and nothing but that».

92 Citato in Kuusela, *op. cit.*, MS 157b, 2v, 3r.

non abbiamo accettato l'idea che la regola è un nostro modo di rappresentazione anziché una caratteristica dell'oggetto di descrizione.⁹³

In *The Blue and Brown Books*, Wittgenstein osserva che

In generale noi non usiamo il linguaggio secondo regole esatte – non ci è stato nemmeno insegnato per mezzo di regole esatte. *Noi*, nelle nostre discussioni, d'altra parte costantemente confrontiamo il linguaggio con un calcolo che procede in base a regole esatte. Ma questo è un modo unilaterale di guardare al linguaggio. In pratica noi usiamo molto raramente il linguaggio come un calcolo... Non siamo in grado di circoscrivere i concetti che usiamo; non perché non conosciamo la loro reale definizione, ma in quanto non c'è alcuna reale definizione per essi. Supporre che vi *debbano* essere sarebbe come supporre che ogniqualvolta i bambini giocino a palla essi giocano secondo regole esatte⁹⁴.

Le regole non sono eliminate ovviamente; vi sono usi del linguaggio come il gioco a palla dei bambini che non obbediscono a regole; in altri casi invece le pratiche obbediscono a regole. Il problema non è dunque quello di escludere la presenza di regole, ma di concepirle come *modi di rappresentare la nostra prassi* senza innalzare dogmi metafisici.

Io mi impegno a costruire l'elenco delle regole del nostro linguaggio. Che cosa devo fare in un caso come quello del concetto di "pianta"? Devo dire che per questo caso non sussiste alcuna regola? Certamente, quando questo è il caso. Ma devo anche dire che non c'è alcun elenco di regole per il nostro linguaggio e l'intera impresa (*das ganze Unternehmen*) di costruirne uno è nonsenso? Ma è ben chiaro che non è affatto un nonsenso, perché noi anzi costruiamo con successo le regole; e dobbiamo soltanto astenerci dall'erigere dogmi⁹⁵.

Correttamente Kuusela commenta che "una regola è qui analoga ad un regolo misuratore o ad un'unità di misura, che utilizziamo per rappresentare

93 Cfr. Kuusela, *op. cit.*, p. 127.

94 Cfr. BB, p. 25; cfr. PU, I, §§125, 130, 131. Wittgenstein scrive: «Ich mache mich doch anheischig das Regelverzeichnis unserer Sprache aufzustellen: Was soll ich nun in einem Fall wie dem des Begriffes, Pflanze' tun? Soll ich sagen, dass es für diesen & diesen Fall keine Regel aufgestellt ist? Gewiß, wenn es sich so verhält. Soll ich aber also sagen es gibt kein Regelverzeichnis unserer Sprache & das ganze Unternehmen eins aufstellen ist Unsinn? –Aber es ist ja klar dass es nicht uns unsinnig ist, denn wir stellen es ja mit Erfolg Regeln auf, & wir müssen uns nur enthalten Dogmen aufzustellen». MS 111, pp. 86, 87 citato in Kuusela, *op. cit.*, p. 132.

95 MS 111, 86, 87 citato in O. Kuusela, *op. cit.*, p. 132.

il nostro oggetto d'indagine.⁹⁶ A questa concezione della regola è connessa la nozione wittgensteniana del concetto come "somiglianza di famiglia", che milita contro le idealizzazioni dogmatiche che impropriamente generalizzano un singolo aspetto a tutti i fenomeni di un certo tipo, o di una certa classe (le proposizioni, le procedure del calcolo matematico, i giochi, le proprietà naturali di un insieme di oggetti). Non v'è un tratto universale comune agli oggetti che cadono sotto un concetto (come ad esempio "gioco", "proposizione", "numero" e simili). Ascriverlo costituirebbe l'imposizione di un dogma metafisico, l'imposizione di un'idealizzazione che darebbe poi origine agli enigmi filosofici, come quando, per esempio, vogliamo misurare il tempo con gli stessi criteri che applichiamo alle estensioni spaziali. Wittgenstein non ha né dissolto le regole, né ha dissolto i concetti, ma li ha sottratti all'alone dell'idealizzazione e della sublimazione proprie delle trattazioni filosofiche.

L'originalità e l'importanza conclusive della metodologia wittgensteniana consistono nell'aver respinto le identità e le concettualizzazioni rigide e nell'aver scoperto che qualsiasi fenomeno è compreso meglio considerando altri modi possibili nei quali esso potrebbe essere caratterizzato e descritto.

96 Cfr. O. Kuusela, *op. cit.*, p. 127 .

CECILIA ROFENA

A REGOLA D'ARTE: GRAMMATICA DELL'ERRORE IN WITTGENSTEIN

Un bravo giocatore che perde a scacchi è sinceramente convinto che la sua perdita sia dovuta a un proprio errore e ricerca questo errore all'inizio del proprio gioco; ma dimentica che ad ogni nuova mossa, a mano a mano che si svolgeva la partita, sono stati commessi altri errori del genere; che nessuna delle sue mosse è stata perfetta. L'errore sul quale concentra la sua attenzione gli appare evidente solo perché l'avversario se n'è valso.

Tolstoj, *Guerra e pace*.

1. Introduzione¹

Nel novembre 1929, Wittgenstein parla di etica agli *Eretics* di Cambridge. All'inizio della conferenza il confronto fra cinque espressioni dell'etica è paragonato ai "ritratti compositi" dello scienziato vittoriano Francis Galton: "E per farvi vedere più chiaramente possibile che cosa assumo come oggetto proprio dell'etica, vi presenterò alcune espressioni più o meno sinonime, ciascuna delle quali può essere sostituita dalla definizione delle precedenti".² Un paragone analogo si trova nelle note di lettura al *Ramo d'oro*, in cui i miti

-
- 1 Questo articolo riprende l'argomento principale della mia tesi di laurea, *Linguaggio ed etica in Ludwig Wittgenstein*, discussa presso l'Università di Pisa nell'anno accademico 1998/1999. Sono grata a Jim Conant e Michael Kremer, per avermi fatto partecipare ai lavori del *Wittgenstein's Workshop* presso il Dipartimento di Filosofia della University of Chicago, durante l'inverno e la primavera 2007/2008. Questi dibattiti sono un termine di confronto del presente lavoro. Ho discusso alcuni degli aspetti etici ed estetici con Arnold I. Davidson, cui va il mio ringraziamento per i preziosi suggerimenti.
- 2 L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, in *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, compilate sulla base degli appunti di Y. Smythies, R. Rhees e J. Taylor; a cura di C. Barrett, Basil-Blackwell, Oxford 1966, trad. it, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1992⁷, p. 7 (si veda anche *Lecture on Ethics*, edited by E. Zamuner, V. Di Lascio and D. Lewy, Quodlibet, Macerata, 2007).

raccolti da Frazer ricordano “volti dai tratti comuni”³ dai quali si può trarre una regola generale di somiglianza, ma il *Libro blu* corregge il limite della visione che privilegia l’idea di un’immagine unica, l’errore di considerare il concetto definizione dell’essenza.⁴ I riferimenti all’immagine del volto e del ritratto si ripresentano, d’ora in poi, con una significativa variazione sul tema delle differenze individuali, ma sempre associati ai problemi della comprensione filosofica. In un suo recente saggio dal titolo “Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive”, Carlo Ginzburg mostra come dietro l’idea di “family resemblances” delle *Ricerche filosofiche* traspaia l’influenza di Galton, ma con conseguenze opposte all’esempio della conferenza;⁵ significativamente, si sofferma su un paradigma indiziario che è attenzione per l’errore e l’anomalia e il saggio si chiude con un riferimento all’errore come violazione della norma. Nel riportare alla luce la trama nascosta della logica che ispira le ricerche dello scienziato vittoriano, insieme ad una parte rimossa della storia dell’eugenetica, Ginzburg ricorda che anche Freud, con scopi differenti, si era interessato ai suoi esperimenti fotografici e, nell’*Interpretazione dei sogni*, aveva accostato i “composed portraits” al fenomeno onirico della “condensazione”. È molto probabile che Wittgenstein derivi da questa conoscenza diretta il suo interesse e questo dettaglio è una tessera da aggiungere al mosaico, ampiamente studiato,⁶ dei rapporti fra

-
- 3 “La cosa che più salta all’occhio, oltre alle somiglianze, mi sembra essere la diversità di tutti questi riti. È una molteplicità di volti con tratti comuni che riemergono costantemente ora qua ora là. E verrebbe voglia di tracciare linee che connettano le parti comuni. Ma mancherebbe ancora una parte dell’osservazione, quella cioè che collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all’osservazione la sua profondità”, cfr. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*, in “Synthese”, XVII, 1967, trad. it. di S. de Waal, *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 1995 (da ora in poi abbreviato in BGB), p. 39.
- 4 Cfr. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (1933-35), a cura di R. Rhees, Basil-Blackwell, Oxford 1958; trad. it., *Libro blu e libro marrone*, a cura di A. G. Conte, *Introduzione* di A. G. Gargani, Einaudi, Torino 1983, p. 27 (d’ora in avanti BB).
- 5 Si veda C. Ginzburg, *Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive* in Clemens-Carl Härle, (a cura di), *Ai limiti dell’immagine*, Quodlibet, Macerata 2005, p. 228: “La metafora e il riferimento sono gli stessi, ma la conclusione dei due passi è diversa. Wittgenstein, riflettendo sull’esperimento di Galton, finì con il trascurare il “tipico” e le “caratteristiche comuni” a tutti i membri di una famiglia metaforica – i sinonimi dell’etica, per esempio – in nome di una nozione diversa, aperta e flessibile, di somiglianze di famiglia”.
- 6 Sul rapporto fra psicanalisi e filosofia si veda G. P. Baker, *Wittgenstein’s Method. Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 141-222; J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, Editions de l’Éclat, Paris 1991; A. Voltolini, *L. Wittgenstein: analisi come terapia e analisi come*

psicanalisi e analisi linguistica, un'ulteriore luce sul termine chiave di quel metodo che sa ritrarre le differenze. Vorrei partire da queste considerazioni per ripensare il significato originario della "terapia" come "osservazione dell'anomalia",⁷ da un'angolazione diversa rispetto al parallelo con la psicanalisi. A distanza di quasi vent'anni, ma in perfetta consonanza, si legge in un paragrafo del capitolo *Philosophie*, nel *Big Typescript*: "Come le leggi acquistano interesse soltanto se vi è la tendenza a violarle, //quando vengono violate// così certe regole grammaticali acquistano interesse solo se i filosofi tentano di violarle".⁸ e in un appunto del 1948: "Perché è così importante ritrarre con precisione le anomalie? Se uno non sa farlo, vuol dire che nei concetti non ci si ritrova".⁹ La passione per le anomalie caratterizza l'intera disposizione filosofica di Wittgenstein e merita un'attenzione particolare anche in relazione alle ultime tendenze interpretative e ad alcuni recenti sviluppi teorici.¹⁰ Negli ultimi anni, infatti, alcuni interpreti di Wittgenstein hanno incentrato la loro lettura critica sulla natura del metodo, insistendo sulla "terapia" dei "problemi filosofici", sul perno della nozione di "nonsense"¹¹

mitologia, in "Rivista di filosofia, 76, pp. 435-463; R. Brigati, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicanalisi*, Quodlibet, Macerata 2001.

- 7 Scrive C. Ginzburg: "il rapporto tra norme e violazioni delle norme è – da un punto di vista cognitivo – asimmetrico. Nessuna norma può prevedere la gamma delle violazioni; le violazioni e le anomalie, invece, implicano la norma, e quindi ci costringono a fare i conti con la norma", *op. cit.*, pp. 249-250.
- 8 Cfr. L. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, Band 11, *The Big Typescript*, hrsg. Michael Nedo, Springer-Verlag, Wien-New York, 2000. Si è tenuto conto anche della pubblicazione inglese *Big Typescript*: TS 213, edita da Basil Blackwell, Londra 2002. I riferimenti dai paragrafi 87-93, "Philosophie", sono tratti dall'edizione italiana, *Filosofia*, a cura di D. Marconi, Donzelli Editore, Roma 1996 (abbreviato, d'ora in avanti, BT), p. 61.
- 9 L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1977, trad. it. M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1988 (da ora in poi VB, per il numero di pagina dell'edizione italiana), p. 136 (1948).
- 10 Cfr. A. Crary - R. Read (a cura di), *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000.
- 11 Cfr. C. Diamond, *What nonsense might be*, in *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT, Cambridge (Mass.), 1991, pp. 94-113. Non mi inoltro nella articolata discussione di come distinguere il senso dal nonsense, limitandomi a ricordare la distinzione fra "chiarificazione" mediante "nonsense" e mediante "notazione", alla luce del tema della risoluzione dei "problemi filosofici". Si veda anche O. Kuusela, *Nonsense and Clarification in the Tractatus – Resolute and Ineffability Readings and the Tractatus's Failure*, in S. Pihlström, (a cura di), *Wittgenstein and the Method of Philosophy*, "Acta Philosophica Fennica", vol. 80, 2006, pp. 35-66.

e “unwitting commitments”.¹² Un’analisi della grammatica del concetto di “errore” può rintracciare e mostrare alcuni elementi significativi del metodo aporetico di Wittgenstein nelle sue principali mosse correttive, rivelando alcune importanti costanti della sua filosofia. In quanto chiave interpretativa, non ha il significato ordinario che si riferisce ad un contesto normativo, ma è un elemento dialettico che nell’analisi linguistica e nelle riflessioni metafisologiche, – dal “disordine dei nostri concetti” alle “illusioni” della filosofia – può individuare i punti salienti del metodo filosofico, come una cartina al tornasole può misurare i gradi critici della *pars destruens* e riportare alla luce, per così dire, gli aspetti “basici” o costruttivi nei passaggi decisivi dei problemi filosofici e linguistici.¹³

Bisogna muovere dall’errore e convincerlo della verità. Occorre cioè scoprire la sorgente dell’errore; altrimenti non ci serve a nulla ascoltare la verità. *Essa non può penetrare se qualcosa d’altro occupa il suo posto*. Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la via dall’errore alla verità.¹⁴

“*Einen von der Wahrheit zu überzeugen, genügt ist nicht, die Wahrheit zu konstatieren, sondern man muss den Weg von Irrtum zur Wahrheit finden*”,¹⁵ questa è la prima nota che Wittgenstein trascrive nelle sue osservazioni sul *Ramo d’oro* di Frazer. L’idea della necessità di liberare uno “spazio” per “fare posto” alla verità richiama l’immagine nota del *Big Typescript* del linguaggio come terreno affollato di edifici che intralciano il

12 In questo lavoro, non mi soffermo su una discussione *punctum contra punctum* delle tesi interpretative intorno al problema dello statuto filosofico delle “Erläuterungen”. Ho preferito un punto di vista sistematico che, alla luce della chiave interpretativa dell’errore, cerchi di ricostruire la forma del metodo filosofico di Wittgenstein. Si veda per una lettura dei punti chiave dei cosiddetti “resolute readers”: J. Conant, *The Method of the Tractatus*, in *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, a cura di E. H. Reck, Oxford University Press, Oxford-New York 2002; *What ‘Ethics’ in the Tractatus is Not*, in *Religion and Wittgenstein’s Legacy*, a cura di D. Z. Phillips, Ashgate Publishing, 2005; *Mild Mono-wittgensteinianism*, in *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, a cura di A. Cray, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2007.

13 “Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni spiegazione deve essere messa al bando e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici.”, cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995, (da ora in poi abbreviato nella sigla PU), § 109.

14 Cfr. BGB, p. 17.

15 Cfr. BGB, in *Synthese* 17 (1967), p. 234.

lavoro del pensiero, “edifici di cartapesta” con una significativa limitazione della loro solidità filosofica. Il terreno deve essere liberato e dissodato per riportare alla luce la “tiefe Grammatik”. Occorre trovare un metodo aporetico. Questo *incipit* è segnale emblematico di una terapia che vuole smascherare l'aporia; se riferito al commento di Frazer potrebbe limitarsi ad indicare l'errore delle assunzioni della sua teoria antropologica, ma questa critica tocca una riforma del metodo che prende corpo nell'idea della *übersichtliche Darstellung*. A partire dagli anni Trenta, infatti, l'intenzione correttiva appare in tutta la sua chiarezza e il vertice da raggiungere è quello della dissoluzione delle confusioni filosofiche. Così, negli appunti di lezione del *Libro Blue*, Wittgenstein esemplifica l'aporia:

Chi versa in un'aporia filosofica vede una legge nel modo nel quale una parola è usata, e, cercando d'applicare coerentemente questa legge, incorre in casi con risultati paradossali. Molto spesso la discussione di tale aporia si svolge così: ‘Che cos’è il tempo?’ Questa domanda fa credere che quel che noi cerchiamo è una definizione. Erroneamente noi pensiamo che una definizione sia ciò che eliminerà una difficoltà (come in certi casi di indigestione, noi sentiamo una specie di fame che non può eliminarsi mangiando). Alla domanda si risponde poi con una definizione errata, ad esempio: ‘il tempo è il moto dei corpi celesti’. Il passo successivo è vedere che questa definizione è insoddisfacente. Ma questo significa soltanto che noi non usiamo la parola ‘tempo’ come sinonimo di ‘moto dei corpi celesti’. Tuttavia, quando diciamo che la prima definizione è errata, ci viene la tentazione di pensare che noi dobbiamo sostituire ad essa una definizione differente, la definizione corretta. [...] *La filosofia (secondo il nostro uso) è una lotta contro il fascino, contro l'incantesimo che le forme d'espressione esercitano su di noi.*¹⁶

La natura di questo “incantamento” è complessa e richiede un particolare tipo di analisi che nella sezione 109 delle *Ricerche* diventa una “battaglia”. Nella prima lezione tenuta a Cambridge, il 20 gennaio 1930, – come sappiamo da un quaderno di note scritte per i suoi studenti –, Wittgenstein riassume programmaticamente il compito della filosofia, usando significativamente il verbo agonico-competitivo “to tackle”:

What I should like to get you to do is not to agree with me in particular opinions but to investigate the matter in the right way. To notice the interesting kind of things (i.e. the things which will serve as keys if you use them properly). What different people expect to get from religion is what they expect to get from philosophy. I don't want to give you a definition of Philosophy but *I should like you to have a very lively idea as to the characters of philosophical problems.*

16 BB, pp. 39-40 (mio il corsivo).

If you had, by the way, I could stop/start/ lecturing at once. To tackle the philosophical problems is difficult as we are caught in the meshes of language. 'Has the universe an end/ beginning/ in Time' (Einstein)? You would perhaps give up Philosophy if you knew what it is. You want explanations instead of wanting descriptions. And you are therefore looking for the wrong kind of thing. Philosophical questions, as soon as you boil them down... change their aspect entirely. What evaporates is what the intellect cannot tackle.¹⁷

La terapia è impegnata con “problemi filosofici” e presuppone un ordine nel momento in cui coglie l’anomalia; per non cadere nell’aporia è necessaria una revisione critica degli strumenti concettuali che adottiamo: il rischio filosofico, sempre presente, è il fraintendimento che deriva da una confusione fra concettuale e fattuale.¹⁸ La “*übersichtliche Darstellung*” diventa l’obiettivo di quel lavoro sul “proprio modo di vedere le cose”, al centro delle difficoltà che la filosofia deve superare con un cambiamento di visione. Nei *Quaderni* di guerra, Wittgenstein si interroga sull’esistenza di un ordine a priori del mondo, rispondendo con una decisa negazione nel *Tractatus*. Il concetto di ordine che si ritrova nei suoi ultimi scritti è “concettuale”, coincide con l’effettiva comprensione del linguaggio; la questione dibattuta, dunque, se esso sia riformativo o conservativo si dissolve nel confronto della proposizione 5.5563 con la sezione 132 delle *Ricerche filosofiche*, quali momenti diversi che esprimono una concezione simile: si legge nella 5.5563: “Tutte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come esse sono, in perfetto ordine logico” e nelle *Ricerche filosofiche*:

Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell’uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non l’ordine. A tale scopo *metteremo* continuamente *in rilievo* quelle distinzioni che le nostre comuni forme linguistiche ci fanno trascurare. Da ciò può sorgere l’apparenza che consideriamo nostro compito riformare il linguaggio. Una siffatta riforma volta a determinati scopi pratici, come il miglioramento della nostra terminologia al fine di evitare fraintendimenti nell’uso pratico, è pienamente possibile. Ma non sono questi i casi con i quali abbiamo da fare. Le confusioni di cui ci occupiamo sorgono, per così dire, quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all’opera.¹⁹

Possiamo dunque distinguere almeno tre significati del concetto di “ordine”, tralasciando per ora il livello etico-estetico e limitandoci al punto

17 *Taschennotizbuch* 155, citato in *Einleitung*, L. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, Band III, cit., p. VII (mio il corsivo).

18 Cfr. J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

19 PU, § 132.

di vista logico-linguistico: 1. ordine logico del *Tractatus*, 2. ordine come “conoscenza dell’uso del linguaggio”, 3. ordine come uniformità della prassi linguistica. Si legge nel *Big Typescript*: “Il problema filosofico è una consapevolezza del disordine nei nostri concetti, e può essere rimosso mettendoli in ordine”.²⁰ Tutte le proposizioni sono in perfetto ordine logico quando il linguaggio è all’opera, chiediamoci allora: da dove sorgono i fraintendimenti e le confusioni filosofiche?

2. Anomalia, ordine e aporia: chiarezza nei problemi filosofici

Per poter cogliere l’anomalia si deve conoscere il codice di riferimento, afferrando l’aspetto emergente o dissonante. È questo il carattere del *tèras*, – un caso limite del *casus datae legis* –, che richiede una “terapia” in un’osservazione resa più acuta dagli esempi della norma. Il termine latino *monstrum*, che traduce il termine greco “tèras”, coglie il carattere “contro natura” di ciò che supera i limiti di una forma naturale; v’è una duplicità semantica nel termine, un senso positivo che accompagna quello negativo: l’emergenza di un carattere “straordinario”²¹ conferma la regola, da cui l’errore si discosta e non indica semplicemente il luogo di un’impossibilità, ma l’occasione di un riconoscimento. Vorrei provare a tracciare il ritratto di un Wittgenstein “teratologo” che, dall’opera giovanile all’ultima fase della sua scrittura, intende la filosofia come attività che deve restaurare la chiarezza del *nòmos* di cui l’a-nomalia è priva:²² le forme dei differenti “giochi linguistici” sono in ordine logico rispetto al naturale funzionamento del linguaggio e la “perspicuità” deriva ora dall’analisi linguistica delle zone d’ombra e delle ambiguità, piuttosto che dalla luce della *Begriffsschrift* fregeana.²³ È necessaria una preliminare distinzione, dunque, sul tipo di “estrema chia-

20 BT, p. 47.

21 Nel *Discorso di Metafisica*, Leibniz definisce così il termine “straordinario”, corrispondente al significato del termine greco “tèras”: “Ciò che passa per straordinario (*extra-ordinem*) lo è rispetto a qualche ordine stabilito fra le creature, perché, quanto all’ordine universale, tutto è perfettamente armonico”.

22 Vorrei ricordare un pensiero di Wittgenstein, in cui traspare il detto di Lichtenberg, epigrafe della terza parte di *Briciole di Filosofia* di Kierkegaard: “Simili opere sono uno specchio, se vi si specchia una scimmia, non è possibile vedervi riflesso un apostolo”. Si legge in VB: “Io non devo essere nient’altro che lo specchio nel quale il mio lettore veda il proprio pensiero con tutte le sue deformità e riesca poi, grazie a tale aiuto, a metterlo a posto.” (VB, pp. 45–46, 1931).

23 Cfr. G. Frege, *Concetto e oggetto*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 58-73.

rezza” cui deve aspirare la terapia filosofica: l’idea dell’anomalia ha senso sia applicata all’uso filosofico del linguaggio che al linguaggio nel suo uso corrente. Nel primo caso l’anomalia va intesa come confusione sintattica e semantica (i limiti del nonsenso)²⁴ da valutare caso per caso, nelle situazioni esemplari che la tecnica filosofica ci propone come concreti esempi ed esercizi concettuali, nel secondo come “problema filosofico” da dissolvere (le illusioni e confusioni filosofiche). Entrambi sono oggetti del metodo aporetico. Nelle *Ricerche filosofiche*, il richiamo all’osservazione di un “everyday use” esprime un cambiamento nel modo della ricerca che oppone alla “seduzione” della teoria la corretta descrizione degli usi linguistici. Questa riforma del metodo non è risultato dell’applicazione del simbolismo logico, ma dell’osservazione del linguaggio naturale in cui il soggetto sveste i panni dell’io solipsistico,²⁵ chiuso nella fortezza del *Tractatus* e protetto dall’errore, camminando di nuovo lungo le strade della comunicazione linguistica, dove è sempre possibile inciampare e cadere; il linguaggio torna ad essere dialogo, per usare una definizione di Nietzsche, “la conversazione perfetta, perché tutto ciò che l’uno dice, riceve il suo determinato colore, il suo suono, il suo gesto accompagnatorio *con stretto riguardo all’altro* con il quale si parla.” (*Umano troppo umano*, I libro, § 374).

Le principali accezioni dell’errore come anomalia, considerate nelle occorrenze distinte ma correlate delle *Ricerche filosofiche* sono in sintesi: 1. “problema filosofico” (cfr. §§ 109, 123, 125, 133, 308, 314, 693) e “illusione” (cfr. §§ 96, 110); 2. “frintendimento” e “incomprensione” (cfr. §§ 143, 90, 93, 111, 120, 314); 3. “confusione” e “oscurità grammaticale” (vedi anche “falsa analogia” e il concetto di “impigliarsi nelle regole del linguaggio”, cfr. §§ 75, 83, 90, 131, 132, 308, 494, 613, 669; “contraddizione” e “paradosso”, cfr. §§ 58, 125 / 182, 201, 412). Il presupposto dell’idea di “visione perspicua” è una concezione dell’errore come “confusione filosofica”: “La nostra grammatica manca innanzitutto di perspicuità”²⁶ (PU, I, sez. 122) e richiede un cambiamento profondo nel metodo:

Cogliere le difficoltà nel profondo, questo è il problema. [...] È un mutamento decisivo, come ad esempio il passaggio dal modo di pensare dell’alchimia a

24 Si veda C. Diamond, *What nonsense might be*, in *The Realistic Spirit*, cit., pp. 95-114, in cui dissolve il “nonsense”, come risultato della violazione della sintassi, nella mancanza di significato.

25 Per un’analisi del ruolo del soggetto nel *Tractatus*, si veda M. Di Francesco, *L’io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 178 e sgg.

26 BT, p. 37.

quello della chimica. È il nuovo modo di pensare che è così difficile da fissare. Una volta fissato il nuovo modo di pensare, i vecchi problemi spariscono, e diventa perfino difficile afferrarli di nuovo. Perché quei problemi risiedono nella maniera di esprimersi; e, se ne indossiamo una nuova, si gettano i vecchi problemi insieme col vecchio vestito.²⁷

Durante una conversazione con Waismann del 9 dicembre 1931, annotata come “riflessione sul dogmatismo”, Wittgenstein riconosce l'errore²⁸ della ricerca delle proposizioni atomiche che delegava il raggiungimento del risultato ad un successivo approfondimento della teoria:

Ad una presentazione dogmatica si può rimproverare anzitutto di essere in una certa misura arrogante. Ma questo non è ancora la cosa peggiore. È molto più pericoloso un altro errore che permea anche tutto il mio libro ed è la 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 ad esso. Così per esempio io ho creduto che fosse compito della logica trovare le proposizioni elementari. Scrivevo: non si possono dare indicazioni sulla forma delle proposizioni elementari; ed infatti era corretto. [...] Eppure ritenevo che un giorno sarebbe stato possibile indicare le proposizioni elementari.²⁹

“Ho peccato a riguardo”,³⁰ dice Wittgenstein esprimendosi in un codice etico-religioso: l'errore filosofico è scaturito dall'immagine e dal desiderio

27 VB, p. 97.

28 È questo un punto di tensione e fragilità della lettura di alcuni esponenti del “New Wittgenstein”. L'obiezione più decisa è senz'altro formulata dal deuteragonista di questo dibattito, P.M.S. Hacker che propone una convincente risposta nel suo *Was he trying to whistle it*, in *The New Wittgenstein*, cit., pp. 353-388. Una difesa della posizione filosofica del *New Wittgenstein* che è anche un'interpretazione più intenzionata e una sintesi critica delle sue mosse essenziali è quella di M. Kremer, *The Cardinal Problem of Philosophy*, in A. Crary, (a cura di), *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, cit., pp. 143-176. Per una critica si veda anche B. Vilhauer, *On a tension in Diamond's Account of Tractarian Nonsense*, “Philosophical Investigations”, 26, 2003, pp. 230-238. Una risposta dei diretti interessati si trova in J. Conant – C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely: reply to Meredith Williams and Peter Sullivan*, in *Wittgenstein's Lasting Significance*, a cura di M. Kölbel – B. Weiss, Routledge, London-New York, 2004, pp. 46-99.

29 F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Aus dem Nachlass, herausgegeben von B. F. McGuinness, trad. it. a cura di S. de Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, La nuova Italia, Firenze 1975, p. 171. (Mio il corsivo).

30 Ivi: “In questo contesto vorrei combattere quella concezione sbagliata secondo cui saremmo in grado di scoprire qualcosa che oggi non vediamo ancora, di trovare qualcosa di nuovo. *Questo è un errore*. In realtà noi abbiamo già tutto e lo abbiamo attualmente, non abbiamo alcun bisogno di aspettare. Ci muoviamo nella

influenti di eliminare l'ambiguità semantica e trovare la forma generale, più semplice, della proposizione entro cui ridurre la forma del linguaggio. Al concetto di "fraitendimento" si affianca quello di "illusione" nella ricerca della teoria; così egli denuncia questo atteggiamento filosofico: "a causa di un *fraitendimento* ci sembra che la proposizione *faccia* qualcosa di strano" (PU, I, § 93). Si tratta di "resistenze della volontà" che al tempo del *Big Typescript* erano già parse come la difficoltà più ardua della filosofia. Essa diventa quel "lavoro su se stessi" operante sulla volontà, all'origine delle domande filosofiche che si cristallizzano in ipostatizzazioni³¹ dei concetti filosofici: "ci illudiamo che ciò che è peculiare, profondo, per noi essenziale, nella nostra indagine, risieda nel fatto che essa tenta di afferrare l'essenza incomparabile del linguaggio. Cioè a dire, l'ordine che sussiste tra i concetti di proposizione, parola, deduzione, verità, esperienza, ecc." (PU, I, sez. 97). Un difetto del filosofo che trasforma una *Vorstellung* in *Bild*, nel vano tentativo di adeguare il suo oggetto a quello della scienza, lasciandosi guidare da una falsa analogia, ma un altro tipo di errore inconsapevole agisce sull'analisi del linguaggio: "sono, infatti, le nostre forme d'espressione a impedirci, in un modo o nell'altro, di vedere che si tratta delle solite cose, e a mandarci alla caccia di chimere" (PU, 97) e il problema è risolvere "unwitting commitments", confusioni che possono divenire vincoli inconsapevoli. "Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente" (PU, § 115).

Il *Tractatus* risolve questa "confusione filosofica" nell'applicazione del modello della *Begriffsschrift*, il "super-ordine" della notazione logica che disciplina perfettamente l'ambiguità del linguaggio naturale. La soluzione dell'errore avviene attraverso la limitazione del senso e del nonsenso: i criteri di verità e falsità dei nostri enunciati elementari e, per estensione, di tutto il nostro linguaggio, sono fissati dall'adozione del corretto simbo-

grammatica del nostro linguaggio comune e tale grammatica c'è già. [...] Finché è possibile avere opinioni differenti e litigare su una questione, è sintomo del fatto che non ci siamo ancora espressi con sufficiente chiarezza. Quando si raggiunge la formulazione perfettamente chiara, la famosa estrema chiarezza, non vi possono essere più dubbi e resistenze, perché questi nascono sempre dalla sensazione: ora è stata affermata una cosa, ma io non so ancora se ammetterla o no". p. 172. (Il corsivo è mio).

31 Cfr. C. Diamond, *Wittgenstein and Metaphysics*, in *The Realistic Spirit*, cit., pp. 13-38; G. P. Baker, *Wittgenstein on Metaphysics*; Cfr. H. Putnam, *Metaphysical/Everyday Use: A Note on a Late Paper by Gordon Baker*, pp. 169-173, in G. Kahane - E. Kanterian - O. Kuusela, *Wittgenstein and His Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker*, Blackwell, London-New York 2007.

lismo; l'errore è confinato all'interno della sola volontà individuale che, se ben diretta, resiste alla rivolta contro i limiti del linguaggio (nella *Conferenza sull'etica* definita un "tentativo assolutamente disperato"): il soggetto di tale volontà eversiva si dissolve nel contesto estensionale³² che domina tutta la visione del *Tractatus*, a garanzia dell'impossibilità dell'errore. Una staticità marmorea, senza tempo e movimento, regna nei passi in salita, scanditi dalle sette proposizioni. Il clima purificato dall'errore della "picture theory" è il contesto filosofico paragonato nelle *Ricerche filosofiche* alla superficie di un lago ghiacciato. Come Platone, nel *Sofista*, critica l'impossibilità logica dell'errore dal vertice delle assunzioni delle tesi eleatiche, così Wittgenstein ci chiede di "gettare via la scala"³³ arrivati al vertice della visione "*sub specie aeternitatis*" che dissolve i problemi filosofici, elidendo il soggetto dal punto di vista epistemologico. Il nonsenso non è il risultato di un'ambiguità naturale del linguaggio ordinario, limitato dai difetti e dalle imprecisioni congenite che devono essere corretti dal "*calculus universalis*" dell'ideografia, ma un problema concettuale. Wittgenstein riconosce questa distanza filosofica nella sezione 120 delle *Ricerche filosofiche*, in cui scrive: "Quando parlo del linguaggio (parola, proposizione, ecc.), devo parlare il linguaggio di tutti i giorni. Questo linguaggio è forse troppo grossolano, materiale, per quello che vogliamo dire? *E allora, come si fa a costruirne un altro?* – e com'è strano che con il nostro possiamo pur fare qualcosa!". Il riconoscimento di questo errore del metodo è già la determinazione di un riorientamento filosofico, come si legge nella sezione 109 delle *Ricerche*:

Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere considerazioni scientifiche. A noi non poteva interessare l'esperienza 'che è possibile pensare una determinata cosa, contrariamente al nostro pregiudizio' – qualunque cosa ciò possa voler dire. (La concezione pneumatica del pensiero.) E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro linguaggio.

32 Cfr. *Tractatus* 5.54; 5.541; 5.542.

33 Su questo punto l'analisi filosofica di C. Diamond, *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*, in *The Realistic Spirit*, cit., pp. 179-204.

Wittgenstein guida il suo lettore lungo un processo di liberazione dalle resistenze della volontà, dai vicoli ciechi delle immagini necessitanti³⁴ che caratterizzano il desiderio del possesso della teoria. La disposizione terapeutica sembra rinunciare ad ogni sicuro possesso in campo logico e, per questo, come è stato osservato,³⁵ si può avere la sensazione di perdere alcuni concetti logici utili alla filosofia del linguaggio. “Chiarezza” e “perspicuità” sono concetti che appaiono tanto disarmanti quanto la risposta di Socrate: “tutto quello che so è che non so”, se si cerca una tesi filosofica verificata nella certezza di un oggetto epistemico,³⁶ per esempio la nozione di verità come corrispondenza; se riferiti al metodo, invece, ritrovano il senso dell’uso in quanto elementi critici, segnali della correzione dell’errore nei problemi filosofici sedimentati in abiti concettuali. Quando la teoria filosofica cerca di strutturarsi sul modello della scienza è costretta a subire lo scacco di recitare *formaliter* una parte che non può sostenere, perché i suoi problemi non sono “fattuali”.³⁷

3. Dal volto al ritratto. Tecnica ed esecuzione

L’esempio delle fotografie di Galton, come abbiamo visto all’inizio, ci può restituire un’immagine influente che richiama l’attenzione sulla tecnica del comporre e scomporre, per somiglianze e differenze. Vorrei seguire la linea tracciata da questo termine di paragone, per muovere un ulteriore passo nella direzione di un Wittgenstein “teratologo”. Un altro tipo di rappresentazione del volto, infatti, lo ha sempre interessato, quella del disegno. I riferimenti sono numerosi e la capacità di comprendere un’espressione del volto è messa in relazione all’abilità del disegnarlo, o imitarlo, che coglie le caratteristiche salienti dell’espressione: l’artista possiede il tipo di attenzione ideale.

Dell’evidenza imponderabile fanno parte le sfumature dello sguardo, del gesto, del tono di voce. Posso riconoscere il sincero sguardo d’amore, distin-

34 Cfr. G. P. Baker, *Wittgenstein’s Method. Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford 2004.

35 Cfr. R. Egidi, *Il significato della probabilità*, in *Ludwig Wittgenstein e la cultura contemporanea*, a cura di A. G. Gargani, Longo, Ravenna 1982.

36 Cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa, 2003.

37 Cfr. L. Perissinotto, *I limiti dell’empirismo*, in *Il terreno del linguaggio*, a cura di S. Borutti- L. Perissinotto, Carocci, Roma 2006, pp. 153-162. Per il tema della differenza fra scienza e filosofia si veda G. Baker- P.M.S. Hacker, *Understanding and Meaning*, Blackwell, Oxford, 1980.

guerlo dallo sguardo che simula amore (e naturalmente qui può darsi una conferma ponderabile del mio giudizio). Ma posso essere assolutamente incapace di descrivere la differenza. E questo non soltanto perché le lingue che conosco non hanno parole adatte. Perché, allora, non introduciamo una parola nuova? – se fossi un pittore di grandissimo talento, si potrebbe pensare che raffigurassi in immagini lo sguardo sincero e quello che simula. Chiediti: come imparano gli uomini ad acquistare l'occhio per qualcosa? E come si può impiegare questo occhio?³⁸

Anche nel commento al *Ramo d'oro* di Frazer, Wittgenstein pensa ad un'attenzione analoga rivolta alle circostanze che ci restituiscono lo “spirito della festa”: il richiamo costante a criteri esterni d'osservazione conferma l'immagine di un paradigma indiziario che assegna un peso epistemologico all'osservazione del volto, dei gesti, del tono della voce, a quei “dintorni dell'agire”³⁹ (*die Umgebung einer Handlungsweise*) che sfuggono alla “cronaca dell'azione” ma che sono elementi del *tableau*, per usare una distinzione di Clifford Geertz, da cui ricavare le regole implicite di una particolare *Lebensform*. Una volta ricostruite le regole, sarà facile anche inventarne di nuove, proprio come siamo in grado di immaginare e disegnare un volto che non abbiamo mai visto⁴⁰. La tecnica di procedere per passi successivi dell'osservazione, di percepire (*Erkennen*) aspetti, ha un debito, come Wittgenstein stesso riconosce, nei confronti della teoria di Goethe, “la sua esortazione a imparare dal vivo della natura” ispira il possibile inizio di un libro, “inizio che potrebbe consistere in una descrizione della natura?”⁴¹

Una delle fonti principali della nostra incomprensione è il fatto che non vediamo chiaramente l'uso delle nostre parole. – La nostra grammatica manca di perspicuità. – La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione,

38 PU, II, sez. xi, p. 298.

39 BGB, p. 45.

40 Paul Valéry descrive un ideale di memoria visiva che Wittgenstein avrebbe apprezzato. A proposito dell'ingegno di Leonardo: “E il volto, questa cosa luminosa e illuminata, la più singolare fra tutte le cose visibili, la più magnetica, quella che non si può guardare senza leggersi qualcosa, il volto lo ossessiona. Nella memoria di ognuno, stanno confusamente alcune centinaia di visi con le loro variazioni. Nella sua, i volti erano ordinati, mentre le variazioni si avvicendavano da una fisionomia all'altra: da una ironia all'altra, da una saggezza ad una minore saggezza, da una bontà ad una divinità, simmetricamente.”, Cfr. Paul Valéry, *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci* (1924), in *Varietà*, a cura di S. Agosti, SE, Milano 1990, pp. 27-30.

41 VB, p. 34.

che consiste appunto nel fatto che noi ‘vediamo connessioni’. Di qui l’importanza del trovare e dell’inventare *membri intermedi*. Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose. (È, questa, una ‘visione del mondo’?)⁴²

La nuova visione poggia sull’uso delle parole, sulla possibilità di cogliere gli elementi di connessione e le differenze fra i vari contesti d’uso. È stato mostrato come il modello della morfologia,⁴³ che non si serve di un’ipotesi generale e procede per somiglianze formali,⁴⁴ influenzi la nozione di “visione perspicua” e seguendo questo parallelo, si può correttamente affermare che per Wittgenstein il “fenomeno originario” da comprendere è il linguaggio, i “giochi linguistici” sono il modello attraverso cui è interpretato, la “visione perspicua” l’ordine dei diversi usi linguistici. Ma se confrontiamo l’oggetto del metodo morfologico con il linguaggio, possiamo vedere quale importante differenza li distingua, mostrando l’originalità del progetto filosofico di Wittgenstein. Restando nel dominio della botanica, cara al Goethe della *Metamorfosi delle piante*, il metodo di Linneo dimostra la sua validità ed efficacia nel momento in cui ordina, secondo una tassonomia⁴⁵ (modello) e in una classificazione esaustiva e predittiva, i dati dell’esperienza (il sistema vegetale). L’analisi linguistica di Wittgenstein è efficace quando dissolve un “nonsenso” e riporta alla luce le regole linguistico-sintattiche di un particolare gioco linguistico. Il linguaggio che si ricostruisce sulla base dell’ordinamento delle *Ricerche* non è, però, identificabile con la pianta del botanico, anche se la pianta vive di trasformazioni e metamorfosi, né con il volto restituito dall’obiettivo fotografico. Così nella sezione 90 delle *Ricerche* Wittgenstein parla della natura grammaticale della sua ricerca:

42 BGB, cit., p. 69.

43 Cfr. J. Schulte, *Il metodo morfologico in Goethe e Wittgenstein*, in *Intersezioni*, a. II, n. 1, aprile 1982, pp. 119-120.

44 “Un ipotetico anello intermedio deve limitarsi a richiamare l’attenzione sulla somiglianza, sul nesso tra i fatti. Proprio come si illustrava una relazione interna fra un cerchio e un’ellisse trasformando gradualmente l’ellisse in un cerchio, ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente da un cerchio (ipotesi evolutiva), bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile ad una connessione formale. Ma l’ipotesi evolutiva posso considerarla come nient’altro che un travestimento di una connessione formale.” (cfr. BGB, p. 29).

45 È chiaro come siano determinanti le differenze nella classificazione all’interno delle famiglie botaniche. Si pensi alla tassonomia di Linneo e alle distinzioni fra tipo, sottotipo, classe, sottoclasse, ordini e famiglie. Sono le distinzioni ad unire nell’appartenenza ai gruppi di “famiglie”.

È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai fenomeni, ma si potrebbe dire, alle ‘*possibilità*’ dei fenomeni. [...] Perciò la nostra è una ricerca grammaticale. E questa ricerca getta luce sul nostro problema, in quanto sgombra il terreno dai fraintendimenti. Fraintendimenti che riguardano l’uso delle parole: prodotti, fra l’altro, da certe analogie tra le forme di espressione, in differenti regioni del nostro linguaggio. – Alcuni di questi fraintendimenti si possono eliminare sostituendo una forma di espressione a un’altra; questo procedimento si può chiamare un’*analisi*’ delle nostre forme d’espressione; infatti il procedimento somiglia talvolta alla scomposizione.

Chiediamoci, dunque, qual è la differenza fra metodo morfologico e tecnica dell’arte, perché in questa distinzione si può cogliere un elemento di originalità dell’idea di filosofia in Wittgenstein. I linguaggi dell’arte sono una creazione, proprio come il linguaggio è un’attività concettuale e non un oggetto, da osservare con sguardo scientifico. Se l’ordine delle “*somiglianza di famiglia*” si può giustamente accostare ai “*ritratti compositi*” (la sovrapposizione sulla stessa lastra fotografica dei differenti scatti corrisponderebbe alla sovrapposizione dei differenti usi linguistici), l’analogia ricorrente del ritratto ci porta a considerare una connessione ulteriore: l’ordine instaurato dalla chiave interpretativa dei “*giochi linguistici*” è più vicino all’attenzione e alla mano dell’artista, che all’occhio del morfologo o del fotografo. Come l’osservazione e il confronto individuano le caratteristiche del volto e il ritratto le astrae e sintetizza nei tratti essenziali che restituiscono una fisionomia,⁴⁶ così Wittgenstein presenta, in poche battute, l’uso di un concetto, un frammento di comunicazione, inventa un’analogia, disegnando possibili “*giochi linguistici*” e restituendoci gli schizzi preparatori, per così dire, del paesaggio complesso del linguaggio. L’ordine delle *Ricerche* condivide la stessa natura del disegno: mostrare differenti usi di concetti apparentati ma non identici, ricostruire frammenti di linguaggi “*primitivi*”⁴⁷ e analogie, mostrare la genealogia dei contesti: la ricerca delle anomalie, delle ambiguità, degli aspetti figurali del linguaggio, permette di rintracciare i punti salienti che generano aporie filosofiche, come si cercano gli elementi significativi e distintivi dell’espressione di un volto per restituire, nel ritratto, i segni di una biografia. Nel manoscritto 110, in cui Wittgenstein trascrive le sue

46 Cfr. D. Stimilli, *Filosofia e fisionomica*, in “*Rivista di estetica*”, 1986, vol. 26, n. 23, pp. 33-50.

47 Cfr. A. Voltolini, *Wittgenstein tra causalità e libertà*, Introduzione a L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, seguito da *Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006, pp. XII-XXII.

note su Frazer,⁴⁸ si trovano alcune riflessioni sul ritratto legate al criterio della corretta descrizione (*Beschreibung*), annotate subito dopo la citazione di Goethe sulla “legge segreta” del coro. Essi sono introdotti da una frase di Schiller, all’inizio della pagina: “Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee”.⁴⁹ L’idea cui allude la citazione è quella di “visione perspicua” (*der Begriff der Übersichtlichen Darstellung*), il modo in cui vediamo le cose, non una proprietà dei fatti, ma dello sguardo dell’osservatore. Anche la “legge segreta” che raccoglie i dati del *Ramo d’oro* ha questo statuto concettuale, “non è un’esperienza”. Wittgenstein si riferisce al tema della corretta descrizione utilizzando l’esempio del ritratto: “Wie verhält es sich mit der Genauigkeit dieser Beschreibung. Ist es richtig zu sagen: *Mein Gesichtsbild ist so kompliziert, es ist unmöglich es/ganz/ zu beschreiben?* Diese ist eine sehr fundamentale Frage”.⁵⁰ Subito dopo leggiamo: “Qual è il criterio della corretta riproduzione?”. Domandarsi se il ritratto imiti perfettamente, in tutti i particolari, il soggetto che rappresenta rivela soltanto qualcosa dell’inadeguatezza dell’immagine, la sua inefficacia espressiva che ci porta a dubitare di ciò che fa dell’immagine, l’immagine di quel volto, il suo ritratto. La grammatica dell’imitazione perfetta si applica alla fotografia piuttosto che al ritratto; riconosciamo il ritratto e questo basta, non ci domandiamo più nulla sull’identikit della persona, quando lo riconosciamo come riuscito. “Konnte ich denn das Gesichtsbild ‘mit allen Einzelheiten’ wiedererkennen? Oder vielmehr, hat diese Frage überhaupt Sinn?”⁵¹ e questa domanda mostra soltanto “come siano inadeguati immagine e modello”.⁵²

L’estetica è il dominio in cui Wittgenstein ritrova la dinamica epistemologica dell’errore e diviene il termine di paragone del compito filosofico. Il confronto con l’arte, la musica, l’architettura mostra come egli non possa restare entro i confini della logica e della filosofia del linguaggio, per trovare il punto di vista esterno che permette di porsi alla giusta distanza, dal vertice aporetico di una corretta visione. Un tale atteggiamento deriva dall’interesse critico per una tecnica filosofica che possa dissolvere l’errore del “nonsenso”, nel campo aperto della comprensione della comunicazio-

48 Cfr. *Wiener Ausgabe*, III volume, *Bemerkungen-Philosophische Bemerkungen*, Hrsg. Michael Nedo, aus dem Nachlass, Springer-Verlag, Wien e New York 1995, *Bemerkungen V* (1930-1931).

49 Ivi, p. 307.

50 Ivi, p. 308.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

ne.⁵³ Il paradigma della terapia filosofica richiama l'attenzione sull'effettivo risultato che si raggiunge e ci permette di smettere di filosofare quando si vuole, come si termina un ritratto quando non abbiamo più nessuna riserva e indecisione, quando l'esigenza di correggere l'ultimo dettaglio lascia il posto all'opera finita e compiuta.

La valenza kantiana⁵⁴ di queste considerazioni traspare chiaramente da questi esempi, in cui si susseguono i temi della capacità di cogliere aspetti⁵⁵ e vedere ciò che può sfuggire alla nostra attenzione: i richiami alla corretta interpretazione dell'espressione del volto si uniscono alla capacità di restituirlo nel disegno e al valore cognitivo di questa abilità. Il paradigma estetico wittgensteiniano implica una nozione forte di errore in relazione al problema della regola d'arte, da intendersi sia come capacità di cogliere il significato nella tecnica dell'esecuzione, sia come validità e correttezza⁵⁶ del giudizio estetico (l'espressione "fatto a regola d'arte" indica qualcosa che ha raggiunto la sua perfezione). Questa ipotesi sulla funzione metodologica dell'elemento estetico è confermata dai numerosi riferimenti dall'estetica, per esempio: "Se uno vede un sorriso e non lo riconosce come tale, non lo comprende come tale, lo vede in modo diverso da uno che lo comprende? – Per esempio, lo imita in modo diverso".⁵⁷ Anche all'inizio della sezione XI della seconda parte delle *Ricerche filosofiche*, si trova la contrapposizione fra l'attenzione di "chi disegna accuratamente due volti" e quella di chi nota "in questo disegno quella somiglianza che l'altro non

53 La comprensione del senso non è il significato come cosa e non è il risultato dell'applicazione di una regola che delimita le sue possibilità, una volta per tutte. G. Baker ha analizzato la fonte della metafisica in un'iperbole filosofica, per così dire, della modalità, cfr. *Neglected Aspects*, cit.

54 È il momento della prova del risultato dell'opera d'arte che è una analisi del *medium* e delle capacità dell'artista. Siamo nell'ambito della "capacità di giudizio" (*Urteilkraft*) della terza *Critica*. Si veda, sul ruolo dell'immaginazione in Kant, A. Ferrarin, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, ETS, Pisa 2004; G. Matteucci, *Filosofia ed estetica del senso*, Edizioni ETS, Pisa 2005.

55 Qui non avvicinano i complessi problemi legati al concetto del "vedere come".

56 È difficile pensare ad un Wittgenstein relativista se perlustriamo gli esempi tratti dall'estetica o se riflettiamo sul perfezionismo morale dell'etica. A questo riguardo la lettura di Stanley Cavell è esemplare, si veda *Must We Mean What We Say?*, Charles Scribner's Sons, New York 1969; Id., *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque 1989; Id., *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitutions of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

57 PU, p. 261.

ha visto”.⁵⁸ In un’osservazione tratta da una delle lezioni sull’estetica si legge: “Il disagio estetico ha un ‘perché?’, non una ‘causa’. L’espressione di disagio assume la forma di una critica [...] Potrebbe assumere la forma di guardare un quadro e dire ‘Che cosa c’è di sbagliato?’”.⁵⁹ Il riferimento alla correzione dell’errore, “che cosa c’è di sbagliato”, esprime un’esigenza di correttezza e validità, in cui è implicito il richiamo ad una norma e paradigma d’esemplarità.

Wittgenstein annota un pensiero, quasi un aforisma, in un appunto raccolto come paragrafo 255 di *Zettel*: “come si può imparare la verità pensando?”; la risposta è ancora un’analogia fra rappresentazione pittorica e lavoro del pensatore: “proprio come si può imparare a veder meglio un volto, disegnandolo”.⁶⁰ In quale senso Wittgenstein si riferisce qui alla “verità” e all’imparare? All’interno del metodo aporetico, e in una prospettiva antidogmatica, la verità non è un oggetto del *Terzo Regno* fregeano, ma il risultato della correzione dell’errore filosofico, del metodo che restituisce l’ordine del linguaggio naturale della comunicazione, nella prassi del dare e ricevere ragioni. La verità non è l’oggetto che abbiamo di fronte da affermare, o da fotografare nello scatto della scoperta scientifica, ma il significato degli usi linguistici da riconoscere nelle forme del linguaggio e che si può imparare con esempi corretti. Guidare la mano nel disegno e la mente nell’analisi filosofica diventano operazioni simili, in una doppia qualità dell’immaginazione: l’attenzione nell’osservazione, in prima istanza, e la ricostruzione performativa di quelle differenze e linee di somiglianze che emergono soltanto dalla comparazione dell’analisi linguistica. La filosofia deve migliorare la capacità d’attenzione, perché è necessario imparare a cogliere anche le “sottili sfumature del comportamento”,⁶¹ per poter accedere al significato.

4. “*Saper far di conto*”: dal comprendere all’apprendere.

I numerosi esempi tratti dalle prove che l’allievo deve fornire al maestro in matematica per dimostrare la comprensione della regola e gli ordini delle *Ricerche* eseguiti “a regola d’arte” indicano l’importanza della prova nell’azione dell’effettiva comprensione. Questo accento sugli effetti della

58 PU, p. 255.

59 LC, pp. 72-73.

60 L. Wittgenstein, *Zettel*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1967, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, § 255.

61 PU, p. 268.

comprensione, osservabili nell'azione, è il segno di una preoccupazione etico-prassiologica, un'attenzione rivolta al momento della verifica dell'efficacia del metodo filosofico. Il cambiamento che risulta dalla correzione dell'errore in una prassi linguistica, come la comprensione del significato nella comunicazione, somiglia alla spiegazione delle ragioni del sintomo della terapia psicanalitica, ma un contesto ancora più prossimo è quello dell'apprendimento, o dell'addestramento, per usare un termine chiave delle *Ricerche*. Il processo dell'insegnare e dell'apprendere è simile al modo in cui si impara un'arte. Prevale l'idea dell'esecuzione, del poter continuare ad agire secondo esempi e giudizi corretti, come accade quando si è in possesso di una tecnica. Si legge nella sezione 75 delle *Ricerche filosofiche*:

Che cosa vuol dire: sapere che cos'è un giuoco? Che cosa vuol dire saperlo e non essere in grado di dirlo? Questo sapere è in qualche modo equivalente a una definizione non formulata? Di modo che se venisse formulata, potrei riconoscere in essa l'espressione del mio sapere? Il mio sapere, il mio concetto di giuoco, non è completamente espresso nelle spiegazioni che io potrei dare? Cioè, nel fatto che descrivo esempi di giuochi differenti; faccio vedere come sia possibile costruire per analogia ogni sorta di altri giuochi possibili; dico che la tal cosa difficilmente si potrebbe chiamare giuoco, e molte altre cose del genere.⁶²

Dal problema del comprendere si è passati, per così dire, a quello dell'apprendere: la spinta a descrivere il funzionamento del linguaggio, a ripensare i risultati della logica alla luce degli “errori filosofici”, trova forza nell'importanza del momento della comprensione che si realizza in un nuovo modo di procedere nell'esperienza, per cui si è in grado di “notare la deviazione” nella “straordinaria rete di strade sbagliate ben tenute // praticabili // [...] Dunque, io dovrei mettere dei cartelli là dove si diramano le false strade, che aiutino a passare sui punti pericolosi.”⁶³

Una volta stabilito l'obiettivo del lavoro filosofico “su se stessi”, il problema diventa quello della “buona volontà” e del “talento” capaci di mettere in atto il cambiamento di visione: “*Die Philosophie zeigt die irreführenden Analogien im Gebrauch unser Sprache auf*”.⁶⁴ La terapia di Wittgenstein non è il “vaccino” del possesso di una qualche teoria verificata; non si è mai al sicuro dai limiti delle “resistenze della volontà” e l'unica prova dell'aver corretto un errore filosofico o linguistico sta nel nuovo

62 PU, p. 51.

63 BT, pp. 55-56.

64 BT, p. 9.

modo di agire, proprio come si mostra la comprensione di una regola nella sua corretta applicazione.

Il lettore che segue il percorso di Wittgenstein può lasciarsi alle spalle la scala,⁶⁵ ma dipende dalla sua volontà la possibilità di assumere il corretto punto di vista e di mantenerlo. Possiamo sempre cadere nei soliti errori, ingannarci nuovamente e costruire altrettante generalizzazioni insufficienti sulla base di qualche “superconcetto” o di una confusione linguistica generata da un’analogia di cui non siamo consapevoli. Wittgenstein vuole insegnare i modi della giusta osservazione nel campo aperto delle forme linguistiche ordinarie, rivolgendo la sua attenzione all’effettiva capacità di azione o esecuzione, in termini musicali. “In un discorso su argomenti estetici mi accade di usare le parole. ‘Devi vederlo *così*; è così che è inteso’; ‘Se lo vedi *così*, vedi dov’è l’errore’; ‘Devi sentire questa battuta come un’introduzione’; ‘Devi sentirla in questa chiave’; ‘Devi fraseggiarla *in questo modo*’ (e quest’ultima espressione può riferirsi tanto al sentire quanto al suonare)”.⁶⁶ L’esecuzione in musica dimostra che l’allievo conosce il pezzo e ne ha compreso il senso, proprio come si afferra il significato di un gesto e di un’azione. L’esempio tratto dalla musica rivela ancora un aspetto del superamento dell’errore, come capacità appresa del procedere fino alla chiarezza “fine a se stessa”.

5. Esemplarità o esercizi di perspicuità

V’è un significato etico dell’errore che aggiunge un altro luogo a questo percorso attraverso alcuni modi del metodo aporetico o “indiziario”: il nodo gordiano della filosofia come terapia è la consapevolezza che anche qualora si raggiunga l’estrema chiarezza concettuale si è soggetti ai limiti della volontà, alle sue naturali resistenze. Anche se affilati, gli strumenti del metodo filosofico devono essere sempre usati; una volontà debole o contraria rende vana l’analisi filosofica a livello logico, epistemologico ed etico. Negli esempi dell’arte è implicito un criterio di correttezza, di insostituibilità, di gradi sempre più perfetti di esecuzione e realizzazione. Wittgenstein non pone mai una domanda estetica come la questione inerente al “gusto”, ma problematizza la coerenza ed adeguatezza cognitive del “vedere aspetti” e cogliere differenze di significato. Il termine “esemplarità” può sintetizzare

65 Cfr. C. Diamond, *Throwing Away the Ladder*, in *The Realistic Spirit*, cit., pp. 179 e sgg.

66 Cfr. PU, parte II, p. 267.

l'idea di un ordine dell'analisi filosofica, oltre che rappresentare il fine che definisce l'etico e l'estetico, il modo giusto di pensare che corregge il disordine concettuale e morale. Con una perfetta continuità, dal primo momento fino all'ultimo della sua riflessione, è valido un imperativo di chiarezza che è stato definito "the fulfilment of a distinctively human possibility"⁶⁷ e ha fatto pensare alla compiuta realizzazione della proposizione 5.4541 del *Tractatus*:⁶⁸ "Le risoluzioni dei problemi logici devono essere semplici, poiché sono esse a porre il canone della semplicità. Gli uomini hanno sempre intuito che debba esserci un campo di questioni le cui risposte – a priori – siano simmetriche e unite in una conformazione conclusa e regolare (*regelmässige Gebilde*)". È un canone che non si perde negli anni, come queste considerazioni hanno voluto mostrare, poiché appartiene alla forma e all'obiettivo aporetici, presenti già all'inizio del percorso filosofico nell'idea della visione *sub specie aeternitatis*. La sfida da risolvere, purtroppo senza l'opera che Wittgenstein avrebbe potuto ancora scrivere, è quella di vedere la tenuta filosofica di questa "visione", all'interno della molteplicità dei "giochi linguistici". L'esperienza etica è l'apprensione del mondo come un tutto, nella logica il dispiegamento dello spazio logico dei fatti, come sfera della pensabilità: il dicibile è il pensabile che il metodo del *Tractatus* racchiude nella visione *sub specie aeternitatis*. Una nuova forma di eternità, stratificata nelle forme del linguaggio, si mostra all'analisi linguistica delle anomalie, delle analogie che guidano le nostre forme linguistiche: non l'a priori dello strumento linguistico controllato dal metodo della logica e dell'etica del *Tractatus*, ma l'uso condizionato da un passato di forme e immagini, come sopravvivenze stratificate di una sua "mitologia". Mitologia non ha qui il significato ordinario e letterale, ma indica la polisemia genealogica del linguaggio. Il punto di vista dell'eternità ha incorporato i limiti antropologici della certezza, ha "incorporato" le pratiche linguistiche che compongono una cultura, come mostra la critica a Frazer. Al modello aporetico, infatti, appartiene anche quella "geheimnis Gesetz" che sintetizza i rituali del *Ramo d'oro* di Frazer: "Und so deutet das Chor auf ein Geheimes Gesetz, möchte man zu der Frazer'schen Tatsachensamm-

67 St. Mulhall, *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on "Seeing Aspects"*, Routledge, London-New York, 1990, p. 201.

68 J. Bouveresse, sintetizzando il canone di questa riflessione filosofica, ha parlato di un ideale classico: "L'impression d'ensemble que l'on en retire et qui correspond à un idéal tout a fait classique de calme, d'équilibre, d'ordre, de rigueur et de mesure évoque presque irrésistiblement ce qui est indiqué dans la proposition 5.4541, cfr. J. Bouveresse, *Essai I, Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin*, Agone, Paris 2000, p. 134.

lung sagen".⁶⁹ In un movimento di rotazione intorno all'asse della volontà, la forma di questa "eternità" ruota, ma non sposta il fuoco della sua prospettiva che resta l'ordine della correzione degli errori concettuali. Come la sezione aurea iscrive i templi greci all'interno di una formula ed esclude ogni accidentale anomalia, regolando in un canone armonico e matematico il materiale disorganico dell'architettura, così un *nòmos* è ritrovato nelle forme delle diverse pratiche linguistiche: la legge segreta del modello, in base al quale è ordinato il suo materiale. La soluzione dei problemi filosofici è un esercizio etico: il dato umano non è soltanto osservato tecnicamente e descritto, ma la "descrizione" è anche una valutazione, perché la filosofia è terapia e correzione dell'errore: distrugge "edifici di cartapesta", demolendo i quali "sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano",⁷⁰ dissolvendo quello che non vale la pena di conservare.⁷¹

Le resistenze della volontà sono ciò che è "prima di ogni scoperta", ciò che si deve superare nel "lavoro su se stessi" che la filosofia continuamente richiede, nel riconoscimento dell'errore delle immagini influenti che guidano le nostre pratiche filosofiche e linguistiche. Correggere il modo della visione, "ciò che ci aspettiamo"⁷² dalle cose, acquistare la giusta prospettiva sembra la difficoltà più ardua: è ciò che può impedire i tentativi di orientarsi correttamente nel linguaggio, dunque nel pensiero. Questa è anche l'origine della domanda che, implicitamente, non smette di ripresentarsi a Wittgenstein, traducendosi in nuove riformulazioni dell'esigenza dell'estrema chiarezza "fine a se stessa": perché la filosofia? Qual è il suo scopo e la ragione della sua esistenza? Si potrebbe rispondere con enfasi wittgensteiniana: per non perdere la vita. La risposta, infatti, si trova nella forma di un "esercizio spirituale"⁷³ o della terapia che vuole "pensare correttamente". La soluzione della vita, la costante correzione e il miglio-

69 BGB, in *Synthese* 17, (1967), p. 241.

70 PU, § 118.

71 "Per chi non ha avuto una formazione filosofica – scrive Kenny – ci sono dunque tre aree di pericolo: a livello mitico, a livello ipermitico o teologico, e a livello scientifico", cfr. A. Kenny, *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, in B. F. McGuinness (a cura di), *Wittgenstein and His Times*, Blackwell, Oxford 1982, poi in *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1984, p. 224.

72 Cfr. BT, § 86: "Difficoltà della filosofia: non la difficoltà delle scienze, ma la difficoltà di cambiare atteggiamento. Si debbono superare le resistenze della volontà". "Il lavoro sulla filosofia – come spesso il lavoro in architettura – è in verità più il //un// lavoro su se stessi, sul proprio modo di pensare; sul proprio modo di vedere le cose. (E su ciò che ci aspettiamo da esse)".

73 Cfr. A. I. Davidson, *Ethique, philosophie et exercices spirituels*, in "Europe", *Ludwig Wittgenstein*, n. 906, anno 82, 2004.

ramento che una vita razionale porta con sé, devono avvenire dall'interno dei limiti di *questa* vita, senza demandarla in alcuna struttura metafisica o differirla in "resistenze della volontà" che sono errori logici ed etici. Negli innumerevoli significati e modi in cui il singolo declina la sua esistenza si può cercare di adempiere a questo compito, senza dissipare l'unica vita che abbiamo da vivere e comprendere.

Riferimenti bibliografici

- Andronico, M. (1998), *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La Città del Sole, Napoli.
- Baker, G. (2004), *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, a cura di K. Morris, Blackwell, Oxford.
- Borutti S. - Perissinotto L., (2006), *Il terreno del linguaggio*, Carocci, Roma.
- Bouveresse, J. (1973) *Wittgenstein, la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Bouveresse, J. (2000), *Essai I, Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin*, Agone, Paris.
- Brigati, R. (2001), *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicanalisi*, Quodlibet, Macerata.
- Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press, Oxford-New York.
- Conant, J. (2002), *The Method of the Tractatus*, in E. H. Reck, (a cura di), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Conant, J. (2005), *What 'Ethics' in the Tractatus is Not*, in *Religion and Wittgenstein's Legacy*, a cura di D. Z. Phillips, Ashgate Publishing.
- Crary, A. (2007), *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Crary, A. - Read R. (2000), (a cura di), *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York.
- Di Francesco, M. (1998), *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Diamond, C. (1991), *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT, Cambridge (Mass.).
- Frascolla, P. (2000), *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein*, Carocci, Roma.
- Gargani, A. G. (2003), *Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa.
- Ginzburg, C., in Härle C.-C., (2005), *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet, Macerata.
- Johnston, P. (1995), *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Routledge, London, trad. it., *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft e Kritik der Urteilkraft* in *Die Drei Kritiken*, a cura di R. Schmidt e K. Vorländer, Hamburg.
- Kahane G. - Kanterian E. – Kuusela O., (2007), *Wittgenstein and His Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker*, Blackwell, London-New York.
- Kölbel, M. – Weiss B., (2004), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Routledge, London-New York, 2004,
- Kremer, M. *The Cardinal Problem of Philosophy*, in A. Crary, (a cura di), *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, cit., pp. 143-176.
- Marconi D. (1987), *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.
- McGuinness, B. F. (2001), *Raffigurazione e forma nel Tractatus di Wittgenstein*, Cadmo, Firenze.
- Perissinotto, L. (2005), *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano.
- Rhees, R. (2003), *Wittgenstein's On Certainty. There – Like Our Life*, ed. D. Z. Phillips, Blackwell Publishing.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, Princeton, tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.
- Schulte, J. (1987), *Experience and expression*, Clarendon Press, Oxford.
- Id. (1986), *Coro e legge. Il 'metodo morfologico' in Goethe e Wittgenstein*, in "Intersezioni", n. 2, pp. 99-124.
- Stimilli, D. (1986), *Filosofia e fisiognomica*, in "Rivista di estetica", 1986, vol. 26, n. 23, pp. 33-50.
- Voltolini, A. (2006), *Wittgenstein tra causalità e libertà*, Introduzione a L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, seguito da *Lezioni sulla libertà del volere*, traduzione di cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino, pp. VII-XXVI .
- Wittgenstein, L. (1933-35), *The Blue and Brown Books* a cura di R. Rhees, Basil-Blackwell, Oxford 1958, trad. it. *Libro blu e libro marrone*, a cura di A. G. Conte, Introduzione di A. G. Gargani, Einaudi, Torino 1983.
- Id., *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*, in *Synthese* 17 (1967), editor Rush Rhees, trad. it. di S. de Waal, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.
- Id., *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil-Blackwell, Oxford 1966, trad. it., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1992.
- Id. (1935-36) *Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"*, a cura di R. Rhees, "Philosophical Review", LXXVII, 1968, pp. 271-320, trad. it., Introduzione di L. Perissinotto, *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007
- Id., (1950-51), *On Certainty*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, testo tedesco con traduzione inglese a fronte di D. Paul e G. E. M. Anscombe, Basil-Blackwell, Oxford 1969; *Della certezza. Analisi filosofica del senso comune*, trad. M. Trinchero, saggio introduttivo di A. G. Gargani, Einaudi, Torino 1978.
- Id., (1953) *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford; trad. it., *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, 1995, II edizione.

- Id., (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, con *Introduzione* di B. Russell, testo tedesco con traduzione inglese a fronte di C. K. Ogden, Routledge & Kegan Paul, London; *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964.
- Id., (1929-1953), *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977; trad. it. M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.
- Id., (1995), *Wiener Ausgabe*, Band 11, *The Big Typescript*, hrsg. Michael Nedo, Springer-Verlag, Wien-New York, 2000, ed. inglese *Big Typescript: TS 213*, Basil Blackwell, Londra 2002. I riferimenti dai paragrafi 87-93, "Philosophie", sono tratti dall'edizione italiana, *Filosofia*, a cura di D. Marconi, Donzelli Editore, Roma 1996
- Id., (1945-1948), *Zettel*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, testo tedesco con traduzione inglese a fronte di G.E.M Anscombe, Basil-Blackwell, Oxford 1967; *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, a cura di M. Trinche-ro, Einaudi, Torino 1986.



GIULIA PRAVATO

SUL DEFLAZIONISMO FILOSOFICO DI WITTGENSTEIN

È ormai un luogo esegetico piuttosto comune e consolidato attribuire a Wittgenstein¹ una forma di deflazionismo (o “quietismo”) filosofico, il cui cardine concettuale può essere così enunciato: i problemi tradizionali della filosofia (o una buona parte di essi) non sono problemi autentici che richiedono una soluzione attraverso l’articolazione di tesi, spiegazioni e teorie, ma sono pseudo-problemi, problemi insensati che vanno dissolti anziché risolti. Ora, la prima domanda che una tale valutazione solleva è la seguente: che cosa significa precisamente, per Wittgenstein, dire che un problema è “falso”, “apparente”, “insensato”, “non reale” e così via? Tenterò di rispondere a questa domanda provando a vedere se, ed eventualmente come e dove, la strategia wittgensteiniana si collochi all’interno di quel più ampio approccio ai problemi filosofici che, prendendo a prestito un’espressione di Michael Williams,² chiamerò “diagnostico”. Il nocciolo di questo atteggiamento metafilosofico consiste nell’interpretare le questioni filosofiche abituali non come domande legittime a cui rispondere costruendo questa o quella teoria, ma come domande nella cui stessa fenomenologia e formulazione è insito qualcosa di erroneo. A questo “qualcosa di erroneo” si possono assegnare contenuti differenti. In questa sede mi interessa distinguere e impiegarne come strumenti analogico-oppositivi almeno quattro il cui nucleo teorico è costituito e definito rispettivamente da: (a) la nozione kantiana di illusione trascendentale; (b) la teoria empirista-verificazionista del significato; (c) la filosofia del linguaggio ordinario; (d) il programma di ricerca pragmatista e neo-pragmatista.

L’intera comunità degli studiosi wittgensteiniani sembra concordare sul fatto che le diagnosi filosofiche di Wittgenstein non possano essere ricondotte e comprese (perlomeno in modo esclusivo ed esaustivo) all’interno di alcuna

1 In quanto segue farò riferimento quasi interamente al secondo Wittgenstein, evitando il problema della relazione che intercorre tra i due momenti della produzione filosofica del pensatore austriaco.

2 Cfr. Williams (1996) e Williams (2001).

di queste cornici teoriche. Capire perché, e provare a collocare – fosse anche solo negativamente – la posizione wittgensteiniana all'interno di un più ampio movimento di pensiero può essere utile, per un verso, a gettare luce sui suoi tratti caratteristici, per un altro a esplorare le radici della controversia, da qualche anno al centro della scena speculativa, tra vecchi e nuovi interpreti.

È relativamente facile capire in che senso l'idea kantiana secondo cui il filosofo metafisico sprofonda in quella sorta di confusione chiamata "illusione trascendentale" è piuttosto diversa dall'immagine wittgensteiniana del filosofo come di una mosca intrappolata in una bottiglia (cfr. Wittgenstein 1953, § 309). Se nel secondo caso l'incapacità di aggirare un ostacolo è il frutto di una confusione soggettiva, nel primo caso l'illusione è in qualche modo ancorata a una struttura oggettiva: è la nostra stessa costituzione naturale-cognitiva che ci impedisce di rispondere ad alcuni interrogativi, del tipo: "che rapporto c'è tra mente e corpo?" oppure: "la libertà è compatibile con il determinismo causale?". È noto l'*incipit* della Prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, dove la filosofia (la metafisica, per l'esattezza) è definita come il luogo in cui "la ragione umana ha il particolare destino di essere tormentata da problemi che non può scansare, perché le sono imposti dalla sua stessa natura, ma ai quali tuttavia non è in grado di dar soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere" (Kant 1781, p. 63). Un problema scientifico o una questione ordinaria può essere estremamente difficile da risolvere, ma un problema filosofico-metafisico è un problema che, in linea di principio, è impossibile risolvere. Un erede contemporaneo di questa forma kantiana di agnosticismo filosofico è la posizione nota come "misterianesimo" e difesa con forza, tra gli altri, da Thomas Nagel e Colin McGinn³. Ora, questa posizione, e per alcuni versi il suo antecedente kantiano, è profondamente anti-wittgensteiniana. Diagnosticare un problema filosofico come insolubile significa compiere un'operazione teorica per un verso differente e, per un altro assai meno impegnativa, di quella condotta da Wittgenstein: l'insolubilità presuppone la sensatezza mentre l'idea dell'autore delle *Ricerche* è che spesso quando facciamo filosofia, "we don't mean what we say", per parafrasare il titolo di un importante libro di Stanley Cavell.⁴ Quando Wittgenstein dice che "nulla è nascosto" (cfr. Wittgenstein 1953, § 126, 435) sta anche combattendo, credo, proprio l'idea che i quesiti filosofici diano voce a qualcosa di inaccessibile, a qualcosa di profondo il cui significato ci sarebbe costitutivamente precluso.

3 Si veda, in particolare Nagel (1985) e McGinn (1999).

4 Si tratta della raccolta di saggi del 1969 dal titolo *Must We Mean What We Say?*

L'impiego del concetto di nonsenso come strumento di critica e delegittimazione filosofica non è, peraltro, un novità wittgensteiniana. L'idea che una parte cospicua della filosofia incorpori, o sia costruita su, fraintendimenti e nonsensi portava, per richiamare solo qualche esempio noto, Hume (1748, p. 261) a consigliare la sua "forcella" (rigettare come "sofismi e illusioni" le questioni non dirimibili con il ragionamento matematico o con l'osservazione empirica); Russell ad affermare che l'intero sistema metafisico hegeliano sorgeva su un fraintendimento della parola "è" (Russell 1914, p. 41-42); Ayer, infine, a sentenziare che "tutte le asserzioni metafisiche sono nonsensi" (Ayer 1946, p. 24). Hume, Russell e Ayer ancoravano le loro posizioni a una certa teoria del significato: la teoria delle descrizioni di Russell (parte della più generale teoria dell'atomismo logico) e la teoria verificazionista implicita in Hume e formulata da Ayer. Wittgenstein è stato talvolta dipinto, specialmente dai suoi detrattori, come un puro e semplice neo-positivista, convinto sostenitore di una forma di verificazionismo semantico. Si è stati, e spesso si è ancora, tentati di pensare che solo agganciandosi a una qualche premessa di stampo empirista o verificazionista si possa leggere un problema filosofico come uno pseudoproblema⁵.

Il deflazionismo filosofico neo-empirista è, in un certo senso, una delle forme più intuitive di critica anti-filosofica: dato lo schema concettuale della nostra epoca scientifica, respingere come nonsenso ciò che si sottrae alla verifica empirica è parsa, per un certo periodo, un'opzione particolarmente promettente e fondata. Ancora oggi, a un livello scientifico minimale, quale può essere, con buona approssimazione, quello depositato in ciò che alcuni chiamerebbero "la metafisica del senso comune" il rifiuto di alcune domande e teorie filosofiche è congiunto a uno scetticismo nei confronti di quelle che appaiono formule vuote sottratte all'evidenza empirica. Wittgenstein, però, non intende ancorare la sua pratica filosofica a un criterio semantico verificazionista. Dove trovare allora, nella sua filosofia, una ragione teoretica che giustifichi la sua convinzione che molte questioni filosofiche, e le teorie che tentano di rispondervi, siano insensate, confuse o mal concepite? Sono molti coloro che, sulla scia di Michael Dummett, han-

5 Che il Neopositivismo, e in particolare la filosofia di Carnap, sia riducibile a una forma ingenua di verificazionismo e che il criterio di verificaazione sia l'unico strumento approntato dagli esponenti del Circolo di Vienna per disinnescare le domande filosofiche è, peraltro, un *cliché* storiografico che sta decisamente e giustamente giungendo al suo tramonto - basti citare, a questo proposito, il lavoro pionieristico svolto da Michael Friedman negli Stati Uniti e da Paolo Parrini in Italia. In questa sede, in ogni caso, si assumerà in modo irriflesso questa consolidata immagine di maniera.

no creduto di trovarla nell'affermazione contenuta nel paragrafo 43 delle *Ricerche Filosofiche* dove Wittgenstein pronuncia il famoso slogan secondo cui: "Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio". Il criterio del senso non è più il metodo di verifica ma l'uso che facciamo, nei nostri giochi linguistici, di una certa formazione linguistico-concettuale. In altri termini, esiste un insieme di regole che definiscono i significati delle nostre parole (è quanto Wittgenstein chiama "grammatica") e che, per così dire, fissano "i confini del senso"⁶, superati i quali si sprofondata nel non senso, filosofico o di altro tipo.

Per queste vie si è arrivati spesso ad assimilare o quantomeno accostare Wittgenstein alla *ordinary language philosophy*. Non si tratta, certo, di un'operazione ingiustificata. Il già citato Michael Williams ha in più occasioni distinto tra due tipologie di diagnosi filosofica: una "diagnosi terapeutica" e una "diagnosi teoretica".⁷ La prima, impiegata a suo avviso specialmente da Wittgenstein e da una parte della *ordinary language philosophy*, consiste nel rifiutare i problemi, le affermazioni e gli argomenti filosofici tradizionali, interpretandoli come il frutto di distorsioni e fraintendimenti dei concetti ordinari o, più radicalmente, come formulazioni prive di senso originate da vere e proprie incoerenze concettuali. La diagnosi teoretica, invece, ampiamente sfruttata da Rorty e dalle filosofie di stampo neo-pragmatista, rifiuta le domande e le risposte filosofiche tradizionali interpretandole come parte di un progetto filosofico obsoleto o come il prodotto di alcune assunzioni teoriche deboli o implausibili: i candidati preferiti sono, in genere, la "teoria spettatoriale" della conoscenza, "l'immagine cartesiana della mente", la cartesiana, ma anche russelliana, "ricerca della certezza" e la teoria corrispondentista della verità.

Lasciamo per un momento da parte il secondo tipo di diagnosi e la delicata questione del rapporto che intercorre tra questa e la prima; soffermiamoci invece sulla diagnosi terapeutica. Se esplicitiamo le assunzioni teoriche sottese a questo *modus operandi* ci troviamo costretti ad attribuire

6 "The bounds of sense" è, com'è noto, l'espressione di cui Hacker e Baker si servono per caratterizzare il concetto wittgensteiniano di grammatica. Il sapore kantiano di questa formulazione e interpretazione è confermato dall'omonimo titolo del noto volume di Strawson *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*.

7 Si veda, per esempio, Williams (1996) e Williams (2001), pp. 146-147 e 253-255. Per inciso, vale la pena precisare che Williams costruisce la distinzione tra approcci costruttivi e approcci diagnostici e tra diagnosi terapeutica e diagnosi teoretica in riferimento al particolare problema dello scetticismo. Qui me ne servo in modo più ampio, applicando entrambe le distinzioni ai problemi filosofici in generale.

a Wittgenstein una teoria del senso dai contorni piuttosto definiti: il significato linguistico è l'uso e i problemi filosofici non appena "riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano" (1953, § 116) svaniscono, "vengono dissolti nel vero senso della parola – come una zolletta di zucchero nell'acqua" (1993, p. 49).

Prima ancora di interrogarsi sulla validità di tali intuizioni semantiche, c'è un problema più strutturale in cui chiunque abbia familiarità con la filosofia di Wittgenstein si sarà più volte imbattuto. Si tratta di una tensione che può essere così illustrata: da un lato Wittgenstein sconfessa apertamente la teorizzazione in filosofia – l'idea, cioè, che la filosofia debba produrre tesi, spiegazioni e teorie di qualche tipo – vedendo nell'approccio teoretico-esplicativo una delle fonti primarie delle confusioni filosofiche; dall'altro – almeno così pare – può diagnosticare confusioni e nonsensi solo appoggiandosi a una certa teoria del linguaggio.⁸ Dinanzi a questa difficoltà si può reagire in almeno due modi: (a) si può lasciar cadere la metafilosofia di Wittgenstein come debole, ingiustificata, clamorosamente smentita dagli scritti del suo ideatore e, infine, poco interessante se paragonata ai suoi risultati filosofici (da una nuova teoria del significato – quella che Dummett e con lui Kripke e C. Wright hanno definito una teoria anti-realista – a un potente argomento contro l'idea stessa di linguaggio privato, spendibile con successo nella critica ad alcuni programmi di ricerca neuroscientifica); oppure (b) armati, forse, di un più forte principio di carità interpretativa si può provare a dare un senso a un aspetto del lavoro di Wittgenstein – la sua riflessione sulla natura della filosofia e dei problemi filosofici – che riveste un ruolo non trascurabile (secondo alcuni essenziale) nell'economia del suo pensiero. Seguendo questo filo conduttore, si può provare a risolvere o, perlomeno, a comprendere ed eventualmente rifiutare, quella che, da un'altra angolazione, appare una contraddizione insanabile da rigettare *tout court*.

Siamo riconsegnati, a questo punto, alla domanda iniziale, arricchita ora di una clausola: come può Wittgenstein rifiutare come confusi, non intelligibili, insensati alcuni problemi filosofici senza abbracciare una teoria che fornisca dei criteri definiti sulla base dei quali distinguere ciò che ha senso da ciò che non lo ha? Per evitare presupposti semantici impegnativi e controversi, Richard Rorty ha talvolta presentato la sua versione di quietismo

8 Lascio per ora da parte un secondo, ma non meno rilevante, problema connesso al rifiuto wittgensteiniano di tesi filosofiche. Si potrebbe infatti obiettare (ed è stato fatto) che proprio mentre sconfessa apertamente la teorizzazione in filosofia, Wittgenstein sta, a bene vedere, avanzando una controteoria: appunto, la teoria secondo cui bisogna evitare la teorizzazione in filosofia. Riprenderò più avanti questo punto.

filosofico come un corollario della massima di William James secondo cui se un dibattito non ha un'incidenza pratica non deve averne nemmeno una filosofica. Scrive Rorty: "Per un quietista come me non c'è alcun discorso, dibattito o teoria o vocabolario che sia privo di senso" (Engel e Rorty 2007, p. 52); essi sono piuttosto "uno spreco di tempo" (ivi, p. 163).⁹ La regola pragmatista come strategia di delegittimazione di un certo tipo di discorso filosofico non è ovviamente meno carica di presupposti di una certa teoria del senso. Rorty, però, lasciando cadere l'elemento anti-teorico della filosofia di Wittgenstein, può almeno eludere l'obiezione di inconsistenza; si potrà, questo certamente, attaccarlo sul piano della validità delle diagnosi di inutilità, spreco di tempo, mancanza di incidenza pratico-politica, pronunciate in relazione ad alcune questioni filosofiche. Il profilo radicalmente pragmatista di questo tipo di congedo rortyano¹⁰ dalla filosofia non avrebbe, molto probabilmente, trovato il favore di Wittgenstein che vi avrebbe visto un'ennesima confusione filosofica dettata dall'adesione a un dualismo ingiustificato tra utilità e verità, prassi e teoria, responsabilità e mondo.¹¹

Per completare il quadro di queste prospettive metafilosofiche deflazionistiche dobbiamo infine accennare a quelle che Williams chiama "diagnosi teoretiche". La chiave per intendere questo tipo di strategia consiste nel passare dalla coppia concettuale senso/nonsenso a quella intuitivo/non intuitivo o naturale/non naturale (o artificiale) o ancora contingente/non contingente. Gli interrogativi filosofici (il dubbio scettico, per esempio) non sono incoerenti, insensati o non intelligibili; essi sono piuttosto "innaturali" e in questo senso: non sono domande ineludibili, domande talmente generali, profonde e fondamentali che ogni essere umano capace di riflettere, e dotato unicamente di intuizioni pre-teoretiche di senso comune, se le ritroverà inevitabilmente davanti. Sono, piuttosto, domande che derivano la loro forza da assunzioni teoretiche controverse che non siamo affatto costretti ad accettare. In questo senso, sono domande artificiali, innaturali, non-intuitive: domande che nascono, in altre parole, solo se si accettano

9 Glock (2004) ha distinto tre accezioni di non senso: (a) nonsenso come absurdità; (b) nonsenso come futilità e (c) nonsenso come non senso linguistico o inintelligibilità. Se seguiamo questa classificazione, la posizione rortyana si appella al nonsenso (b), quella wittgensteiniana al nonsenso (c).

10 Dico "questo tipo" perché non si tratta dell'unica versione di quietismo filosofico presente nelle opere di Rorty.

11 Come osserva giustamente Alice Crary, co-curatrice del volume *The New Wittgenstein*, il filosofo austriaco avrebbe rifiutato "come il prodotto di una confusione metafisica l'idea che dobbiamo scegliere tra, da un lato, avere il mondo e perdere la responsabilità e, dall'altro, avere la responsabilità e perdere il mondo" (Crary 2000, p. 141).

alcuni modelli esplicativi, *frameworks* teorici, presupposti epistemologici, concetti filosoficamente connotati e compromessi. Si tratta, allora, di mostrare che cosa non funziona in quelle costruzioni filosofiche (il fondazionalismo epistemologico, il cartesianismo, la teoria della verità come corrispondenza – per richiamare solo qualche esempio) che sarebbero all’origine di alcune delle domande che ci appaiono così radicali, decisive e cogenti. Anche qui (come sopra in relazione al concetto generale di “diagnosi”), questo “qualcosa che non funziona” può essere smascherato con metodi genealogici oppure con argomentazioni più strettamente teoriche (o ancora, ovviamente, con una combinazione delle due strategie). Per essere più precisi, alla domanda: “perché abbandonare il modello filosofico che fa nascere alcune domande a cui ci sentiamo obbligati a rispondere?” si può replicare seguendo molteplici linee: si può dire (a) che si tratta di un modello il cui vocabolario ha ormai esaurito la sua funzione culturale ed è diventato obsoleto, antiquato e “regressivo”, per usare il termine lakatosiano; oppure (b) si può cercare di smontarlo in modo a-storico mostrando che esso è strutturalmente errato, che non descrive correttamente la porzione di realtà di cui intende rendere ragione; (c) si può demitizzare un certa formazione teorica che lo sostiene mostrando che essa non ha il carattere originario, generale, pervasivo che si pretendeva e che le si era attribuito. Non si tratterebbe, in questa terza opzione, di demolire un’immagine scorretta e di sostituirla con una migliore, ma piuttosto di combattere quella tendenza dogmatica a reificare ciò che dovrebbe essere solo una forma di rappresentazione, a non voler prendere “il modello per ciò che è: termine di paragone [...] e non un’idea preconcepita, cui la realtà *debba* corrispondere” (Wittgenstein 1953, § 131). Non intendo sfruttare questa citazione come un’evidenza testuale a favore della possibilità di inserire e comprendere il quietismo filosofico wittgensteiniano all’interno delle diagnosi di segno teoretico piuttosto che terapeutico, nei termini della distinzione di Williams.¹² Si perderebbe infatti di vista, così facendo, uno dei motivi che portano Williams alla concettualizzazione proposta: vale a dire l’opportunità di distinguere le diagnosi che si appellano a qualche intuizione semantica

12 Non intendo nemmeno valutare la bontà o meno della distinzione, i cui limiti, propri peraltro di ogni categorizzazione di questo tipo, sono pienamente noti all’autore. Mi interessa servirmi dei due modelli proprio come di due “termini di paragone”. Vale la pena di precisare, inoltre, che le diagnosi teoretiche che ha in mente Williams non richiedono la rinuncia alla teorizzazione filosofica *tout court*: si tratta, più semplicemente, di sbarazzarsi di una certa immagine filosofica sostituendola con una migliore, libera dai presupposti di quella incriminata ma pur sempre teoreticamente impegnata e “carica”.

da quelle che conducono il proprio lavoro su un piano differente, sia esso epistemico, genealogico o storico-pragmatico. Non si può sottovalutare o misconoscere, infatti, l'importanza che i concetti di confusione concettuale e di non senso rivestono nella pratica filosofica wittgensteiniana. E tuttavia, accanto a questo, l'opposizione naturale/artificiale o obbligatorio/contingente, seppure declinata in senso psicologico-volitivo piuttosto che storico, appare una chiave di lettura altrettanto efficace per intendere appieno il significato e la direzione dell'attività filosofica wittgensteiniana.

La consapevolezza di questa duplicità metodologica traspare chiaramente da una considerazione che Hilary Putnam fece più di una decina di anni fa: "Agli occhi di molti, l'idea che ci siano 'pseudoproblemi filosofici' è legata indissolubilmente al nome di Rudolf Carnap e al neopositivismo. Perciò viene loro naturale supporre che la negazione wittgensteiniana dell'intelligibilità di certi problemi filosofici debba derivare dall'adesione alla 'teoria verificazionista del significato' positivista, anche se lo negano. Che si possa giungere a vedere un problema filosofico come uno pseudoproblema *elaborando le considerazioni che sembrano renderlo non solo autentico ma in qualche modo obbligatorio*, invece di chiamare in causa dall'esterno un 'criterio di significato cognitivo', è qualcosa che una persona addestrata alla filosofia analitica può impiegare molto tempo a capire (certamente *io* ci impiegai molto tempo) [...]" (Putnam 1997, p. 427-428, trad. parzialmente modificata)¹³. E, aggiungerei, per una persona addestrata alla filosofia continentale è altrettanto difficile capire come, rinunciando a un criterio esterno di significato cognitivo, le categorie di insensatezza e di "pseudo-problema" possano ancora svolgere un ruolo filosoficamente interessante.

Se tra gli interpreti, forse meno tra i detrattori, è piuttosto pacifico che a Wittgenstein non sia ascrivibile alcuna inclinazione verificazionista, una sua complicità con gli assunti della filosofia del linguaggio ordinario è spesso apertamente rivendicata o tacitamente presupposta. A fornire credito a questo tipo di lettura è stato, ed è ancora, il paragrafo 116 delle *Ricerche Filosofiche*, con il suo appello – apparentemente decisivo quale evidenza testuale a favore dell'interpretazione in questione – all'uso quo-

13 Questo riferimento all'alone di obbligatorietà-ineludibilità che, secondo Wittgenstein, circonderebbe alcuni problemi filosofici è sfruttato anche da uno dei filosofi che più hanno fatto propria la lezione filosofica di Wittgenstein ovvero John Mc Dowell che proprio all'inizio di *Mente e mondo* descrive così il suo obiettivo filosofico: "Io mi propongo di spiegare com'è che ci si sente obbligati ad affrontare alcuni problemi filosofici ben noti, e voglio che la spiegazione permetta di smascherare questa sensazione come illusoria" (Mc Dowell 1994: xi).

tidiano delle parole. La lettura standard dell'affermazione wittgensteiniana: "Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano" vede nell'uso quotidiano il criterio, cui Wittgenstein si appellerebbe, per decidere della correttezza di tutti i possibili usi delle parole e per delegittimare gli abusi dei filosofi metafisici. Con le approssimazioni e i dettagli del caso, questo è più o meno il programma di ricerca della *ordinary language philosophy* di cui Wittgenstein – secondo questa lettura – sarebbe stato ispiratore e fautore. Wittgenstein, in altri termini, d'accordo con i filosofi oxoniensi sul fatto che "il linguaggio ordinario è il linguaggio corretto" avrebbe impiegato questa equivalenza come un formidabile strumento per demolire le asserzioni e le domande filosofiche tradizionali. Una simile arma concettuale solleva alcuni interrogativi e si sostiene su alcuni presupposti – quelle "difficoltà metafisologiche della filosofia linguistica" che già Rorty richiama nella sua Introduzione a *La svolta linguistica* – che renderebbero piuttosto problematica l'attribuzione a Wittgenstein di una posizione del genere. Innanzitutto: che cos'è questo "linguaggio quotidiano" o "ordinario"? Si cercherebbe invano, nelle opere di Wittgenstein, una spiegazione di che cosa conti in generale come "linguaggio quotidiano"; e non avrebbe più successo una ricerca, caso per caso, di esempi paradigmatici di usi quotidiani delle parole. L'inferenza da un uso insolito (filosofico) di una parola al suo uso scorretto sottintende, insomma, un'immagine del linguaggio di cui in Wittgenstein non si trova traccia – o da cui si trova una chiara presa di distanza, un'immagine che sarebbe definita e modellata dalla seguente costellazione di tesi: (a) esiste qualcosa come un linguaggio quotidiano identificabile e qualificabile con precisione; (b) questo linguaggio è totalmente separato dal linguaggio filosofico – è un linguaggio puro, innocente, non contaminato da influenze filosofico-metafisiche; (c) una buona lessicografia è tutto ciò di cui abbiamo bisogno: se potessimo redigere un inventario degli usi quotidiani delle parole le nostre preoccupazioni filosofiche svanirebbero.

Per uscire dalle difficoltà insite in una lettura di questo tipo Gordon Baker (2002) ha proposto, in riferimento a Wittgenstein, di riorientare l'interpretazione standard della relazione teorica tra usi ordinari e usi metafisici. La domanda sollevata e discussa da Baker è questa: se l'uso metafisico e quello quotidiano sono in antitesi quale dei due ha la precedenza teorica nelle considerazioni di Wittgenstein? Detto altrimenti: Wittgenstein prende le mosse dall'uso metafisico per definire poi negativamente quello quotidiano o segue la strada inversa? Riprendendo una fortunata espressione austriaca, Baker sostiene che per Wittgenstein nella coppia oppositiva metafisico/ordinario è la parola "metafisico" a "portare i calzoni" – fuor di

metafora: Wittgenstein parte dalla parola “metafisico/a”, intesa nel senso tradizionale di ricerca dell’essenza o natura ultima delle cose,¹⁴ e da qui cerca di trovare un’espressione che significhi all’incirca “non-metafisico”. Questa strategia colliderebbe con quella adottata dai filosofi del linguaggio ordinario i quali partendo dall’“uso ordinario” e costruendo a partire da esso l’“uso metafisico”, seguirebbero il percorso inverso.

Nella lettura di Baker, dunque, Wittgenstein ha un concetto di “metafisica” dai contorni piuttosto netti: la parola “metafisica” rientra nel campo semantico che include i concetti di essenza, natura, necessità e così via. Il concetto di “uso quotidiano”, invece, non ha un significato positivo indipendente, ma funziona solo negativamente e significa solo “non-metafisico”. Questo modello esegetico presenta molteplici difficoltà: (a) traccia e attribuisce a Wittgenstein, senza troppe esitazioni o giustificazioni, una distinzione netta tra “uso metafisico” e “uso quotidiano” postulando un’esclusività reciproca tra i due termini; (b) trascura i molti casi in cui l’uso quotidiano non è introdotto e inteso semplicemente come uso non-metafisico (dove “metafisico” descriverebbe il tentativo filosofico di catturare l’essenza o natura ultima delle cose), ma si presenta, in occasione della dissoluzione di alcuni dubbi filosofici, nella forma di un richiamo al “che cosa diremmo quando”;¹⁵ (c) restringe l’obiettivo polemico di Wittgenstein alle teorie filosofiche che puntano a stabilire necessità e impossibilità, mentre il campo d’azione della strategia wittgensteiniana oltrepassa i confini angusti della critica all’essentialismo (cfr. Putnam 2007).

14 In particolare, Baker (cfr. pp. 295-298) distingue almeno quattro differenti modelli d’uso della parola “metafisico/a”: (1) “*espressioni di necessità e impossibilità*”, affermazioni, cioè, in cui compaiono parole come “deve” e “non può”; (2) “*l’uso di parole senza antitesi*”; (3) “*affermazioni non-scientifiche che hanno la forma di spiegazioni (teorie) scientifiche*”; (4) “*affermazioni sull’uso delle parole nella forma di spiegazioni fondate sulla natura delle cose*”.

15 Un paio di esempi saranno utili a chiarire questo punto. Prendiamo lo scettico solipsista che dice: “solo io so che provo veramente dolore”; la mossa di Wittgenstein consiste nel rilevare che se tale affermazione ha un senso non è certo il suo senso ordinario: “Se usiamo la parola ‘sapere’ come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore” (Wittgenstein 1953, § 246). Oppure prendiamo lo scettico induttivo che si chiede: “Come può l’esperienza precedente costituire una ragione per supporre che in seguito accadrà questo e quest’altro?”; la risposta di Wittgenstein è che questo “è appunto ciò che chiamiamo ragione dell’ipotesi che in futuro accadrà questa cosa [...] Se non sono ragioni queste, allora cosa sono le ragioni?” (ivi, § 480-1) Mi pare che in questi due casi Wittgenstein faccia uso di un argomento che ha avuto grande fortuna all’interno della *ordinary language philosophy* ovvero di quella strategia filosofica nota come “argomento del caso paradigmatico”.

Nonostante le riserve espresse, c'è un motivo sotteso alla lettura bake-riana che mi interessa approfondire nell'ottica del percorso teorico fin qui tracciato. Si tratta del carattere sostanzialmente reattivo che Wittgenstein attribuisce alla filosofia e alle sue mosse. Lunghi dall'articolare teorie del linguaggio – dal significato come uso o come definito da regole grammaticali alla così detta *community view* che accorrerebbe per garantire-giustificare le suddette regole – le proposte filosofiche di Wittgenstein andrebbero lette come indicazioni correttive, suggerimenti euristici, mosse metodologiche, “promemoria” adottati contestualmente e *ad hoc*. Wittgenstein, insomma, non sarebbe interessato a stilare un *dossier* di fatti linguistici da impiegare come ghigliottina contro le formulazioni che trasgrediscono i confini di ciò che si può dire; vorrebbe, piuttosto, invitare il metafisico a chiarire, *in primis* a se stesso, il significato delle parole che sta pronunciando, suggerendogli di osservare come quotidianamente è solito usare quelle parole. È lo stesso Wittgenstein a distinguere questi due tipi di approccio quando scrive: “Che cosa c'è di urtante nell'idea che noi studiamo l'uso [*Gebrauch*] di un parola, indichiamo gli errori nella descrizione di quest'uso, e così via? Anzitutto ci si chiede: in che modo ciò potrebbe rivestire per noi una così grande importanza? Dipende da che cosa si chiama “descrizione errata”, ossia se chiamiamo così quella che non è conforme all'uso linguistico sanzionato, - oppure quella che non è conforme alla prassi di chi la fa. È solo nel secondo caso che nasce un conflitto filosofico” (Wittgenstein 1980, § 548).

La distinzione tracciata ammonta a una distinzione tra due modi di intendere quelle “descrizioni grammaticali”, o descrizioni degli usi linguistici, che costituirebbero il cuore della lezione wittgensteiniana. Secondo l'interpretazione standard descrivere il linguaggio significa indicare le regole che determinano (o costituiscono) i significati, ovvero gli usi, delle parole. Imprimendo una curvatura linguistica al trascendentalismo kantiano, Wittgenstein farebbe della grammatica il tribunale del senso e vedrebbe nelle sue violazioni l'origine delle confusioni e dei nonsensi filosofici. Ma esiste, ed è stato particolarmente valorizzato nelle più recenti interpretazioni, un secondo modo di intendere il lavoro grammaticale. “Descrivere la grammatica”, in questa seconda accezione, non significa stabilire dei fatti linguistici riguardanti una pratica pubblica, ma “rendere visibili, a chi è cieco di fronte a ciò che ha sotto gli occhi, aspetti o concezioni trascurate. Questi/e sono tutti presentati/e come immagini, *Auffassungen*, *Betrachtungweise*, oggetti di paragone, modelli, etc. – non come scoperte, non come verità” (Baker 2004, p. 291).

Baker si muove qui nella direzione di quella che è stata definita “la svolta terapeutica nell'interpretazione di Wittgenstein” (cfr. Sparti 2003). Uno dei

tre principi metodologici raccomandati da Baker per un modo nuovo e più fecondo di leggere e comprendere i testi wittgensteiniani è proprio il riconoscimento della portata e dell'intento radicalmente terapeutico che il filosofo austriaco assegna al proprio lavoro. Dopo un forte principio di carità, il terzo elemento di questa ricetta esegetica è quello che si può definire un minimalismo ermeneutico o contestualismo radicale: "dati i nostri forti desideri di generalità e l'inclinazione a estrarre generalizzazioni dalle sue [di Wittgenstein] indagini di specifici concetti o giochi linguistici, dovremmo cercare di rapportare ogni osservazione allo specifico argomento che la supporta [...] e dovremmo assegnare a ogni espressione l'interpretazione che le fornisce la generalità minima compatibile con il contesto" (Baker 2004, p. 67). Ogni osservazione, insomma, dovrebbe essere letta relativamente al contesto filosofico in cui appare e all'obiettivo specifico cui è indirizzata.

Uno dei modi di declinare questo richiamo al contesto è l'idea wittgensteiniana, sopra ricordata, secondo cui un conflitto filosofico sorge solo nel caso in cui l'uso che si fa di una parola non si accorda con la spiegazione – contestuale, richiesta dall'interlocutore reale o immaginario – che si fornisce, o si è potenzialmente in grado di fornire, per quest'uso. Peter Hacker (2007), insistendo con dovizia di riferimenti testuali sul concetto tradizionale di grammatica, ha contestato la legittimità di una tale reinterpretazione della nozione wittgensteiniana in questione. Lasciando per un momento da parte la disputa ormai "out of date"¹⁶ tra hackeriani e bakeriani e la sua erede più *à la page* tra letture standard e terapeutiche, vorrei usare alcuni suggerimenti di Putnam per inquadrare il problema da un'angolazione leggermente differente. L'idea di Putnam, espressa ormai più di una decina di anni fa, è che molte letture di Wittgenstein siano costruite a partire da premesse positivistiche. Se certamente il significato non è più il metodo di verifica, ma l'uso delle parole in un determinato gioco linguistico, resta comunque vero, in queste letture, che "l'uso è una nozione teorica, e c'è un modo standard di descrivere l'uso di espressioni in un gioco linguistico arbitrario" (Putnam 1995, p. 54). Putnam usa esplicitamente la categoria di "interpretazione positivista di Wittgenstein" e porta tre esempi a suo avviso rappresentativi di questo stile ermeneutico: Wittgenstein nelle letture di Rorty, Horwich e Michael Williams. All'interno delle coordinate di fondo testé tracciate, il primo, adottando un'analogia fuorviante tra criteri semantici (ovvero regole per l'uso dei termini) e programmi o algoritmi, farebbe dei giochi linguistici (e poi, nel gergo rortyano dei "discorsi normali" o "vocabolari") delle prestazioni automatiche, qualcosa di simile, appunto, all'esecuzione di un

16 Così l'ha definita Rom Harrè (2008).

algoritmo. Horwich e Williams si discosterebbero da Rorty unicamente per il fatto che “i ‘criteri’ che regolano il nostro uso delle parole offrono (in alcuni casi) gradi di asseribilità minori della certezza” (*ibid.*). Williams, a sua volta, cercherebbe di schivare la critica di wittgensteinismo positivista, sconfessando apertamente l’assunzione di una dicotomia tra fatti e valori, dicotomia che precluderebbe la possibilità di riformare le condizioni di asseribilità – cosa che invece Williams ritiene possibile e caratteristica della concezione wittgensteiniana. Ma, contro-obietta Putnam, “questa aggiunta implica [...] la nozione di ‘riformare’ un gioco linguistico come se si disponesse in filosofia di una nozione stabilita” (ivi, p. 57).

Per depotenziare questo taglio interpretativo Putnam gli oppone il suggerimento – che crede di trovare in Peter Winch – secondo cui per Wittgenstein “l’uso delle parole in un gioco linguistico non può essere descritto senza usare concetti connessi ai concetti impiegati *in* quel gioco” (ivi, pp. 54-55). Siamo così ricondotti, per vie traverse, al problema iniziale: se Wittgenstein, come vuole Putnam, non pensa che l’uso sia una nozione teorica che può sostituire la verifica come strumento anti-filosofico; se, in altri termini, non introduce dall’esterno un criterio di significato cognitivo, come può ancora convincerci dell’inintelligibilità o irrealtà di alcuni problemi? Questa difficoltà può essere espressa anche così: come può Wittgenstein fare filosofia (sia pure solo nel senso di rimuovere alcune preoccupazioni intellettuali) senza articolare tesi e teorie – sul linguaggio come sulla filosofia? In questa domanda sono contenuti diversi ordini di problemi su cui, in quest’ultima parte, voglio spendere alcune parole. (a) Innanzitutto, dobbiamo provare a capire se e come un problema filosofico possa essere diagnosticato come insensato – e che cosa significhi qui “insensato” – senza una teoria (filosofica) del senso e del nonsenso. (b) Inoltre – e questo è un punto che talvolta tende a passare in secondo piano – come possiamo prendere sul serio la concezione wittgensteiniana della filosofia senza però ricadere nell’errore di fare della parola “filosofia” una super-parola o un super-concetto, senza cioè fare della domanda metafilosofica una di quelle “grandi questioni” che dovremmo risolvere prima di tutto il resto, secondo un modo usuale di praticare la filosofia da cui Wittgenstein ci avrebbe messo in guardia proponendoci, per usare la fortunata espressione della Diamond, un approccio *piecemeal*, “caso per caso” o pezzo per pezzo?

(c) Infine, si può ancora definire “filosofia” un’attività che, come vogliono Baker e i “terapeuti wittgensteiniani”¹⁷ più radicali si limita a dia-

17 L’espressione è di Rorty (2007) che se ne è servito per distinguere questa forma di “wittgensteinismo” da quello dei “pragmatici wittgensteiniani” nelle cui fila il filosofo americano è felice di annoverarsi.

gnosticare, combattere e curare alcune tentazioni teoriche, illusioni, false necessità e confusioni di cui un particolare individuo in un particolare contesto può cadere vittima? La domanda, lungi dall'essere retorica, vorrebbe prendere sul serio un dilemma che, agli occhi di Glock, sarebbe lo sbocco inevitabile del non-cognitivismo metafilosofico di Wittgenstein ovvero di quella che Glock chiama la “*no opinion*”-*methodology* o “*no position*”-*position* (cfr. Glock 1991, pp. 72-73). È il dilemma, individuato da Glock, tra incommensurabilità e inconsistenza sul cui significato e sulla cui effettiva rilevanza intendo soffermarmi in seguito.

(a) Procediamo con ordine. Il filo rosso, o almeno uno, rintracciabile al di sotto delle varie versioni del “nuovo wittgensteinismo” – *New Wittgenstein, Resolute Reading, Therapeutic Reading*: queste alcune delle etichette che lo individuano – è l'idea che lungo tutto il suo percorso filosofico, Wittgenstein non si sia mai discostato da una “visione austera del nonsense”. Glock, prendendone criticamente le distanze, ha caratterizzato questa concezione sintetizzandola in due punti: (1) il nonsense è una questione di privazione ovvero nasce sempre e solo dalla nostra incapacità, in un dato contesto, di assegnare un significato alle parole che usiamo – in altri termini, di intendere quello che vogliamo dire; (2) dal punto di vista logico-semantico “all nonsense is just nonsense”: non c'è alcuna differenza, filosoficamente rilevante, tra l'insensatezza di “Ab sur ah”, quella delle filastrocche dell'*Alice* di Carroll, quella di “Socrate è identico” o, ancora, quella della tesi del solipsista che dice: “solo io esisto”.¹⁸ Un contestualismo semantico unito a un monismo sul nonsense costituirebbero, insomma, la ricetta filosofica di Wittgenstein. Credo che questa presentazione della linea austera – presentazione da cui derivano una serie di inconvenienti che Glock illustra e discute – lascerebbe perplessi o insoddisfatti i suoi teorici. Per capire perché, sarà utile indicare prima il nocciolo dell'obiezione avanzata da Glock. La *austere view* – questo è l'argomento – richiede un contestualismo forte;¹⁹ ma il contestualismo

18 La nozione di austerità è introdotta, com'è noto, in opposizione a quella di sostanzialità. Secondo la Diamond e Conant, i vecchi interpreti ascriverebbero erroneamente a Wittgenstein una distinzione presente in Carnap tra due tipi logicamente distinti di nonsense: un nonsense che nasce dall'uso di parole senza senso, come le dispute metafisiche sulla sostanza e un nonsense che nasce dall'uso illegittimo di parole sensate come nell'affermazione “Cesare è un numero primo”. Ipotizzare un nonsense del secondo tipo significherebbe sostanzializzare il nonsense e Wittgenstein, contro Carnap, avrebbe combattuto questa visione.

19 Glock distingue una versione forte e una versione debole di contestualismo (che non supporterebbe la *austere view*). Per i nostri scopi questa distinzione può essere lasciata da parte.

forte, se valutato in relazione al nostro concetto ordinario di “significato”, è palesemente erroneo. Per avere una qualche plausibilità esso richiede, pertanto, il supporto di una nozione teorica, speciale, sofisticata, di significato; ma questo è proprio quanto è, per definizione, precluso a una concezione austera e non sostanziale del nonsenso. Che cosa non funziona in questa critica? Secondo i fautori della *austere view*, essa sarebbe viziata da un difetto formale di partenza. Glock presenterebbe cioè una versione distorta della concezione austera facendone una teoria filosofica positiva su che cos'è il nonsenso dove invece a essere in gioco sarebbe solo l'idea ordinaria, di senso comune, di “non essere riusciti a dire qualcosa”.²⁰

Vorrei provare a mostrare che sviluppata in questo modo tale controobiezione è piuttosto debole. Sono almeno tre, a mio avviso, le ragioni che la rendono tale. (a) Innanzitutto: che cosa si intende per “concetto ordinario di nonsenso”? Se, come credo, non si intende fare riferimento al risultato di un'ipotetica e improbabile indagine lessicografica; se non si vuole nemmeno postulare qualcosa come una teoria ingenua del nonsenso di cui ogni parlante competente sarebbe attrezzato – se, insomma, queste due strade non sono percorribili, è difficile immaginare come si possa ancora servirsi in modo filosoficamente accettabile di tale richiamo all'ordinario. (b) Inoltre, supponiamo pure che la questione si possa mettere nei termini di un'opposizione tra significato ordinario e significato tecnico-teoretico-filosofico: pare difficile, a questo punto, dare torto a Glock quando, parafrasando un noto passo delle *Ricerche*, scrive: “[...] se usiamo la parola “significato” come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) le parole possono e, di fatto, hanno un significato fuori dal contesto di un enunciato” (Glock 2004, p. 227). (c) Infine, è interessante ricordare la genesi, teorica ed ermeneutica – ovvero: nella riflessione di Wittgenstein secondo la ricostruzione della Diamond e di Conant – della concezione austera del nonsenso. Wittgenstein vi arriverebbe, per così dire, sulle spalle di Frege e del suo così detto “principio del contesto”. Ora, nei *Fondamenti dell'aritmetica*, tale principio non è introdotto come un'esplicitazione di intuizioni semantiche ordinarie, ma come canone metodologico da adottarsi al fine di eludere l'errore psicologista. Proprio nell'eredità fregeana si potrebbe trovare la chiave teorica per uscire dall'*impasse* – come si può, senza ri-

20 Cfr. Diamond (2004), p. 205 e p. 219 n.2. Per una critica in questa direzione a Glock si veda Brenner (2005, p. 380) che scrive: “I believe that Glock's criticisms of Diamond depend on ascribing to her some special, draconian notion of nonsensicality, over and above the ordinary idea of having failed to say anything”.

correre surrettiziamente a una teoria del nonsenso, appellarsi a una nozione ordinaria di nonenso? – in cui siamo venuti a trovarci.

Anche in Wittgenstein, come in Frege, il richiamo al contesto andrebbe inteso in senso euristico-funzionale. Se per il secondo si tratterebbe di un canone da seguire nello studio dei fondamenti logici dell'aritmetica, per l'autore delle *Ricerche* esso sarebbe un dispositivo metodologico introdotto per scoraggiare (e screditare) la ricerca di una teoria che, fornendoci un criterio a priori, ci dica, in modo chiaro e distinto, dove sta il senso e dove il nonsenso e ci esima dal compito di mostrare (in modo dialogico-interrogativo, socratico se si vuole), di volta in volta, al metafisico o a chi per esso, "che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno" (Wittgenstein 1922, 6.53). Facendo eco all'*incipit* dei *Principia Ethica* di Moore²¹, Friedrich Waismann – i cui *Principi della filosofia linguistica* costituiscono a mio avviso la migliore interpretazione di questo aspetto del tipo di attività filosofica suggerita da Wittgenstein – scriveva che il grave errore commesso dai filosofi del passato era stato quello "di avere formulato risposte prima di vedere chiaramente la natura dei problemi che si erano posti" (Waismann 1965, p. 14). In questo senso, la cifra del deflazionismo filosofico wittgensteiniano non starebbe nell'invito a liquidare, in stile carnapiano, alcune domande e affermazioni come pseudo-formulazioni; essa andrebbe piuttosto ricercata nell'idea che prima di rispondere a una domanda o prendere sul serio un problema dovremmo chiarire, *in primis* a noi stessi, qual è il significato della nostra domanda, perché ce la poniamo, che cosa esattamente vogliamo sapere, che cosa accetteremmo come una risposta e così via.²² Con la consapevolezza filosofica – questa una delle lezioni di Wittgenstein – che "una parola ha il significato che qualcuno le ha dato" (Wittgenstein 1958, p. 40) e che qualunque espressione può avere un significato se gliene diamo uno.²³

Credo che le riflessioni dell'ultimo Davidson offrano un buon modo per comprendere il senso filosofico del "nuovo Wittgenstein". La tesi di David-

21 "Io ritengo che le difficoltà e i dissensi di cui la storia dell'etica è piena come quella di tutti gli altri campi della filosofia siano dovuti principalmente a una causa molto semplice: al fatto, cioè, che spesso si tenta di rispondere a una domanda senza prima chiarire precisamente quale sia la domanda cui si vuole dare risposta" (Moore 1903, p. 35).

22 Wittgenstein espresse questo concetto dicendo che il proprio metodo consisteva "nel passaggio dalla domanda sulla verità alla domanda sul significato" (Wittgenstein 1977, p. 17).

23 Cfr. su quest'ultimo punto le lezioni di Wittgenstein annotate e commentate da Moore, in Wittgenstein (2009), p. 72.

son, condensabile nel provocatorio “non c’è una cosa quale il linguaggio, se un linguaggio è qualcosa di simile a ciò che molti filosofi e linguisti hanno supposto” (1986, p. 85) è che il linguaggio non è una pratica governata da convenzioni o regole d’uso nettamente definite: l’accordo (sintattico e semantico) non è la condizione delle comunicazione ma ne è piuttosto l’obiettivo – da ricercare e riguadagnare occasionalmente e transitoriamente.²⁴ Se si accetta questo spunto analogico,²⁵ le critiche di Dummett a Davidson corrisponderebbero, più o meno, alle proteste dei vecchi interpreti wittgensteiniani.

Alla luce di queste ultime battute vorrei ora spendere qualche parola sui punti (b) e (c) sopra esposti. Lo farò prendendo le mosse dal dilemma che agli occhi di Glock la “*no position*”-*position* prospetta immediatamente. Se la riflessione filosofica (e metafilosofica) wittgensteiniana adotta la metodologia antiteorica, essa finisce per essere incommensurabile con la filosofia tradizionale. Più precisamente, essa non può contare come un contributo alla filosofia nella misura in cui quest’ultima si conforma ad alcuni standard che la prima sembra non soddisfare: *in primis*, il ricorso a tesi (posizioni, opinioni, etc.) e l’uso di argomentazioni razionali al fine di sostenerle. Se invece – questo il secondo corno del dilemma – le osservazioni di Wittgenstein si attagliano ai canoni del discorso filosofico, se cioè presentano e difendono tesi di qualche tipo, allora la posizione di Wittgenstein finisce per essere inconsistente sotto molteplici aspetti.²⁶

In breve, per riassumere, la filosofia di Wittgenstein o è incoerente o non è filosofia: *tertium non datur*. Scartando l’opzione dell’incommensurabilità quale via per uscire dal dilemma, Glock propone una reinterpretazione della sezione 89-133 delle *Ricerche* che la renda coerente con il complesso dell’opera nonché un valido contributo al dibattito filosofico. Valorizzando i richiami wittgensteiniani al carattere argomentativo della filosofia, Glock attribuisce a Wittgenstein un metodo filosofico imperniato sullo strumen-

24 Davidson parla per l’appunto di una *prior theory* (teoria anteriore) e di una *passing theory* (teoria occasionale o transitoria).

25 Si tratta di un’analogia che non intende peraltro mascherare le divergenze che separano il *New Wittgenstein* dalla proposta filosofica davidsoniana – *in primis*, il carattere fortemente teorico e sistematico di quest’ultima.

26 Glock ne enumera tre: (1) la sua pratica filosofica tradisce la sua visione della natura della filosofia; (2) dovrebbe ancorare a posizioni filosofiche proprie i suoi attacchi alle teorie tradizionali; (3) sarebbe auto-contraddittorio avanzare la tesi per cui non ci sono tesi filosofiche non-triviali (cfr. Wittgenstein 1953, § 128) – essa infatti non è affatto una tesi triviale (cfr. Glock 1991, p. 72).

to hegeliano-dialettico della critica immanente.²⁷ Tralasciando la bontà di questo specifico aspetto della lettura, vorrei invece capire fino a che punto il dilemma iniziale si dia effettivamente. L'inferenza che dall'impiego di una strategia che non si adatta ai canoni filosofici tradizionali porta alla dichiarazione del suo carattere non-filosofico (o almeno non commensurabile con la filosofia tradizionale) è piuttosto sospetta. Parrebbe che qualunque tentativo di ridefinizione dei confini della filosofia sia in partenza condannato allo scacco dell'incommensurabilità. Ma questa conclusione, se non ulteriormente argomentata, non è molto di più che una mossa retorica. C'è tuttavia un problema, la nostra domanda (b), che pare affiorare e con cui si deve fare i conti se si vuole prendere sul serio, come credo sia giusto fare, il rifiuto wittgensteiniano della teorizzazione in filosofia. La critica alle letture dottrinarie che costruiscono la metafilosofia di Wittgenstein su alcune presunte tesi di filosofia del linguaggio ha portato molti commentatori a invertire la dipendenza: è nella sua metafilosofia, nella sua visione della filosofia piuttosto che nelle sue idee sul linguaggio, che va ricercata la chiave d'accesso al suo pensiero. Questa operazione, però, se condotta in un certo modo, rischia di incontrare facilmente, e giustamente, le critiche di quanti fanno notare che allora, in fin dei conti, anche Wittgenstein qualche tesi la vuole sostenere: segnatamente, qualche tesi sulla natura della filosofia. La domanda metafilosofica verrebbe così ad essere una delle questioni fondamentali a cui dobbiamo rispondere prima di poterci dedicare a qualunque altra ricerca. Una via interessante per schivare queste obiezioni elenctiche o simil-elenctiche è, a mio avviso, quella proposta da Eike Von Savigny, secondo il quale le *Ricerche filosofiche* non contengono alcun "capitolo sulla filosofia". Gli enunciati metafilosofici che troviamo nella sezione 89-133 considerata da molti, appunto, "un capitolo sulla filosofia", andrebbero, a suo avviso, letti e interpretati contestualmente: essi sarebbero "moralì metodologiche" che Wittgenstein ricava dal modo in cui ha appena trattato un problema specifico.²⁸ Le osservazioni di Wittgenstein sulla filosofia an-

27 Glock lo spiega così: "Nel criticare una posizione filosofica non dovremmo appoggiarci ad assunzioni dogmatiche nostre, ma solo mostrare la sua inconsistenza interna". Wittgenstein, fornirebbe un nuovo supporto a questa concezione: "per via della loro natura concettuale i problemi filosofici vanno risolti guardando ciò che abbiamo sotto gli occhi ("what lies open to view") – una volta che qualcuno ce lo ricorda [...]" (Glock 1991, p. 86).

28 Scrive Von Savigny (1991, p. 319): "Essi [gli enunciati sulla filosofia] sono [...] moralì tratte dall'esperienza personale di Wittgenstein nel fare filosofia; in tutta questa così detta discussione metafilosofica non c'è nemmeno un accenno a qualcosa come un'impresa finalizzata a convincere il lettore che la filosofia deve per

drebbero, dunque, trattate allo stesso modo delle sue riflessioni su qualsiasi altro argomento filosofico: non sarebbero, cioè, tesi esplicative di carattere generale, ma “ricordi messi insieme per uno scopo determinato”, suggerimenti, inviti a pensare in un certo modo e così via.²⁹

Tutto questo non significa, peraltro, che con questo accorgimento la proposta filosofica di Wittgenstein sia esente da difficoltà. In particolare, si potrebbe mettere in discussione la possibilità, spesso irritante per filosofi di provenienza non wittgensteiniana, che si possa davvero fare filosofia in questo modo – che si possa, cioè, dare un senso a questa distinzione tra tesi (siano esse intese come tesi metafisiche o grammaticali) e mosse metodologiche (euristiche) a scopo esclusivamente chiarificatorio o terapeutico.³⁰

È bene, a questo punto, ritornare alle origini riprendendo in mano la distinzione tracciata da Williams, e già citata e impiegata più volte, tra diagnosi terapeutiche e diagnosi teoretiche. Intendo riesaminare, in particolare, almeno due dei modi in cui una diagnosi teoretica può articolarsi; essi segnano, a grandi linee, uno dei punti di rottura tra vecchi e nuovi interpreti. Un esempio sarà utile a inquadrare la questione. Prendiamo la famosissima “immagine agostiniana del linguaggio” con cui si aprono le *Ricerche*, quella secondo cui “le parole del linguaggio denominano oggetti [...]” (1953, § 1). Ora, il compito di una diagnosi teoretica consiste nel mostrare che alcuni problemi, nella fattispecie quelli legati al problema del significato, derivano la loro forza da un particolare paradigma che, per diverse ragioni, non siamo affatto obbligati ad accettare. Per quali ragioni, nel caso che qui ci interessa? La risposta tradizionale consiste nel dire che Wittgenstein intende combattere, con argomenti classici a tutti gli effetti, l’immagine agostiniana del linguaggio: essa sarebbe scorretta, descriverebbe cioè erroneamente il modo in cui il linguaggio funziona e andrebbe rimpiazzata con un’immagine più adeguata, quella secondo cui il significato

forza essere così e così”. Un *escamotoge* di questo tipo, sembra suggerirlo, tra le righe, anche il tardo Baker (cfr. Baker 2004, p. 72 n. 23).

- 29 Una lettura di questo tipo sembra, in qualche misura, legittimata dallo stesso Wittgenstein quando dice: “Si potrebbe pensare: se la filosofia parla dell’uso della parola ‘filosofia’, dev’esserci una filosofia di secondo grado. Ma non è affatto così; il caso corrisponde piuttosto a quello dell’ortografia, la quale deve occuparsi anche della parola ‘ortografia’, ma non per questo è una parola di secondo grado.” (Wittgenstein 1953, § 121).
- 30 In questo caso io credo che, con tutte le precauzioni ermeneutiche del caso, non si possa rinunciare a distinguere, se pure in modo sfumato, tra “ciò che ha detto Wittgenstein” e il modo in cui si decide di usarlo, sviluppandolo in direzioni che a volte possono contraddirne lo spirito. Ritornerò, poco sotto, su questo punto.

è costituito dall'uso e, più precisamente, dalle regole grammaticali che lo governano. Si finirebbe così, pur negandolo, con l'attribuire a Wittgenstein una teoria filosofica sul significato.³¹ Contrastando questo tipo di lettura, negli ultimi anni si è sempre più insistito sul fatto che Wittgenstein, in accordo con la sua visione anti-teorica della filosofia, non vorrebbe criticare per via argomentativa la concezione agostiniana, sostituendola poi con una migliore; egli punterebbe, piuttosto, a presentarci un'immagine differente utile a liberarci dalla prigionia della precedente che non sarebbe tanto erronea, falsa, incoerente e così via, quanto iper-semplificata, frutto di una generalizzazione indebita, dell'estensione ingiustificata di un'analogia, e così via. Uno dei modi più efficaci in cui si è cercato di dare voce a questa intuizione consiste nel rivendicare l'anti-dogmatismo quale nota caratteristica dell'impostazione filosofica wittgensteiniana. Sviluppando un *leitmotiv* della tarda interpretazione bakeriana, Kuusela ha proposto di leggere Wittgenstein nell'ottica di una "lotta contro il dogmatismo"³² dove la parola "dogmatismo" andrebbe intesa nella specifica accezione wittgensteiniana del paragrafo 131 delle *Ricerche* ovvero come la tendenza, tipica del filosofo, a fare del "modello di paragone" l'idea preconcepita cui tutta la realtà deve corrispondere e, per contro, l'invito wittgensteiniano a trattare i modelli per quello che sono vale a dire "oggetti di paragone", strumenti concettuali utili a gettare luce su aspetti e questioni specifiche e contestuali. In questo senso usando l'immagine del significato-uso come una descrizione (sia pure grammaticale) del linguaggio si ricadrebbe in un dogmatismo non molto dissimile da quello di segno agostiniano professato dall'autore del *Tractatus*.³³

31 Dico "pur negandolo" perché Hacker, per esempio, sostiene che le tesi grammaticali sono truismi, ovvietà che chiunque, in quanto parlante competente, è costretto a riconoscere.

32 Questa la traduzione del titolo del suo libro più noto, *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*.

33 C'è un modo leggermente diverso di seguire questa linea. Piuttosto che sulla nozione di "oggetto di paragone" si può insistere sull'opposizione tra due tipi di critiche filosofiche: quella che si articola in termini di vero/falso (o giusto/sbagliato) e quella che, invece, tenta altre strade, giocando per esempio sulla coppia intelligibile/non intelligibile (o sensato/insensato). In questo caso, ciò che caratterizzerebbe la posizione di Wittgenstein e renderebbe fuorvianti le letture che tentano di comprenderlo nell'orizzonte, di stampo scettico-relativistico, del pensiero post-moderno, sarebbe il fatto che Wittgenstein non intende sostenere, poniamo, che il platonismo semantico è falso ed è vera la sua negazione vale a dire la tesi ermeneutico-decostruttivista (la tesi di Derrida, per esempio, cui Wittgenstein è stato talora accomunato). Il solo problema del platonista starebbe nella sua relazione con quanto sta cercando di dire, nella sua sensazione che ci sia

Se le cose stanno così si potrebbe muovere a Wittgenstein le stesse critiche che si fanno in genere ai genealogisti di matrice niezscheano-foucaultiana. Se nel caso dei metodi genealogici l'obiezione consiste nel denunciare la mancata distinzione tra genesi e validità, al Wittgenstein di cui stiamo trattando si potrebbe rimproverare un appiattimento ingiustificato della validità (argomentata) sull'utilità terapeutica o delucidatoria (*ad hoc*, "context-relative and purpose-specific", cfr. Baker p. 67); in altre parole, una via d'uscita troppo facile o ancora incompleta dai grovigli della filosofia.

Credo che un'obiezione di questo genere sarebbe profondamente ingiusta e ingiustificata. Innanzitutto perché non è affatto necessario postulare un'esclusività tra l'aspetto argomentativo-impersonale e quello terapeutico-personale, come si trattasse, in altre parole, di dover scegliere tra la verità e l'utilità.³⁴ In *secundis*, si ha talvolta l'impressione che l'appello al carattere contestuale-individuale delle preoccupazioni filosofiche, e delle relative cure proposte, collida con la tendenza in più luoghi manifestata da Wittgenstein, a pensare che esista una certa condizione intellettuale umana nelle cui trappole, mitologie e tentazioni siamo inclini a cadere: che la cavelliana "voce della tentazione" sia, in altri termini, profondamente radicata nella natura umana.

Tutto ciò sta, ancora una volta, a dimostrare quanto dovrebbe essere emerso da questa indagine e che, a mo' di conclusione, vorrei ora esplicitare e precisare. Per farlo, alla domanda iniziale – in quale tipologia di diagnosi, terapeutica o teoretica, si può inserire il deflazionismo wittgensteiniano? – vorrei affiancarne un'altra, ovvero: che cosa direbbe Wittgenstein della pletora di interpretazioni – ora polarizzata nell'opposizione "New Wittgenstein" vs "Standard Wittgenstein" – che tentano di dare un senso a quello che egli ha cercato, filosoficamente parlando, di fare?

Io credo che con una dose non eccessiva, per quanto inevitabile, di circolarità si possa rimproverare ai suoi interpreti ciò che egli stesso criticava al modo usuale, compreso quello "dell'autore del *Tractatus*", di fare filosofia, dove si andava alla ricerca del metodo filosofico corretto dimenticando

qualcosa di strano (dal senso profondo) che non riesce a esprimere e che dovrebbe magicamente spiegare la relazione tra la regola e la sua applicazione, spiegare in altre parole, come è possibile il significato (su questo contrasto Wittgenstein-Derrida, cfr. Stone 2000).

34 In ogni caso c'è da dire che un'esclusività c'è e si colloca nel modo in cui, per esempio, si decide di usare questi argomenti: se cioè come supporto per costruire una qualche teoria oppure a scopo esclusivamente chiarificatorio. A questo proposito, peraltro, credo sarebbe proficuo provare a capire meglio che cosa si intende per "teoria" quando si dice, con Wittgenstein, che la filosofia non deve produrre teorie.

che “non c’è *un* metodo della filosofia, ma ci sono metodi” (Wittgenstein 1953, § 133). Le varie letture di Wittgenstein sarebbero, da questo punto di vista, diverse angolazioni da cui accostare i problemi filosofici e il punto non sarebbe quello di capire chi ha ragione e chi torto, ma di riconoscere che ciascuna parte nel mettere in luce alcuni aspetti, ne trascura altri. Se le cose stanno così, talvolta abbiamo bisogno di “fatti linguistici”, talaltra di giochi linguistici immaginari, talvolta di argomenti, talaltra di immagini da opporre a quelle consuete; e così via.

Questo non significa, ovviamente, che non ci siano punti in merito ai quali qualcuno ha ragione e qualcun altro ha torto – nella misura in cui e nel senso in cui si può qui parlare di torto e ragione; aspetti, cioè, che non sono risolvibili nell’ottica esegetica di un pluralismo metodologico oppure punti rispetto ai quali bisogna, per così dire, schierarsi.³⁵

Ma questo rispecchia, in fin dei conti, una tensione interna alla filosofia di Wittgenstein, tensione di cui, in fondo, il primo e il secondo Baker o, se si preferisce, il divorzio filosofico tra Hacker e Baker, sono la testimonianza più lampante. Una tensione che fa sì che sia difficile collocare Wittgenstein nell’una o nell’altra delle diagnosi di Williams oppure, più generalmente, tra i filosofi analitici piuttosto che continentali. Una tensione in cui si rivela, peraltro, il potenziale teoretico-ermeneutico contenuto in ogni ripensamento dello statuto della filosofia – nella misura in cui tale ridefinizione non vuole essere una pura evasione, ma intende muoversi, per così dire, sul crinale della tradizione.

Se rinunciamo, per dirla con Rorty, all’immagine della filosofia come di un “genere naturale”, se rinunciamo, in altri termini, all’idea che un’unità oggettuale, tematica, metodologica o teleologica definisca in modo netto e irrevocabile lo spazio filosofico, un’opzione esegetica simile a quella delineata appare auspicabile e consente, tra l’altro, di evitare la posizione sconveniente ed ermeneuticamente poco plausibile che presenta le diverse ricezioni di Wittgenstein come reciprocamente esclusive, per cui, per fare l’esempio più drammatico, se il *New Wittgenstein* ha ragione il commenta-

35 Credo, per esempio, come ho avuto più volte modo di rimarcare, che si debba prendere sul serio l’insistenza wittgensteiniana sul carattere non-teoretico della riflessione filosofica, sul fatto cioè che la filosofia non debba svilupparsi nella forma di tesi e/o teorie. A questo proposito, sarebbe interessante approfondire il concetto di “tesi filosofica”, così come quello di “teoria filosofica”, (cfr. n. 34) domandandosi che cosa si intenda precisamente nominare e rifiutare sotto quest’etichetta: la ricerca del significato dietro il fenomeno? Il dogmatismo del “eppure ci dev’essere un modo in cui le cose stanno”? Il dogmatismo della reificazione-ontologizzazione del modello? Lo spirito esplicativo *sic et simpliciter*?

rio di Hacker e Baker è solo un pezzo d'antiquariato di cui faremmo bene a liberarci. Con l'avvertimento, in calce a queste considerazioni, che non possiamo esimerci dal tracciare una distinzione tra quanto ha detto o meglio pensiamo che abbia detto Wittgenstein e il modo in cui le cose stanno o, se si preferisce evitare il sapore metafisico di tale dicitura, il modo in cui pensiamo sia giusto accostare alcuni problemi e, in senso lato, fare filosofia³⁶. Confondere, senza avvedersene, questi due piani non può che generare fraintendimenti e dogmatismi non molto dissimili da quelli che Wittgenstein ha costantemente tentato di combattere.

Riferimenti bibliografici

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Ayer, A. J. (1946) *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London; tr. it. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Baker, G. (2002) "Wittgenstein on metaphysical/everyday use", *The Philosophical Quarterly* 52(208), pp. 289-302.
- Baker, G. (2004) *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford.
- Brenner, W. H. (2005) "Review of Wittgenstein and Scepticism and Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations", *Philosophical Investigations* 28(4), pp. 375-380.
- Cavell, S. (1969) *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Crary, A. (2000) "Wittgenstein's philosophy in relation to political thought", in id. and R. Read (a cura di), *The New Wittgenstein*, Routledge, London and New York, pp. 118-145.
- Davidson, D. (1986) "A Nice Derangement of Epitaphs"; tr. it. "Una graziosa confusione di epitaffi" in D. Davidson, I. Hacking, M. Dummett, *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica (1986)*, a cura di L. Perissinotto, Unicopli, Milano 1993.

36 Talvolta, ovviamente, le due cose possono coincidere; è quanto avviene, per esempio, nel caso degli interpreti del *New Wittgenstein* i quali pensano che il Wittgenstein quietista e terapeuta sia nel giusto e che faremmo bene a seguirlo. Ma questo, inutile dirlo, non è affatto scontato – nemmeno come principio esegetico.

- Diamond, C. (2004) "Criss-Cross Philosophy", in *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, a cura di E. Ammereller e E. Fisher, Routledge, London 2004, p. 201-220.
- Engel, P. and Rorty, R. (2007) *What's the Use of Truth?*; tr. it. *A cosa serve la verità?* Il Mulino, Bologna 2007.
- Frege, G. (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Köbner, Breslavia; trad. it. di L. Geymonat e C. Mangione, "I fondamenti dell'aritmetica. Una ricerca logico-matematica sul concetto di numero", in G. Frege, *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1977, pp. 207-349.
- Glock, H. J. (1991) "Philosophical Investigations section 128: 'theses in philosophy' and undogmatic procedure", in R. Arrington and H. J. Glock (a cura di), *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Routledge, London 1991, pp. 69-88.
- Glock, H. J. (2004) "All Kinds of Nonsense", in *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, a cura di E. Ammereller e E. Fisher, Routledge, London 2004, pp. 221-245.
- Hacker, P. (2007) "Gordon Baker's Late Interpretation of Wittgenstein", in Guy Kahane, Edward Kanterian, and Oskari Kuusela (a cura di), *Wittgenstein and His Interpreters*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 88-122.
- Harré, R. (2008) Review of "Wittgenstein and His Interpreters", *Notre Dame Philosophical Reviews*.
- Hume, D. (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*; tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Bari 1996.
- Kant, I. (1781) *Kritik der reinen Vernunft*, J. F. Hartknoch, Riga; tr. it. *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967.
- Kuusela, O. (2008) *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy* Harvard University Press, Cambridge (MA).
- McGinn, C. (1999) *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, New York.
- McDowell, J. (1994) *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass); tr. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.
- Moore, G. E. (1903) *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964.
- Nagel, T. (1985) *A View From Nowhere*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- Putnam, H. (1995) *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell, Oxford; tr. it. *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Putnam, H. (1997) "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within", *Daedalus* 126, 1997, pp. 175-208; tr. it. "Mezzo secolo di filosofia americana. Uno sguardo dal di dentro", *Iride*, 10 (22), 1997, pp. 407-437.
- Putnam, H. (2007) "Metaphysical/Everyday Use: A Note on a Late Paper by Gordon Baker", in Guy Kahane, Edward Kanterian, and Oskari Kuusela (a cura di.), *Wittgenstein and His Interpreters*, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 169-173.
- Rorty, R. (1967) *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, In id., ed., *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The Chicago

- University Press, Chicago; tr. it. *Difficoltà metafisologiche della filosofia linguistica*, Garzanti, Milano 1994.
- Rorty (2007) "Wittgenstein and the linguistic turn", in id., *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers 4*, pp. 160-175. Cambridge University Press, Cambridge.
- Russell, B. (1914/1993) *Our Knowledge of External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Allen and Unwin, London; tr. it. *La conoscenza del mondo esterno*, Longanesi, Milano 1980.
- Sparti, D. (2003) "Filosofia come cura. La svolta terapeutica nell'interpretazione di Wittgenstein", *Iride* 34, pp. 137-158.
- Stone, M. (2000) "Wittgenstein on deconstruction", in A. Crary and R. Read (a cura di), *The New Wittgenstein*, Routledge, London and New York 2000, pp. 83-117.
- Von Savigny, E. (1991) "No 'chapter on philosophy' in the Philosophical Investigation", *Metaphilosophy* 22(4), pp. 307-319.
- Waismann, F. (1965) *The Principles of Linguistic Philosophy*, Macmillan, London; tr. it. *I principi della filosofia linguistica*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1969.
- Williams, M. (1996) *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press, Princeton New Jersey.
- Williams, M. (2001) *Problems of Knowledge. A critical introduction to epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London; tr. it. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1964.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.
- Wittgenstein, L. (1958) *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford; tr. it. *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 1983.
- Wittgenstein, L. (1977) *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.
- Wittgenstein, L. (1980) *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Volume 1 e 2, Blackwell, Oxford; tr. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.
- Wittgenstein, L. (1993) "Philosophie", in id., ed., James Klagge and Alfred Nordmann, *Philosophical Occasions*, pp. 160-199, Hackett, Indianapolis; tr. it. "Filosofia" Donzelli, Roma 2007.
- Wittgenstein, L. (2009) *Lezioni di filosofia (1930-1933). Annotate e commentate da George E. Moore*, L. Perissinotto, a cura di, Mimesis, Miano-Udine.



DANIEL D. HUTTO

LEZIONI WITTGENSTEINIANE: RIFLETTENDO SULLA *FOLK PSYCHOLOGY*¹

La confusione e la sterilità della psicologia non si possono spiegare dicendo che è una “scienza giovane”; il suo stato non si può paragonare, ad esempio, con quello della fisica ai suoi primordi. [...] In altre parole, in psicologia sussistono metodi sperimentali e confusione concettuale.

Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*

1. Introduzione

Le famose frasi che costituiscono la citazione d’apertura, e che si trovano nella pagina di chiusura delle *Ricerche filosofiche*, furono scritte – con grande lungimiranza – più di cinquant’anni fa. Il loro messaggio centrale rimane vero oggi. Prenderlo in considerazione seriamente è importante, se riteniamo che la psicologia sia tenuta a fare qualcosa di più che collezionare dati nudi per possibili interpretazioni (un’attività che la renderebbe silenziosa, se non completamente sterile). Fino al momento in cui la psicologia aspirerà a fornire intuizioni sulla condizione umana, dovrà affrontare i suoi sostegni concettuali. Si potrebbe pensare che questo non accada sempre perché, come McGinn (2002, pp. 188-189) osserva, “Gli psicologi non hanno orecchio per i problemi filosofici, e la loro pratica li impregna della convinzione – potrei dire del pregiudizio – che le uniche questioni reali siano tali da poter essere decise con i mezzi di un esperimento controllato.”

Credo che la spiegazione vada ancora più nel profondo, ma quali che siano la ragione e la causa c’è bisogno di questo esame riflessivo oggi come non mai. Wittgenstein sostiene che sia l’attaccamento a certe immagini fuorvianti che ci rende fondamentalmente incapaci di capire importanti fenomeni che ci interessano. Tali immagini sono generate dalla confusione riguardo alla logica del nostro linguaggio quando viene affiancata da un tipo specifico di impulso a spiegare. Egli ritiene che, una volta che siamo ipnotizzati in questo modo, non vediamo più alcuni fatti ovvi. Così, “Una

1 Si tratta della traduzione italiana di *Lessons from Wittgenstein: Elucidating folk psychology, New Ideas in Psychology*, 27/2 (2009), pp. 197-212; la traduzione è di Giacomo Mancin.

forma d'espressione inappropriata è un mezzo sicuro per restare incagliati in una confusione. Essa sbarra, per così dire, la via d'uscita" (Wittgenstein, 1953, §339). Wittgenstein riconosce che mettersi nella posizione di poter vedere le cose chiaramente non è facile, perché "la difficoltà consiste nel mettere da parte il pregiudizio che ostacola questo apprendimento. Non è un pregiudizio stupido" (Wittgenstein, 1953, §340).

Molti ricercatori operano con, e promuovono potentemente, delle immagini filosofiche fuorvianti e dei falsi modelli; i più popolari tra loro sono responsabili di incoraggiare delle serie incomprensioni sulla natura di "coscienza", "informazione", e "contenuto rappresentativo" (per menzionare alcuni esempi preminenti). Caratterizzazioni familiari e filosoficamente formate di questi fenomeni sono diventate parte dell'armamentario degli approcci ortodossi nelle scienze della mente, al punto da essere semplicemente date per scontate come se definissero i fenomeni da studiare, piuttosto che essere considerate obiettivi legittimi di critica e revisione. Spiegare che le caratterizzazioni contenute in tali importanti questioni danno asilo, aiutano e incoraggiano una confusione concettuale, è stato lo scopo del mio lavoro recente (Hutto, 2005, 2006a, 2006c, 2008). Un'indagine convincente di tale lavoro non è possibile in un breve articolo. Di conseguenza, il mio obiettivo è qui più ristretto, ovvero illustrare il problema generale e suggerire una proposta su come lo si potrebbe affrontare nel migliore dei modi, a partire da un unico esempio: mi concentro sulla tendenza a calare la nostra comprensione psicologica quotidiana nell'abito della "teoria della mente".

Ragionare su questo caso sarebbe già importante di per sé, ma la mia speranza è di dimostrare qualcosa sulla natura e il valore della chiarificazione del lavoro filosofico agli psicologi praticanti. Infatti, rifacendomi a Wittgenstein, ritengo che l'obiettivo della filosofia sia precisamente quello di rimuovere gli ostacoli che impediscono di pensare chiaramente su importanti argomenti, e che questo tipo di attività sia di vitale importanza per la psicologia, specialmente nel suo stato attuale. Dicendo questo è molto importante sottolineare che nel prendere la mia direzione a partire da Wittgenstein io non interpreto il suo approccio in una luce interamente negativa (come alcuni insistono che dovremmo fare – vedi ad esempio Hutchinson, 2006, Hutchinson & Read, 2006; e le risposte in Hutto 2003/2006, 2006b, 2007b). Il procedimento per raggiungere la chiarezza concettuale è in primo luogo terapeutico, senza dubbio, *ma questo non è il suo scopo ultimo*. Comprendere bene la psicologia umana richiede di certo una qualche attività distruttiva, ma conseguentemente a questa dovrebbe essere possibile identificare delle caratteristiche delle nostre vite psicologiche che *sarebbero* normalmente evidenti, se non fossimo vittime dell'incantesimo di (o resi

insensibili da) certe propensioni concettuali che ci rendono ciechi. Quando la confusione sarà chiarita, se avremo fatto correttamente il nostro lavoro, dovrebbe diventare possibile descrivere e comprendere meglio il nostro stato psicologico.

In quanto segue, dovrò in primo luogo rivedere e sfidare le ragioni che stanno alla base della scarsa ricezione di Wittgenstein tra i filosofi e gli psicologi contemporanei (Sezione 2). Proseguirò stabilendo che comprendere la *folk psychology* in termini di “teoria della mente” è un errore (e perché questo errore sia così popolare), indicando così la comprensione sociale come un’area della psicologia che potrebbe beneficiare enormemente di una delucidazione wittgensteiniana (Sezione 3). In seguito dimostro come – una volta liberati da tali caratterizzazioni fuorvianti – potremmo capire meglio e spiegare i fenomeni di interesse, mostrando come questo approccio alla filosofia possa svolgere un lavoro positivo che vada oltre l’offrire un mero servizio terapeutico (Sezione 4). Infine, la mia speranza è che concentrandomi su questo caso rappresentativo di alto profilo, il valore e l’importanza dell’approccio filosofico di Wittgenstein siano chiaramente dimostrati a coloro i quali sono interessati alla comprensione della nostra natura psicologica.

2. Metodo e ricezione

Il tipo di confusione concettuale di cui parla Wittgenstein nella citazione in esergo ha radici profonde. Al punto tale che, se egli ha ragione, è plausibile che molti dei cosiddetti fenomeni che gli psicologi affermano di studiare siano in realtà prodotti più da confuse interpretazioni filosofiche (spesso adottate tacitamente) che dalla natura. Nel caso dell’esempio da me scelto, c’è motivo di credere che il lavoro recente sulle competenze (*abilities*) della “teoria della mente” in psicologia dell’età evolutiva abbia la caratteristica di essere proprio questo tipo di artefatto concettualmente ostruttivo. Per esempio, esso snatura e rende troppo intellettuale la nostra comprensione delle interazioni quotidiane, e ci conduce a cercare dei modelli sbagliati di spiegazione delle psicopatologie (vedi Costall & Leudar, in stampa).

Non sorprende che un fraintendimento filosofico possa produrre un danno tale, in quanto ci impedisce di vedere chiaramente le cose e “il primo passo in qualsiasi impresa scientifica è quello di descrivere accuratamente i fenomeni che devono essere spiegati” (Moore, 2006, p. 4). Questo implica che non sono gli esperimenti *in sé* a necessitare di un serio ripensamento, bensì le conclusioni tratte da un gran numero di ricerche empiriche relative

a questo argomento. Qui entra in gioco Wittgenstein. La sua più grande eredità non consiste in una classe di teorie o dottrine filosofiche, quanto piuttosto, attraverso la sua instancabile analisi di casi specifici, nell'averci fornito una visione profonda dell'unico metodo appropriato per rendere conto della questione in esame: la psicologia umana. In modo cruciale egli ci ha suggerito, nel fare ricerche filosofiche, di guardare e non di pensare – di descrivere, non di teorizzare.

Ora, il valore e l'importanza di questa intuizione metodologica non sono universalmente riconosciuti, nemmeno tra i filosofi (o forse dovrei dire: *specialmente* non tra i filosofi di una certa corrente).² Siamo così abituati ad intraprendere un'indagine (anche un'indagine filosofica) al fine di soddisfare certe specifiche ambizioni esplicative, che prendiamo posizione teoreticamente senza nemmeno accorgerci che lo stiamo facendo. E non solo manchiamo di metterne in dubbio la appropriatezza in ogni caso, ma addirittura in alcuni di questi casi risulta difficile anche solo immaginare la possibilità di un approccio alternativo. Tuttavia, fu il rifiuto di queste ambizioni esplicative e tentativi teoretici, in favore di ciò che potremmo in linea di massima chiamare un metodo descrittivo in filosofia, a risultare la caratteristica e il *pattern* unificante dell'eccezionale contributo di Wittgenstein alla questione. Il suo scopo fu di offrire attente e mirate descrizioni e rifuggire la teorizzazione "filosofica" come un'attività fallimentare e fioniera di non sensi.³ Favorendo un atteggiamento più progressista e scientifico, la maggior parte dei filosofi anglofoni ha ghetizzato le proposte di Wittgenstein, relegandole ai margini. Ma siccome non ci sono in ultima analisi buone ragioni per tale operazione, vale la pena dire qualcosa riguardo a questo infelice stato di cose, prima di tentare di mostrare i benefici che possono derivare dal considerare seriamente l'approccio di Wittgenstein.

Il fatto spiacevole è che Wittgenstein non solo viene oggi largamente ignorato nei dibattiti principali sulla filosofia della mente, ma il suo apporto viene anche spesso percepito, quando va bene, come un contributo storico. Sotto quest'ultimo rispetto egli è generalmente liquidato come un pericoloso e in qualche modo segreto comportamentista – le sue esplicite dichiarazioni contro questa interpretazione vengono trattate, ovviamente, come prova del fatto che si trovava in uno stato di negazione filosofica.

2 Parlo qui dei filosofi della cosiddetta prospettiva "analitica", anche se sono abbastanza consapevole del fatto che determinare esattamente cosa comporti fare parte della prospettiva analitica non sia una questione facile da definire con precisione (vedi Preston, 2007, per una utile e attuale discussione del problema).

3 Per ulteriori dettagli sulla natura delle proposte di Wittgenstein sul metodo filosofico, vedi Hutto (2003/2006, in particolare cap. 6, 2007b).

Questa caricatura ha avuto *e ha ancora* la sua importanza. Nello spiagnare la strada allo sviluppo del cognitivismo, Fodor argomentò come noto che l'*unica* ragione per essere attratti da un qualsiasi tipo di comportamentismo è che ci si trova (con alcune giustificazioni) nella morsa della paura intellettualmente paralizzante che l'*unica* alternativa sia una qualche forma di dualismo. Egli ha ritenuto – in modo apparentemente del tutto convincente – che, a causa della loro immaginazione limitata, Wittgenstein e i suoi amici e seguaci non siano stati in grado di vedere tutto ciò. Preoccupandosi dello stato degli “ambigui” fenomeni psicologici, essi non si sono resi conto che il carattere apparentemente occulto dei processi mentali si dissolverebbe se le entità mentali in questione (sensazioni, esperienze, credenze, ecc.) potessero essere identificate con genuine entità fisiche nella pelle o nel cranio. Fodor (1968, p. 59) ha dipinto così la scena:

Se questa descrizione dello stato della letteratura è corretto, è chiaro che la diagnosi deve essere che l'obbligo che questi filosofi [Ryle, Wittgenstein e Strawson] hanno sentito di dimostrare il comportamentismo, sotto pena di cadere altrimenti nel dualismo, si è sviluppato su una mancanza di distinzione tra quest'ultimo e il mentalismo. Una volta che la distinzione è stata tracciata, viene chiarito che la scelta tra dualismo e comportamentismo è rimossa; non ci viene chiesto di essere comportamentisti al fine di evitare di essere dualisti.

Coerentemente con questa opinione, qualche anno dopo, Fodor (1975, p. 4) notò che “confondere il mentalismo con il dualismo è il peccato originale della tradizione wittgensteiniana”. Questo verdetto ha influenzato potentemente la generazione attuale di filosofi della mente analitici. Sotto la spinta del pensiero funzionalista, si sono affezionati all'idea che gli stati mentali siano cause interne (di un qualche tipo) e sono pericolosamente inclini a rifiutare – immediatamente – qualsiasi cosa che odori minimamente di comportamentismo. Nel clima intellettuale odierno, la posizione liberale di Fodor (che viene raramente sfidata) fornisce una ragione preconfezionata per abbandonare la psicologia filosofica ispirata a Wittgenstein. Come risultato, semplicemente questa non rappresenta un'opzione viva e credibile per i filosofi contemporanei che lavorano nella corrente principale della filosofia della mente. Per la maggioranza, modellare una forma viva di mentalismo o cognitivismo è – realmente – l'*unica* opzione plausibile (benché sia particolarmente importante trovare una versione del primo che sia come minimo consistente con una forma accettabile di materialismo/fisicalismo). Il mentalismo, anche di eredità cartesiana, è sufficientemente ben accolto finché promette di liberarsi del suo ectoplasma.

In questa luce, è importante osservare che Fodor presenta le sue considerazioni in forma di condizionale: “*se questa descrizione dello stato della letteratura è corretto*”, egli dice. Il fatto è che non lo è. L’interpretazione di Fodor fraintende seriamente sia l’obiettivo di Wittgenstein che i suoi contributi positivi alla filosofia della mente. In primo luogo, questi ultimi non furono mai motivati da interessi ontologici sul dualismo, e particolarmente non dai problemi che la metafisica presumibilmente incontra quando si tratta di spiegare la causalità mentale interattiva. Suo interesse era raggiungere una chiara comprensione dei nostri concetti psicologici e del loro uso. Di conseguenza, non è semplicemente credibile supporre che Wittgenstein sia stato condotto al comportamentismo dalla paura del dualismo o da un mancato riconoscimento che la variante materialista del mentalismo sia un’opzione teoretica attuale.

Chunque abbia anche solo una vaga cognizione delle ambizioni di Ryle e Wittgenstein saprà che essi non erano preoccupati del dualismo in sé – e certamente non delle sue ramificazioni ontologiche (come il luogo degli eventi mentali o la loro efficacia causale, e così via). Piuttosto erano interessati a mostrare che il mentalismo, in *ogni forma* che presupponga un dominio interiore logicamente privato di cause mentali, è il risultato di una sorta di fabbricazione di miti. Quest’ultima ci incoraggia erroneamente ad immaginare uno scenario distinto in cui si trovano e interagiscono causalmente eventi e processi speciali, dietro le quinte (o “nella scatola nera”). Cadere in queste metafore della mente significa promuovere un’erronea comprensione di ciò che è “interiore”; comprensione che si trova nel nucleo profondo del funzionalismo e nelle fondamenta della moderna scienza cognitiva. Le obiezioni a questa sorta di proposta vengono applicate senza tener conto delle torsioni locali che i dualisti o i materialisti producono a proposito dello statuto metafisico degli “stati mentali”, definiti essenzialmente in termini di relazioni *input/output*.

La mossa iniziale di Ryle ne *Il concetto di mente* fu senza dubbio quella di attaccare l’immagine che paragona le menti umane a “spettri nelle macchine”. Ma quella era appunto solo la sua mossa iniziale. Con particolare arguzia, anticipò e si preparò per la proposta di Fodor sulle virtù di un mentalismo più materialista, denunciando una proposta di tal genere precisamente perché, come aveva indicato, la problematica immagine della mente avanzata dai dualisti infetta il mentalismo di *ogni* genere:

Ho tentato di stabilire questa tesi [che la “*storia dei due mondi*”, che divide mente e materia in categorie ontologiche distinte, è un mito filosofico], non tanto portando prove desunte dalle difficoltà incontrate dagli psicologi, bensì argomentando che i filosofi medesimi hanno attribuito ai concetti mentali essen-

ziali un errato comportamento logico. Se gli argomenti che ho presentato hanno una qualche forza, allora questi concetti sono stati generalmente mal collocati, sia dai meccanicisti che dai para-meccanicisti, da Hobbes e da Descartes, per quanto con modalità specifiche contrastanti fra loro. Se, in conclusione, tentiamo di paragonare i pregi teorici della visione della mente di Hobbes e Gassendi con la visione dei cartesiani, dobbiamo indubbiamente ammettere che la teoria cartesiana è stata quella più produttiva. Potremmo descrivere l'opposizione tra le due in questo modo. Una compagnia di soldati a difesa di un paese si installa in una fortezza. I soldati di una seconda compagnia notano che il fossato è in secca, non ci sono cancelli e il muro è cadente. Facendosi beffe di una fortificazione così fragile, ma essendo tuttavia dominati dall'idea che solo con fortezze del genere si possa difendere il paese, prendono posizione nella cosa più simile a una fortezza che hanno a disposizione, vale a dire, all'ombra della decrepita fortezza. Nessuna delle due posizioni è difendibile. E, ovviamente, la fortezza d'ombra ha tutte le vulnerabilità di quella di pietra, con qualche debolezza in più (Ryle, 1949, pp. 329-330).

Secondo Ryle, tutte le forme di mentalismo – dualista o materialista – sono radicate in un fondamentale fraintendimento della sfera psicologica. Nel clima odierno, mostrare in modo convincente *perché* il mentalismo sia un fraintendimento richiederebbe l'analisi della radice dei problemi del funzionalismo e della particolare caratterizzazione degli stati mentali interiori che esso promuove. Tutto ciò andrebbe oltre gli scopi di questo articolo, ma il fatto è che il suo modo di concepire gli “stati mentali” come “cause interiori” con speciali “proprietà” (nelle diverse varietà: formali, intenzionali e esperienziali) è incoraggiato da un'immagine teoreticamente condizionata della mente. Si può dimostrare che tale concezione non è un'innocente o inevitabile caratteristica del nostro parlare quotidiano a proposito di ciò che è psicologico; non è qualcosa di strutturale a questo discorso. E nemmeno (probabilmente) può essere giustificata da alcuna inferenza riguardo alla migliore spiegazione della questione. Piuttosto è una parte di una certa caratterizzazione implicita e largamente adottata del significato dei predicati mentali, che è *solo presumibilmente* fondata sulla nostra comprensione quotidiana della psicologia. È una caratterizzazione motivata da una peculiare immagine della mente (e non dalla nostra pratica quotidiana in se stessa) che sostiene le intuizioni che abbondano sulla natura degli stati mentali, la loro efficacia causale, e altre questioni correlate. È un'immagine che si auto-fonda, nel tentativo di fornire la sua stessa giustificazione; le intuizioni che dovrebbero provarla e legittimarla sono pensate come non diverse da quelle derivate dalla *folk theory* che definisce i contorni della nostra concezione quotidiana della mente (vedi Braddon-Mitchell & Jackson, 2007, p. 63; Jackson, 1998, pp. 31-37).

Wittgenstein tentò di diagnosticare e screditare esattamente questi fraintendimenti e i tentativi di legittimarli, mostrando lungo la strada gli spinosi – o, per meglio dire, ingestibili – problemi filosofici che essi generano. La vera idea, per resistere all'accettazione di tutto ciò, non è che abbandonare la caratterizzazione implicita comporterebbe un totale ripensamento delle nostre assunzioni principali riguardo la mente nella filosofia analitica della mente/scienza cognitiva (anche se poi sarebbe così), quanto piuttosto che la maggioranza dei pensatori non si rende nemmeno conto di operare in quest'ottica. Questo è qualcosa che essi fanno fatica ad accettare.

Per tale motivo negli scritti maggiori di Wittgenstein l'obiettivo è *sempre* focalizzato, in primo luogo, sulle nostre inclinazioni e motivazioni per voler postulare una certa immagine dei processi mentali.

Sembra, a prima vista, che ciò che dà da pensare la sua peculiare caratteristica sia che si tratta di una successione di stati mentali, e sembra che ciò che è ambiguo e difficile da capire riguardo il pensiero sia il processo che avviene nel mezzo della mente, processo possibile solo in questo mezzo (1958, p. 5).

Inoltre, suggerire che nel rifiutare questa immagine Wittgenstein si faceva comportamentista (comunque, un'opinione popolare) è al massimo una forma di “colpa per associazione”. Questa caricatura conosce un'ampia diffusione perché Wittgenstein ha insistito sul fatto che il nostro parlare di ciò che è interiore è più sottile e complesso di quanto riconosca la maggior parte dei filosofi di orientamento cartesiano. Così egli osservò, come noto, che “i processi interni necessitano di criteri esterni” (1958, p. 50). È in riferimento a questo tipo di osservazioni che la filosofia della mente wittgensteiniana viene spesso classificata come favorevole a qualche forma di comportamentismo (anche se, come ammette la maggioranza dei commentatori, è complicato dire esattamente quale tipo di comportamentismo verrebbe apparentemente difeso).

Questa attribuzione errata e la relativa campagna allarmistica sono promosse trattando Wittgenstein come qualcuno che interpreta i criteri esterni come un tipo di “evidenza comportamentale” senza vita. Spiegato in tal modo, il comportamento esteriore viene immaginato in termini di segni puramente arbitrari che sono al massimo correlati in modo contingente ad un regno mentale nascosto, laddove il richiamo di Wittgenstein ai criteri intende ricordarci che i collegamenti tra l'interiore e l'esteriore sono più saldi e intimi di così, ma non in senso riduttivo (vedi Rudd, 2003, cap. 6). Ora, la tendenza a fraintendere le intenzioni di Wittgenstein è forte soprattutto

perché “Il comportamentismo e il cognitivismo hanno entrambi operato in quella che è rimasta fondamentale una cornice cartesiana per riflettere sulle persone” (Leudar & Costall, 2004, p. 602).

Secondo Wittgenstein il tipo di comportamento che serve da criterio per l'ambito psicologico non è del genere meccanico e senza pensiero; esso è *già sempre* e ovunque animato, espressivo e mentale. Il suo approccio al mentalismo era, quindi, molto più radicale di come Fodor e i suoi seguaci l'hanno reso; i suoi ragguagli erano concepiti per provocare un ripensamento dei modelli filosofici privilegiati della relazione interiore-esteriore – un ripensamento che pone direttamente in discussione la base su cui dualisti, comportamentisti e cognitivisti conducono le loro schermaglie domestiche (Laugier, 2007). La semplice verità è che nel chiederci di ripensare le proposte filosofiche standard riguardo alla natura degli stati mentali interiori, Wittgenstein e i suoi seguaci non intendevano con ciò promuovere nessun tipo di comportamentismo.

Interpreti e lettori del lavoro di Wittgenstein dovrebbero essere prudenti a classificarlo come comportamentista dato che in diverse occasioni egli ha espressamente e enfaticamente rinnegato ogni intenzione di questo genere. Di seguito si trovano due importanti citazioni dalle *Ricerche* (per altre e per una più accurata discussione della loro importanza, vedi Hutto, 1995).

“Allora sei un cripto-comportamentista. In fondo non dici che all'infuori del comportamento umano tutto è finzione?” - Se parlo di una finzione, allora si tratta di una finzione grammaticale (1953, §307).

Come si arriva al problema filosofico dei processi e stati mentali del comportamentismo? - Il primo passo vien fatto del tutto inavvertitamente. Parliamo di processi e di stati, e lasciamo indecisa la loro natura. [...] Dunque dobbiamo negare un processo non ancora compreso, che ha luogo in un mezzo non ancora esplorato. E così sembra che abbiamo negato i processi mentali. E, naturalmente, non li vogliamo negare (1953, §308).

Alla luce di queste prove potrebbe sembrare incredibile che Wittgenstein e coloro i quali hanno seguito la sua traccia vengano così prontamente guardati come membri ufficiali della diatriba tra comportamentisti e neo-comportamentisti. Tuttora, tale messaggio è abbondantemente ripetuto; compare come un vangelo nei libri di testo della filosofia analitica della mente. Il risultato è che Wittgenstein viene erroneamente rappresentato come una pedina chiave nella storia canonica dello sviluppo della recente filosofia della mente; è indicato come colui il quale ha portato avanti un tipo di comportamentismo che i pensatori rettamente indirizzati sanno ora che è meglio evitare.

Questa sorta di atteggiamento è stato esemplificato da una recente discussione su Wittgenstein destinata al grande pubblico (presentata da Ken Taylor e John Perry nella loro trasmissione settimanale di un'ora trasmessa da San Francisco). Durante lo spettacolo, Perry ha spiritosamente classificato le influenze di Wittgenstein dividendole in buone, non troppo buone e cattive.⁴ Sarebbero le osservazioni e gli incoraggiamenti di Wittgenstein ad adottare un approccio anti-teoretico alla filosofia ad appartenere direttamente alla categoria di quelle cattive, mentre la sua filosofia della mente, in modo più misurato, cadrebbe nella categoria delle non troppo buone. A parere di Perry, si tratta di un "misto di intuizione e imperfezione. [Wittgenstein] aveva questa idea che non avrebbe chiamato comportamentista ma che è diventata una sorta di comportamentismo nel suo sviluppo e, credo, è stata poi soppiantata da lavori migliori di Lewis, Fodor e Putnam, i quali hanno preso alcune delle sue idee e le hanno sviluppate in modo più interessante" (Perry & Taylor, 2007).

Se ne deduce che i contributi di Wittgenstein sono stati correttamente assorbiti e ora superati. Il verdetto è: hanno un certo valore, ma sono passati di moda. In realtà, si pensa, la filosofia della mente odierna è arrivata ad un punto in cui ha imparato tutto ciò che aveva bisogno di imparare da Wittgenstein. Questa versione ufficiale è così radicata nella immaginazione dei filosofi analitici di professione da non essere messa in discussione nelle divulgazioni tradizionali, anche in quelle pensate come introduzione per un vasto pubblico o per la prossima generazione di filosofi.

Tale atteggiamento si manifesta in modo evidente, come una sorta di impazienza, nelle osservazioni di Crane sui miei recenti tentativi di mettere certe intuizioni wittgensteiniane in relazione con la nostra comprensione del carattere degli impegni interpersonali di base.

Per quanto riguarda la molto discussa *privacy* degli stati mentali, penso che dovrebbe essere ora chiaro cosa dire, dopo decine d'anni di ricordi wittgensteiniani. Se dire che uno stato mentale è privato significa che nessuno può mai sapere quali sono gli stati mentali di un altro, allora è chiaro che gli stati mentali non sono privati. Ma se la tesi che gli stati mentali sono privati è semplicemente la tesi che, necessariamente, gli stati mentali di ogni persona sono suoi e di nessun altro, allora è una verità indiscutibile che gli stati mentali sono privati. Hutto scrive come se vi fosse un'inevitabile trappola contenuta nella filosofia della mente ortodossa, la trappola di essere impegnata verso gli oggetti

4 Nell'originale, "the good, the not-so-good and the ugly", gioco di parole che richiama il titolo del celeberrimo film di Sergio Leone "The Good, the Bad and the Ugly", il cui titolo fu tradotto in italiano con "Il buono, il brutto e il cattivo" (n.d.t.).

privati e gli stati mentali non conoscibili. Ma una volta che il senso rilevante di “privato” è chiarito, e una volta che siamo in possesso di una buona epistemologia della mente, allora diviene palese che non c’è alcuna trappola del genere (Crane, 2006, pp. 111-112).

Altri sono meno liquidatori. Essi riconoscono l’importanza corrente della filosofia di Wittgenstein ma la restringono, in qualche modo malvolentieri, a “certi argomenti soltanto”. Per esempio, Papineau approva gli aspetti terapeutici del metodo di Wittgenstein che ci aiutano ad affrontare il problema della coscienza, ma trova poi poco altro da raccomandare:

Wittgenstein pensò che tutta la filosofia dovesse essere terapia. Nella sua prospettiva, i problemi filosofici si generano perché permettiamo a caratteristiche superficiali di generare confusione nel nostro pensiero. La cura appropriata, pensò Wittgenstein, è sviluppare una sensibilità più acuta per la struttura più profonda della nostra cornice concettuale. Questa terapia filosofica ci libererebbe così dagli impacci del nostro pensiero.

Io rifiuto questa concezione della filosofia quasi per intero. Ritengo che, al contrario, quasi tutti i problemi filosofici importanti siano generati da reali tensioni nelle nostre teorie generali del mondo; e che la loro soluzione perciò richieda progressi teoretici sostanziali, piuttosto che un mero riordinamento concettuale. Comunque, per quanto concerne la questione particolare della coscienza, penso che Wittgenstein avesse ragione (Papineau, 2002, pp. 3-4).

Benché io non sposi quanto Papineau sostiene nel secondo paragrafo citato, sono d’accordo con lui che il cosiddetto problema della coscienza sia uno di quelli che richiedono un trattamento diagnostico. Non sarà risolto col fornire una tanto anticipata spiegazione diretta (Hutto, 2006c). Ma più di questo, credo che anche su altre questioni (tra cui le nozioni correnti di intenzionalità, informazione, percezione, rappresentazione, e così via) le caratterizzazioni usuali dei fenomeni in questione siano infettate da profonde confusioni filosofiche, al punto da poter essere affrontate solo con una riformulazione fondamentale delle nostre assunzioni strutturali di base (Hutto, 2003/2006). Guarirci da queste inclinazioni è – ritengo – un obiettivo distintivo e importante della filosofia – obiettivo che viene in urto chiaramente con altre discipline e la loro concezione autonoma, dato che le assunzioni in questione riguardano fundamentalmente come i ricercatori di altri ambiti costruiscono e comprendono i loro *explananda*.

Detto questo, identificare e rimuovere dei cancri filosofici non è l’unico lavoro utile in cui può impegnarsi la filosofia. Così, mentre “tutta la filosofia dovrebbe essere terapia”, non c’è bisogno che sia *solo* terapia. Credo che il più grande contributo di Wittgenstein – che rimane sempre attua-

le – sia stato il riconoscere tutto questo e l’aver proposto l’unico metodo appropriato per lo sviluppo di una comprensione positiva e obiettiva della filosofia della psicologia.

3. *Competenze della teoria della mente, “rappresentazione degli stati mentali” e “lettura della mente”*⁵

Ci sono molti esempi che potrebbero essere usati per illustrare l’importanza della diagnosi di grande intuito proposta da Wittgenstein riguardo ai problemi filosofici (e a quelli che emergono nella filosofia della psicologia in particolare).

Ho scelto di concentrarmi sul modo in cui la nostra comprensione psicologica quotidiana (o *folk*) è stata equiparata al possesso delle competenze della cosiddetta “Teoria della mente” (TdM). Credo che questa mia scelta sia adeguata; sarebbe difficile individuare un caso più chiaro in cui filosofi e scienziati hanno imposto ad un fenomeno un modo di percepirlo ambiguo e teoreticamente influenzato e, così facendo, hanno impedito la nostra comprensione di qualcosa che è straordinariamente familiare; qualcosa di aperto alla nostra vista, davanti ai nostri stessi occhi.

Senza dubbio, una parte distintiva della nostra comprensione quotidiana, da adulti, dell’altro, implica interpretare azioni compiute per delle ragioni. Questa pratica, che è stata oggetto di intenso scrutinio, porta frequentemente il marchio in qualche modo sfortunato di *folk psychology* (FP) nella letteratura filosofica. Per evitare confusioni, seguirò l’esempio e adotterò questo epiteto. Le spiegazioni di FP si sviluppano facendo appello a un gruppo comune di termini mentali familiari, che vengono impiegati in modo sistematico. Coerentemente, il vocabolario mentalistico è generalmente visto come un tipo di dominio ben regimentato e chiaramente demarcato che può essere identificato con il suo specifico insieme di regole. Al suo cuore troviamo la psicologia degli atteggiamenti intenzionali, che è – in modo cruciale – un tipo di psicologia di credenza/desiderio.

Mentre c’è un dibattito molto vivo sui tipi di competenze che informano la pratica di FP, ci si trova generalmente d’accordo sul fatto che – con la dovuta attenzione – tali competenze possano essere accuratamente carat-

5 Con queste due locuzioni traduco rispettivamente i termini originali *mentalizing* e *mindreading*. Si è deciso di optare per queste versioni italiane al fine di perseguire una maggiore chiarezza, nonostante in alcuni passaggi esse rendano il testo meno fluido (n.d.t.).

terizzate, in modo non problematico, come competenze di TdM.⁶ Questa etichetta *sembra* appropriata perché viene largamente riconosciuto che i predicati mentalistici in questione sono usati in modi sistematici per l'interpretazione delle azioni, presupponendo o inferendo delle cause mentali interne che tengano conto della predizione e della spiegazione dell'azione. Quindi, se si presta attenzione a non mettere insieme l'*explanandum* e il suo possibile *explanans*, il designare le *competenze* di FP come *competenze* di TdM viene considerato abbastanza neutrale. Se si fa così, non è necessario fornire nessuna delle varie proposte circa che cosa potrebbe spiegare come tali attribuzioni e spiegazioni quotidiane portino a vantaggi ingiustificati.

Non tutti sono d'accordo. Inoltre, ultimamente, alcuni hanno fatto pressioni per una riforma su questo fronte, sperando di eliminare la pratica di etichettare le competenze di FP con il marchio di TdM. Per esempio, Goldman (2006, p. 10) ha osservato che “è piuttosto insoddisfacente perché ‘teoria-teoria’ designa un particolare approccio alla materia, non la materia stessa. Un’etichetta neutrale è preferibile. Fortunatamente, le etichette neutrali ‘rappresentazione degli stati mentali’ e ‘lettura della mente’ sono entrambe divenute abbastanza popolari.” Eppure, significativamente, *queste* etichette sono esse stesse tutt'altro che neutrali o innocenti; se ho ragione anch'esse si radicano in assunzioni filosofiche fuorvianti sulla natura e la funzione di FP (vedi Hutto, 2004; Hutto & Ratcliffe, 2007).

Le etichette *in sé* non sono importanti; è il modo di percepire la nostra pratica quotidiana di FP (che le fa sembrare appropriate) a risultare la vera fonte del problema, perché è un modo filosoficamente fuorviante di percepire tale pratica, un modo che la maggioranza dei ricercatori utilizza senza nemmeno accorgersi di farlo. Se ho ragione, un discorso libero e semplice su TdM (o competenze di “rappresentazione degli stati mentali” e “lettura della mente”) è, quindi, un esempio lampante *precisamente* del tipo di confusione che Wittgenstein attribuisce a chi si trova nella morsa delle immagini filosofiche. Perciò, avere un'idea chiara del perché questo avviene risulta essere una prospettiva per apprendere una lezione generale importante riguardo il metodo wittgensteiniano e il suo valore.

6 Fare attenzione alla comprensione di ciò che i vari termini denotano è importante se si intendono evitare confusioni. Currie (2004, pp. 191-192) è sicuramente corretto: “in quest'area c'è una tendenza a sovrapporre il fenomeno e la sua spiegazione. Così, ‘teoria della mente’ è a volte usato, come dovrebbe essere, per nominare un postulato: una teoria posseduta da coloro i quali hanno la capacità di prendere in considerazione i pensieri degli altri, il possesso della quale risulta esplicativo di tale capacità. A volte, in modo confuso, è utilizzato per riferirsi alla capacità stessa.”

Ciò che rende così interessante questo caso è che le competenze di TdM sono di alto profilo; l'interesse su di esse (e su come spiegarle) è diffuso. Esiste un'industria ben fondata di TdM nella psicologia e nelle discipline correlate, imperniata sulla conduzione e la revisione di esperimenti che concernono la falsa credenza su svariate popolazioni (sono coinvolti esseri umani di ogni età e condizione e altri animali). Il test sulla falsa credenza (*ovvero* il test TdM), concepito per la prima volta da Wimmer e Perner (1983), oggi si ritrova in molte varianti, sottilmente differenti. La sua importanza deriva dal fatto che esso fornisce agli psicologi un paradigma sperimentale ben costruito e versatile – che può essere applicato di continuo, con sottili modifiche, su innumerevoli popolazioni differenti, in innumerevoli condizioni. Come tale, esso produce un'abbondanza di dati che sono generalmente ritenuti, nella comunità psicologica, forieri di una robusta indicazione della presenza (o meno) di una competenza cognitiva, segnando un momento importante nel piano regolatore dello sviluppo della comprensione interpersonale dei bambini. Svolgendo comparazioni pertinenti, tra lo sviluppo normale dei bambini e altri gruppi controllati, si ritiene anche tipicamente che tale lavoro offra una spiegazione più precisa ed accurata di ciò che sta dietro vari disordini patologici, come l'autismo e la schizofrenia – almeno potenzialmente. Nessuno potrebbe dubitare seriamente che “la struttura di TdM è stata associata con il corpo di ricerca empirica probabilmente di più rapido sviluppo in psicologia durante gli ultimi 25 anni” (Leudar, Costall & Francis, 2004, p. 572).

Un conseguenza degna di nota di tutta questa attività sperimentale è che essa alimenta il “mostro filosofico”; infatti legittima e fornisce ulteriore supporto all'immagine accattivante che fa sembrare il lavoro sperimentale così importante, in primo luogo. Il rapporto che intercorre tra questa caratterizzazione concettuale della nostra FP quotidiana in termini di TdM e l'enfasi sulla raccolta (e l'interpretazione derivante che l'accompagna) di tipi specifici di dati si supportano mutuamente, in modo incestuoso. Anche altri hanno visto tutto ciò, riconoscendo l'applicabilità delle famose osservazioni di Wittgenstein sulla situazione confusa della psicologia in relazione a questo particolare dominio di ricerca.

La “teoria di una teoria della mente” è causa della discussione corrente, e le osservazioni di Wittgenstein trovano un'applicazione abbastanza letterale qui, poiché quest'ambito è qualcosa di più di una miscela di concezioni filosofiche errate ed esperimenti inappropriati (Sharrock & Coulter, 2004, p. 580).

Ciò che è stato perlopiù misconosciuto e sottovalutato è che l'industria di TdM è stata incoraggiata e ha ricevuto uno statuto speciale dall'erronea

interpretazione filosofica della nostra pratica quotidiana. Descrivere FP come “competenze di TdM” (o termini affini) comporta l’implicita adozione di un’immagine filosofica di questa pratica familiare. Ciò presuppone che possiamo dare per scontato, senza problemi, che la sua funzione primaria sia di fornire predizioni e spiegazioni in terza persona; che queste siano una specie di spiegazioni causali e, come tali, siano basate sul presupporre cause mentali interne; che i suoi luoghi comuni costituiscano un sistema concettuale di inferenza ben definito e governato da regole, e così via. Molti ricercatori non riescono a cogliere questi aspetti⁷: sia il fatto che queste sono assunzioni discutibili, sia, specialmente, la possibilità di un’altra descrizione di questa pratica. Anche quando c’è cautela riguardo l’uso di etichette standard, l’inclinazione a descrivere il fenomeno come spiegabile in modi eccessivamente intellettuali e idealizzati è in larga misura irresistibile.

Chris Moore (2006) ne fornisce un esempio perfetto. Nella prefazione al suo libro sullo sviluppo della psicologia del senso comune, egli si tormenta per trovare che cosa chiamare “comprensione sociale”. Moore evita apertamente l’etichetta TdM a causa di alcune sue connotazioni e decide per psicologia del senso comune. Eppure, in seguito, continua a caratterizzare quest’ultima precisamente con gli stessi tipi di sembianze che hanno fatto apparire la pratica come simile ad una teoria in primo luogo (ossia è concettuale, sistematica, presuppone cause mentalistiche, e funziona primariamente per fornire previsioni). Egli scrive:

La psicologia del senso comune è il sistema concettuale che noi utilizziamo per interpretare le interazioni e relazioni sociali che osserviamo e alle quali partecipiamo. Proprio come noi generalmente interpretiamo il mondo non sociale in termini di cause ed effetti meccanici, noi generalmente interpretiamo il mondo sociale in termini di cause ed effetti psicologici. Le cause sono emozioni, intenzioni, significati ed altre categorie psicologiche. La psicologia del senso comune è anche uno strumento che utilizziamo per negoziare le nostre interazioni e regolare le nostre relazioni facendo delle previsioni (p. 3).

Ci si potrebbe chiedere perché questa caratterizzazione dovrebbe essere problematica. Ma qui è importante notare che i molti studi empirici che vengono condotti con successo usando la metodologia delle false credenze, semplicemente assumono che la nostra comprensione quotidiana della

7 Con questa locuzione si traduce l’originale “Many researchers are aspect-blind to the fact that...”, dove l’espressione *aspect-blind* è di chiara matrice wittgensteiniana (n.d.t.).

mentalità *deve*, in un qualche senso, comportare un'attività di "rappresentazione degli stati mentali" in terza persona; tali studi non verificano questa pretesa. Peggio ancora, a coloro i quali non sono avvezzi alle sfumature del dibattito filosofico su questo argomento, può sembrare che l'assimilazione della comprensione di FP alle capacità di "lettura della mente" sia stata (in qualche modo) sostenuta dai dati duri e sia oggi al di là di ogni ragionevole dubbio. Alla luce di questo sembra difficile, se non impossibile, negare che le capacità di "lettura della mente", in qualità di spettatore, siano degne della nostra massima attenzione. Può sembrare che la loro importanza centrale nello sviluppo umano sia stata "scoperta" e "stabilita" dagli sperimentatori. Senza dubbio è vero che gli psicologi hanno scoperto qualcosa di interessante attraverso i test di falsa credenza; ma questo fatto da solo non garantisce la conclusione che tali studi dimostrino che le competenze di FP siano equivalenti a quelle di TdM (o "rappresentazione degli stati mentali" e "lettura della mente") *in se*; ciò presupporrebbe il fatto di stare già lavorando con la descrizione corretta dei fenomeni sotto esame, senza discussione.

A meno di non avvicinarsi a tale questione con occhio critico, è difficile evitare di cedere alla visione preponderante che gli esperimenti di falsa credenza abbiano mostrato, attraverso un lavoro scientifico estensivo, che le abilità di "rappresentazione degli stati mentali" in terza persona, acquisite pienamente attorno i quattro o cinque anni di età, sono la base per la forma matura di giudizio sociale di un umano adulto. Difficile forse, ma non impossibile. Perciò questo presunto "fatto" non è passato del tutto sotto silenzio – diversi psicologi e filosofi hanno notato l'artificialità di questi esperimenti e hanno portato l'attenzione sui contesti limitati e artificiosi in cui vengono condotti. Un buon numero di voci indipendenti ora approvano il verdetto che, mentre i test di falsa credenza sono modi convenienti di raccogliere dati effettivi, i dati così collezionati poi ci dicono davvero poco riguardo la natura o le basi degli impegni sociali normali degli esseri umani; ovvero, quegli impegni che troviamo "nella natura selvaggia" e "nelle strade" (Gallagher, 2001; Leudar e al., 2004; Ratcliffe, 2007).

Lontano dall'aprire una finestra neutrale su un importante momento nello sviluppo socio-cognitivo che si dispiega naturalmente negli umani, il progetto degli esperimenti di falsa credenza *forza* i bambini a rispondere in *settings* piuttosto regolati e limitati alla terza persona. Di conseguenza, l'interpretazione di questi risultati che ha ottenuto maggior fama è convincente solo se si è già investito su certe assunzioni filosofiche rassicuranti sulla natura dei nostri modi basilari di connessione con gli altri. In modo interessante, tali assunzioni sono proprio le stesse incoraggiate dal tipo

di mentalismo che è associato al funzionalismo del senso comune e alla “teoria-teoria” che domina la filosofia della mente analitica preponderante e la scienza cognitiva; posizioni *filosofiche* che sono diventate la parola del giorno. È precisamente a causa di tutto ciò che molti ricercatori mancano di riconoscere che gli esperimenti di falsa credenza ci dicono solo qualcosa che è di valore limitato, rispetto a qualcosa di *estremamente importante* riguardo alcuni aspetti universali della psicologia sociale umana.

Bisogna tenere a mente che “gli esperimenti non solamente ‘verificano’ la teoria, ma riproducono essi stessi le assunzioni non viste della teoria” (Leudar e al., 2004, pp. 572, 574; vedi inoltre Ratcliff, 2007, p. 52; Reddy & Morris, 2004, p. 655). Tuttavia, se il dato viene semplicemente lasciato ininterrotto (o “sterile”, come avrebbe detto Wittgenstein), questi “Risultati empirici non devono essere discussi al fine di sfidare la cornice teoretica attraverso cui questi risultati sono abitualmente interpretati” (Ratcliffe, 2007, p. 55).

Il guaio è che le interpretazioni di *routine* incorporano assunzioni filosofiche che sono difficili da esporre per ciò che sono; esse costituiscono un tipo di imposizione che copre la nostra comprensione della pratica quotidiana (vedi Ratcliffe, 2007, p. 57). Questo è sicuramente un caso in cui “Quando [...] abbiamo un’immagine del nostro modo di esprimerci ordinario [...] siamo tentati di dire che il nostro modo di esprimerci non descrive i fatti così come stanno in realtà” (Wittgenstein, 1953, §402). Tuttavia, come mostra anche questa breve discussione, non è una questione semplice offrire una descrizione adeguata di tali importanti argomenti, precisamente perché le assunzioni e le immagini filosofiche vi entrano e si intrecciano nel nostro pensiero riguardo i fenomeni quotidiani in modi sottili, pervasivi e spesso inavvertiti.

4. *Terapia o descrizione perspicua?*

Se ho ragione a pensare che la nostra pratica quotidiana di interpretazione delle azioni in termini di FP è sistematicamente fraintesa quando viene caratterizzata come applicazione di “competenze di TdM”, cosa dovremmo fare allora al riguardo? Ci sono risposte più o meno radicali che potrebbero essere formulate.

Una linea di condotta sarebbe il tentativo di difendere l’immagine dominante; riconoscere apertamente che si tratta di un tipo di teoria *filosofica*, in contrapposizione a qualcosa che è auto-evidente. La si potrebbe poi trattare direttamente come un tipo di ipotesi esplicativa su ciò che *potrebbe*

sottostare alle nostre interazioni quotidiane. Mentre c'è un'ovvia integrità nell'assumere questa posizione, qui si trovano però dei “mostri” (Hutto, 2007b). Poiché “teorie filosofiche” di questo genere hanno uno strano statuto; non possono essere difese tramite riferimenti *diretti* all'evidenza psicologica (come indicato sopra) e i tentativi di difenderle su fondamenti puramente concettuali (per esempio con un richiamo a intuizioni comunemente ritenute vere) non sono un'attività così legittima come molti la ritengono (vedi Hutto, 2003/2006, cap. 6). Non ripeterò qui tutti i dettagli per dubitare del valore di questa strategia, non solo perché lo faccio in modo esteso in altra sede, ma anche perché voglio concentrarmi primariamente su altre due possibili mosse che si potrebbero fare in questo frangente (vedi Hutto, 2008; Hutto & Ratcliffe, 2007).

Un'altra risposta sarebbe quella di offrire una valutazione completamente deflazionistica: non c'è un briciolo di valore nelle descrizioni delle nostre capacità psicologiche quotidiane quando sono spiegate come competenze di TdM. In linea con questo, si potrebbe insistere che la visione ricevuta di FP, la caratterizzazione preferita di ciò che fa la gente comune, “non è falsa parlando in senso stretto. È, piuttosto, un'astrazione dalla vita sociale che risulta fuorviante sotto vari aspetti e non ha realtà psicologica. Al massimo, è un modo conveniente di parlare in certi ambiti della filosofia” (Ratcliffe, 2007, p. 23). Stando così le cose, non è realmente una teoria soddisfacente con conseguenze empiriche che possano essere verificate; si tratta piuttosto di una descrizione errata derivante da una particolare confusione sul carattere delle nostre pratiche. I creatori di fantasie filosofiche hanno modellato un'immagine di ciò che facciamo e sono cresciuti rimanendovi affezionati. Essi non lo riconoscono perché l'immagine stessa rende difficile prestare attenzione in modo appropriato alle vere caratteristiche delle nostre pratiche quotidiane, poiché se fosse facilmente possibile, essi realizzerebbero subito che le pratiche in questione operano in modi abbastanza differenti rispetto a quanto supposto dal loro modello.

Per esempio viene dato per scontato, da coloro i quali parlano di “competenze di TdM” e delle loro equivalenti, che la nostra posizione naturale rispetto agli altri è quella degli spettatori in terza persona e che abbiamo bisogno di una teoria della mente (o qualcosa che faccia lo stesso lavoro) al fine di spiegare come prevediamo e spieghiamo il comportamento degli altri nelle nostre relazioni di ogni giorno. Ma dopo un attento esame si trova ogni ragione per supporre che non siamo alienati dagli altri, nelle nostre interazioni quotidiane con essi, nel modo in cui questa prospettiva suppone. Il fatto è che la capacità di operare in situazioni sociali è basata su una comprensione di un certo tipo di strutture condivise, che implica una

familiarità con i ruoli sociali e le norme locali e che è spesso alimentata da uno scambio aperto di narrazioni personali (vedi Hutto, 2004, 2008).

Se questa analisi è corretta, dovrebbe incoraggiare “una critica delle descrizioni comuni [filosofiche] di FP” (Ratcliffe, 2007, p. 2). Come risultato, se FP è spiegata in termini di TdM, si potrebbe pensare che non sia “*af-fatto* parte della comprensione interpersonale quotidiana quanto piuttosto un’astrazione fuorviante e teoreticamente motivata che vi è stata imposta sopra” (Ratcliffe, 2007, p. 57, corsivo aggiunto; vedi anche Sharrock & Coulter, 2004, p. 591). Così compresa, potremmo supporre che la stessa idea in cui ci impegniamo con FP non sia nulla più che un’imposizione filosofica dall’esterno; la cosa migliore che possiamo fare è liberarcene completamente. Nel promuovere questa prospettiva, Ratcliffe (2007), per esempio, ci dice che la sua “conclusione arriva ad una forma di eliminativismo riguardo FP” (p. 224).

Letto in chiave completamente terapeutica, si potrebbe supporre che, per ragioni programmatiche, i bravi wittgensteiniani dovrebbero appoggiare questo tipo di relativismo proposto da Ratcliffe, senza altre difficoltà. I miti sono demoliti; non sono dimostrati essere falsi attraverso richiami all’evidenza. Ciò risulta però troppo affrettato. Concediamo pure che si sia d’accordo sul fatto che si possa mostrare, con successo, come il modo di vedere i vari generi di comprensione quotidiani dell’azione intenzionale ispirato a TdM sia, infatti, un’imposizione filosofica e non la rivelazione di qualche realtà psicologica, sottostante e genuina. Realizzato tutto ciò, non è per nulla soddisfacente fermarsi qui.

Alcuni seguaci filosofici di Wittgenstein – coloro i quali prendono a cuore le sue puntualizzazioni sul curare le malattie della filosofia – credono che questo sia tutto ciò che rientra nelle nostre capacità. La filosofia deve purificarci dalle nostre tendenze fuorvianti e sapere dove tracciare la linea, ovvero sapere dove fermarsi (Hutchinson & Read, 2006; Read, 2004, 2006). È saggio sapere quando le nostre vanghe si piegano, sapere quando abbiamo toccato la base. È ancora più saggio sapere come reagire a quel punto. Perché è molto seducente l’idea di fornire una nuova spiegazione teoretica al fine di sostituire quella fallimentare. Prendendo Wittgenstein alla lettera, questo sarebbe un errore altrettanto grande.

Ma si può fare qualcosa di più che resistere a ciò che Sharrock e Coulter (2004, p. 582) hanno elegantemente identificato con “la volontà di teorizzare”. In altro luogo ho argomentato contro le letture eccessivamente terapeutiche ed il programma filosofico che esse raccomandano (Hutto, 2003/2006, 2007b). Infatti, non solo fermarsi a questo punto è insoddisfacente (e non meramente nell’accezione che Wittgenstein usa per predire

la frustrazione del “filosofo teoreticamente orientato”), ma significherebbe anche mancare la questione importante: la terapia è solo il *preludio* per acquisire una comprensione più appropriata. Perseguire quest’ultima richiede una grande attenzione alle nostre pratiche, per come sono *in loro stesse*. Benché Wittgenstein chiami il suo metodo “descrittivo”, non è direttamente o semplicemente tale. Infatti, non è nemmeno una forma normale di antropologia domestica, perché ci richiede di realizzare in primo luogo che lo stato del nostro oggetto di ricerca non è quello di un insieme di fenomeni universali indipendenti da noi, quanto piuttosto quello di *pattern* di attività che sono intimamente legati con le nostre forme di vita e pratiche specifiche. Ciò a cui siamo sempre interessati *sono per noi possibilità*, non cose in sé. Come dice Wittgenstein (1953, §436):

A questo punto è facile cacciarsi in quel vicolo cieco del filosofare, in cui si crede che la difficoltà del compito consista nel dover descrivere fenomeni difficili da afferrare [...]. Dove il linguaggio ordinario ci appare troppo rozzo, e ci sembra che non abbiamo da fare coi fenomeni di cui parliamo quotidianamente, ma con fenomeni che “facilmente dileguano, e che, nel loro apparire e sparire, producono quegli altri, come effetto medio”. (Agostino: *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum*).

Diveniamo incapaci di vedere questi fenomeni chiaramente, come risultato del modo peculiare in cui noi tentiamo di soddisfare le nostre urgenze esplicative; non è soltanto perché siamo tentati di postulare qualcosa di “nascosto”, qualcosa che vada oltre i fenomeni quotidiani in questione. Quando vengono reiterate, le distinzioni negative tra *explananda* e *explanantia* risultano spesso offuscate, e il primo termine assume frequentemente le proprietà e le caratteristiche del secondo. Così, non è accidentale che la tendenza a pensare ai modi quotidiani di interpretare l’azione intenzionale in termini di competenze di TdM o “rappresentazione degli stati mentali” è così chiaramente completata dalle caratteristiche delle proposte dominanti su come spiegare tali competenze. Il punto, di nuovo, è che una volta che tali descrizioni diventano linguaggio comune, diviene estremamente difficile distinguere l’*explanandum* (la pratica quotidiana di FP) da una sua controversa caratterizzazione filosofica. È da notare anche quanto rapidamente la giusta comprensione di tale caratterizzazione cessa di essere problematica, una volta che il dibattito sulle varie offerte teoretiche mature (ad esempio “teoria-teoria”, “teoria della simulazione”, e così via) è in corso, poiché a quel punto l’ultimo dibattito inizia ad occupare la nostra attenzione esclusiva, quasi completamente.

Nel riconoscere tutto questo, ciò che viene richiesto non è un qualche tipo di spiegazione più profonda delle nostre pratiche quotidiane, ma una descrizione più appropriata ed illuminante di esse. Perciò, è proprio perché Wittgenstein riconosce quanto semplicemente veniamo sopraffatti dalla “urgenza di teorizzare” che egli (1953, §66) ci dice: “Non pensare, ma osserva!”. I suoi semplici e auto-controllati giochi linguistici sono introdotti allo scopo di farci concentrare sulle caratteristiche interessanti delle nostre pratiche, mettendole in netto contrasto con altre *possibili*. Egli lo fa considerando altri modi di agire e rispondere che ci *sarebbero potuti sembrare* naturali ma che non sono, in realtà, i nostri modi di fare le cose. Questa è la funzione primaria del suo tipico stratagemma di evocare così tanti gruppi di “altra gente”, coloro i quali fanno le cose in modi che potremmo trovare peculiari o addirittura devianti.

Che questo possa essere concepito come un tipo di fenomenologia è preannunciato, come noto, nella prima pagina delle *Osservazioni Filosofiche*.

La fisica differisce dalla fenomenologia in ciò che riguarda lo stabilire delle leggi. La fenomenologia stabilisce solo delle possibilità. Così, la fenomenologia sarebbe la grammatica della descrizione di quei fatti su cui la fisica costruisce le sue teorie (Wittgenstein, 1975, §51).

Tale concezione della natura delle ricerche grammaticali è sopravvissuta e ha formato il cuore pulsante dell’approccio maturo di Wittgenstein (1953, §90) alla filosofia:

È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle “*possibilità*” dei fenomeni. Richiamiamo alla mente, cioè, il *tipo di enunciati* che facciamo intorno ai fenomeni.

Questo rispecchia direttamente la sua ingiunzione metodologica più celebre: “a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto” (Wittgenstein, 1953, §109). Ma, come appena notato, le ricerche di Wittgenstein sono descrittive in un senso molto particolare della parola (vedi Hutto, 2003/2006, cap. 6).

Il punto è che piuttosto che indirizzare critiche a specifiche proposte filosofiche con l’intento di rimpiazzarle con teorie superiori sul piano esplicativo, Wittgenstein ha preso di mira la stessa inclinazione alla spiegazione che ci conduce ad offrire proposte ipotetiche prima di aver

caratterizzato e compreso correttamente determinati domini di interesse. La sua intenzione è sempre stata quella di evitare certe confusioni naturali di cui cadiamo preda quando riflettiamo sul nostro fare quotidiano. Per comprendere appieno il suo atteggiamento non esplicativo, è utile seguire la sua importante e profonda discussione su ciò che potremmo chiamare il “carattere immanente del seguire regole”. Per esempio, egli ci dice che:

Io posso addestrare qualcuno ad un'attività uniforme [...]. Ora mi chiedo, cos'è che io voglio che lui faccia, dopo? La risposta è: che continui sempre come gli ho mostrato. E cosa intendo veramente con: che continui sempre in quel modo? La risposta migliore che posso darvi è un esempio come quello che ho appena fornito. Userei questo esempio per mostrargli, e anche mostrare a me stesso, cosa intendo con uniforme (Wittgenstein, 1983, VI; § 17).

Qui, come in altri innumerevoli luoghi, Wittgenstein enfatizza il modo in cui i nuovi arrivati vengono introdotti ed abituati a tecniche e pratiche di uso comune per mezzo di un tipo di addestramento che dipende dall'esistenza di specifiche istituzioni sociali. Attraverso questo genere di processo, emerge un'attività con una struttura complessa, ma il fatto che questi nuovi *pattern* esistano *non è spiegato* da modelli preesistenti in altri luoghi (per esempio, nelle menti o nei cervelli dei partecipanti).

Diversi autori hanno visto questa insistenza sul ruolo delle istituzioni sociali come qualcosa che costituisce una promessa per una storia dello sviluppo della comprensione interpersonale più positiva e adeguata da un punto di vista descrittivo. Ispirati da Vygotsky e la nuova svolta integrazionista impegnata nella comprensione della mente, è diventato popolare tentare di spiegare come i bambini sviluppano le loro abilità cognitive attraverso addestramenti socialmente “strutturati”. Per esempio, Garfield, Peterson e Perry (2001, p. 532) ci dicono che “è solo nel contesto della matrice sociale [...] che possiamo interpretare lo sviluppo cognitivo”.

Inoltre, con riferimento diretto a Wittgenstein, Carpendale e Lewis (2004) hanno perseguito una riformulazione e una parziale ripresa della teoria di Piaget lungo le linee del costruttivismo sociale. Rifiutando l'idea che vi sia un'implicazione automatica di relativismo culturale, essi appoggiano in altro modo l'idea, criticata da Astington e Gopnik (1991), che “FP è [...] ciò che Wittgenstein chiamerebbe una ‘forma di vita’, una classe di convenzioni e pratiche culturali e sociali. Il meccanismo per lo sviluppo, in quest'ottica, sarebbe la socializzazione o la acculturazione – i bambini apprenderebbero come fare della psicologia correttamente nel modo in cui imparano a vestirsi in modo appropriato, o a mangiare in maniera educata”

(pp. 19-20)⁸. A prima vista, ciò sembra darci una visione più positiva di cosa implichi raccogliere la capacità di FP; ci ricorda che non bisogna costruirla come un “apprendere una teoria” – dove con ciò si intende un’interiorizzazione o una padronanza di una classe di proposizioni, di una rete di leggi, o di un sistema di inferenze⁹. Tuttavia, la stessa idea che non *abbiamo* né *acquistiamo* un ‘insieme di regole’, che guidi e governi tale attività complessa, potrebbe sembrare incredibile ad alcuni. Così, può risultare utile riflettere su ciò che Wittgenstein ebbe a dire riguardo il seguire una regola, più in generale quando accolto con tali reazioni scettiche. Credo che le sue osservazioni sulla pratica della matematica applicata possano illuminare il nostro pensiero riguardo le basi della psicologia quotidiana.

Prendi la costruzione del poligono delle forze: non è una parte della matematica applicata? E dove si trova la proposizione della matematica pura che è invocata in connessione con questo calcolo grafico? Questo caso non è come quello del gruppo che ha una tecnica di calcolo atta a fare certe predizioni, ma nessuna proposizione di matematica pura? (Wittgenstein, 1983, V, §8).

Questo esempio vuole ricordarci che il tipo di addestramento in questione, anche quando implica esplicitamente una comprensione concettuale di alto livello, è *alla base* fondato sulla conoscenza profonda di un’abilità specializzata; un’abilità che richiede di “sapere-come” ma non una conoscenza dichiarativa di “sapere-che” (benché, riflettendo su tutto ciò, possiamo sicuramente descrivere che cos’è conosciuto nei termini proposizionali; questo fatto è, probabilmente, in buona parte responsabile della nostra tendenza a comprendere tali pratiche in modi eccessivamente intellettuali).

Se pensiamo FP lungo linee simili, è chiaro che non c’è bisogno di nessuna teoria sottostante che serva come sua *base*. Piuttosto, le regole e i principi spesso presupposti come “profondamente impliciti”, e che possiamo identificare, sono in realtà solo quelli immersi nell’attività stessa – o immanenti entro la medesima. Benché li si possano formulare e codificare – solo riflettendo, ed entro certi limiti – questo non mostra in alcun modo che tali regole esistano indipendentemente (in *nessun* senso). Se è così, non sono le regole che strutturano e spiegano l’attività stessa, piuttosto esse sono da questa rivelate. Per quanto naturale, è certamente un errore supporre che esse deb-

8 In realtà, non c’è motivo per supporre che tali considerazioni minaccino un relativismo culturale sulla natura di FP. Per una discussione dettagliata, vedi Hutto (2008, cap. 10).

9 Vedi Leudar e Costall (2204) per un’importante discussione su dove questo tipo di proposta ha luogo nella letteratura riguardo TdM.

bano essere, in qualche modo, afferrate intellettualmente e poi applicate, se vogliamo rendere conto della struttura e del contenuto dell'attività relativa. Concentrandoci sul caso in questione, non segue che la miglior spiegazione delle competenze di FP implichi l'esistenza di uno stratagemma di TdM (di nessun tipo). Infatti, c'è una relazione malsana e, a dirla tutta, circolare, tra tali teorie e l'evidenza utilizzata per supportarle. Poiché, dopo tutto, "Ciò che rivela la nostra conoscenza implicita nel caso della mente [FP] è la nostra abilità di predire e spiegare il comportamento in certe circostanze in termini di stati mentali" (Braddon-Mitchell & Jackson, 2007, p. 62).

Cionondimeno, è affascinante pensare che *qualcosa* debba spiegare e sottoscrivere tali competenze. Così, la vera preoccupazione che concerne le proposte di "addestramento in una forma di vita" riguardo FP consiste nel fatto che, rifiutando l'esistenza di meccanismi ereditati di "rappresentazione degli stati mentali", esse possano far sembrare che le nostre capacità di impegnarci in pratiche altamente strutturate sia misteriosa. I richiami generali alle impalcature sociali non paiono avere le risorse specifiche necessarie per spiegare la struttura e il contenuto delle nostre capacità, altamente specializzate e non accidentali, di interpretare l'azione in termini di ragioni. Infatti, molte di queste proposte sembrano essere nulla più che un agitarsi di mani vuote. Dopo tutto, FP non è universale. Non tutti possono produrre e comprendere in modo competente tali spiegazioni. Questo è vero dei bambini sotto una certa età; di quelli con certe psicopatologie; ed anche (apparentemente), di alcune comunità in diverse parti del globo (es. Lillard, 1998; Vinden, 1999).

La *folk psychology* è un tipo di abilità *molto* caratteristico. Di conseguenza, respingere i racconti canonici riguardo i meccanismi specializzati di TdM risulta essere presuntuoso, in assenza di una spiegazione alternativa convincente delle basi e origini della capacità relativa. Anche molti tra quanti credono che il senso generale degli approcci della "forma di vita" sia corretto aspirano a qualcosa di più. Ma è possibile dire qualcosa di più senza violare le critiche di Wittgenstein sull'offrire spiegazioni e ipotesi filosofiche fuorvianti? Penso di sì. Ho provato a fare proprio questo nel mio lavoro recente, prestando attenzione alle *specificità* delle nostre pratiche quotidiane e ai loro normali contesti di operazione.

Spiegare esaustivamente la mia proposta richiederebbe andare più nel dettaglio di quanto io possa fare in un breve scritto. Ma il mio primo passo è stato di pensare maggiormente a come e quando diamo in realtà spiegazioni intenzionali. Concentrarsi su tali casi è illuminante perché ricorda che impegnarsi in FP è, essenzialmente, impegnarsi in un tipo speciale di pratica narrativa. Ciò ha suggerito una possibilità naturale per rendere conto

della nostra capacità di impegnarci in tale pratica, che io chiamo “Ipotesi di Pratica Narrativa” (o IPN).

L’assunto centrale di IPN è che incontri diretti con narrazioni su persone che agiscono secondo ragioni – quelle fornite in contesti interattivi da chi presta attenzione e risponde – è la via normale attraverso cui i bambini acquisiscono familiarità sia con (i) la struttura base di FP, sia con (ii) le possibilità regolate da norme per applicarla in pratica, imparando come e quando utilizzarla. Servendo da esemplari, le narrazioni di FP familiarizzano i bambini con le ambientazioni normali in cui determinate azioni hanno luogo e con le conseguenze standard di esse. Significativamente, derivare e comprendere FP tramite tale attività narrativa non ha niente a che vedere con l’imparare un insieme rigido di regole o teorie su cosa tendono a fare degli agenti razionali in varie circostanze.

Praticare FP richiede lo sviluppo di un genere molto particolare di capacità, che può essere acquisito vedendo ragioni in azione su di un ricco sfondo di possibilità. Le narrazioni di FP forniscono il giusto tipo di addestramento per rendere possibile tutto ciò. In tali narrazioni, la struttura mentalistica centrale – le regole per l’interazione di vari atteggiamenti – rimane costante. Tuttavia, altre caratteristiche di valore variano. Così, i bambini imparano le importanti differenze che i contenuti degli atteggiamenti esercitano sull’azione del comprendere, così come i contributi apportati dal carattere, dalla storia, e dai progetti più ampi di una persona. In questo modo, gli incontri con narrazioni del genere appropriato favoriscono una comprensione delle sottigliezze e delle sfumature necessarie per interpretare le azioni intenzionali in termini di ragioni personali. Attraverso un’esposizione ripetuta a tali narrazioni, i bambini familiarizzano sia con le forme che con le norme di FP.

Di conseguenza, narrazioni di un tipo abbastanza peculiare agiscono come un mezzo di cruciale importanza per generare comprensione e capacità di FP. Queste storie sono speciali sostegni, oggetti strutturati di attenzione comune. Come tali, questi generi di incontri producono gli addestramenti necessari per padroneggiare la tecnica della psicologia del senso comune. Il loro ruolo non è diverso dal facilitare la conoscenza della matematica di base attraverso l’allenamento portato avanti “facendo le somme con il pallottoliere” (Wittgenstein, 1983, VI, § 9).

Spiego chiaramente tutti i dettagli di questa proposta in altri scritti e la difendo da alcune obiezioni provenienti da coloro i quali preferiscono delle relazioni più ortodosse su cosa consista la “rappresentazione degli stati mentali” e come venga acquisita (Hutto, 2007a, 2008). Lasciamo che ciò venga dibattuto in altro luogo.

Riassumendo, sembra che nell'usare appropriatamente concetti mentalistici, chi pratica FP esibisca la padronanza di un'abilità altamente strutturata. Ma ammettere ciò non implica che la gente, anche se "in modo profondamente sottinteso", possiede e dispieghi un corpo organizzato di conoscenze¹⁰. Il fatto che la comprensione di FP implichi la padronanza di una pratica strutturata non comporta che i concetti relativi siano semplici, con solo un uso determinato (come Wittgenstein ha mostrato, questo è vero dei concetti abbastanza generalmente), né che essi denotino entità mentali interiori con poteri causali, né che i principi in questione "esistano" come una classe di proposizioni regolative afferrabili intellettualmente, né infine che il tipo di comprensione in questione implichi l'esistenza di un meccanismo mentale di supporto che in ultimo si renda garante della capacità.

Mentre bisogna reagire contro certe caratterizzazioni filosoficamente fuorvianti delle nostre pratiche di FP, non dobbiamo però essere eccessivi nella reazione. Non dobbiamo gettare via il bambino con l'acqua del bagno, cosa che faremmo se reputassimo FP *nulla più che* un'imposizione di un filosofo opposta ad una genuina pratica giornaliera, oscurata da alcune assunzioni filosofiche. Smorzando questa tendenza reazionaria, possiamo usare intuizioni terapeutiche per determinare un ritrovamento di ciò che abbiamo perso di vista. Questo tipo di filosofia delucidante viene meglio concepita come una sorta di operazione di recupero – che comporta un'estrazione di ciò che è corretto nelle nostre descrizioni delle pratiche quotidiane da ciò che è imposto su di esse da assunzioni filosofiche fuorvianti.¹¹

Una parte importante del lavoro filosofico è quella di passare al setaccio le nostre assunzioni per trovare che cosa valga la pena conservare, e che cosa debba essere eliminato come residuo che inquina il nostro pensiero. Questo è un processo di recupero più che di scoperta. Ma non è che qualcosa ci sia stato letteralmente portato via; tale recupero è di un genere diverso. Abbiamo in qualche modo mancato di vedere che cosa si trova sempre lì, che cos'è più familiare. Questo implica qualcosa come un ritornare ai nostri sensi; un vedere chiaramente che cosa c'è proprio lì (ed è stato lì) davanti a

10 Questo, tuttavia, è precisamente ciò che si ritiene in generale: "la teoria psicologica attraverso la quale il concetto di credenza è introdotto è profondamente sottintesa. Dobbiamo perciò osservare le assunzioni comuni sulla credenza, che si riflettono nel nostro uso superficiale di essa, per raggiungere un qualche grado di successo nell'articolazione della teoria" (Zimmerman, 2007, p. 63).

11 Gli obiettivi di questo metodo sono come l'ambizione di Flanagan (1992) di districare due significati differenti di "qualia", quello filosoficamente innocente e quello filosoficamente impegnato. È un'attività che egli paragona al districare due aquiloni: un problema spinoso.

noi. Sotto questo rispetto, la mia lettura di ciò che ha valore nel metodo di Wittgenstein richiama alcune delle prime intuizioni aristoteliche.

La cosa migliore sarebbe che tutti ci ritrovassimo d'accordo con quanto stiamo per dire; se non così, che essi possano essere tutti d'accordo in un modo e dopo un cambiamento intellettuale (Aristotele, *Etica Eudemia*, 1984, I.6).

Aristotele non suggerisce che ciò che noi pensiamo prima di filosofare sia in qualche modo naturale o intuitivamente corretto – ovvero, che il nostro modo di pensare ordinario sia in qualche modo incorrotto e innocentemente in contatto con la verità. Per esempio, nella sua discussione della natura del “venire ad essere”, egli dice chiaramente che: “Venire ad essere *simpliciter* e perire risultano in modo differente nella visione comune e nella visione corretta” (Aristotele, *Sulla generazione e corruzione*, 1984, 318b 27-28).

Se la corretta visione delle cose fosse prontamente disponibile all'opinione comune nel suo stato effettivo, e solo in seguito oscurata dall'adozione di immagini filosofiche false, allora si potrebbe giustamente dubitare che ci sia realmente un qualche scopo in filosofia che non sia il creare problemi filosofici e provare a curarli. Così pensando, si potrebbe ritenere che la cosa migliore da fare sia evitare del tutto il pensiero filosofico. Ma questa non è la nostra situazione, né tale fuga è possibile. Una chiara visione delle cose non è né offerta prontamente alla gente comune, né a chi ha esperienza, e nemmeno ai saggi – non senza uno sforzo significativo. E noi non possiamo perseguire la comprensione senza di essa. Ognuno è ugualmente incline a fraintendere le cose (quando si fatica a pensarle a qualsiasi livello di profondità). L'inquietudine filosofica è sintomo di questo problema; arriva in forma di domande che ci confondono e ci perseguitano. Ma, almeno nel caso della mente, è possibile identificare e affrontare i problemi. Il vero guaio è che in molti, moltissimi casi, il morbo filosofico è trasportato e diffuso, senza essere notato (esso viene incubato nei filosofi come nei non filosofi).

Contro coloro i quali vedono Wittgenstein come un promotore di una scelta netta tra teoria e terapia, voglio sottolineare almeno una somiglianza centrale tra il metodo proposto da Aristotele e quello di Wittgenstein. Poiché quest'ultimo ci dice, come noto:

La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla... “Filosofia” potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione (Wittgenstein, 1953, §126).

La filosofia lascia tutto com'è (Wittgenstein, 1953, §124).

E, tuttavia, non è esattamente che il lavoro filosofico lasci *ogni cosa* immutata. Perseguire una chiara visione delle cose richiede un cambiamento nel nostro pensiero. Ad ogni modo, è di vitale importanza non assimilare questa sorta di cambiamento ad un mero cambio di teoria “filosofica” - ovvero, al postulare una nuova teoria dal contenuto differente (una nuova proposta “ipotetica” riguardo a che cosa ci sta davanti). Abbiamo altre modalità di impegnarci nei confronti del mondo e degli altri che il mero proporre (e testare) teorie. La descrizione, del genere complesso e sofisticato tratteggiato più sopra, è un’opzione attuale. La negazione che la filosofia sia (o dovrebbe essere) un tipo di attività teoretica non è un tentativo di suggerire che l’attività descrittiva sia in qualche modo superiore in quanto immune da errori o problemi. C’è sempre il rischio di una *descrizione errata*. Ciò che conta è riconoscere che lo scopo della filosofia non è la produzione di teorie esplicative ancora più contestabili; tanto l’atteggiamento adottato quanto il carattere delle ricerche filosofiche (se condotte in modo appropriato) sono abbastanza differenti.

L’attualità di Wittgenstein per la psicologia è reale e pertinente, *specialmente* oggi. Ma per rendersene conto si deve riconoscere che c’è un genuino bisogno di un approccio chiarificatore alla filosofia, del genere tratteggiato sopra. Se vogliamo caratterizzare adeguatamente la nostra situazione psicologica, sembra che non ci sia altra scelta che adottare le ambizioni e i metodi delucidanti di Wittgenstein. Solo in questo modo sarà possibile evitare certi pregiudizi filosofici prevalenti, quelli incoraggiati e alimentati dalle urgenze esplicative dei filosofi teorici. Nella foga di teorizzare piuttosto che descrivere, siamo in serio pericolo di essere esclusi dallo sviluppo di un’adeguata caratterizzazione dei fenomeni di interesse (e di una genuina spiegazione degli stessi). Nel far ciò cadiamo preda di ogni ulteriore, inveterata confusione concettuale.

Riferimenti bibliografici

- Aristotle (1984), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Astington, J. W., & Gopnik, A. (1991), *Theoretical explanations of children’s understanding of mind*, *British Journal of Developmental Psychology*, 9, 7–29.
- Braddon-Mitchell, D., & Jackson, F. (2007), *Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell.

- Carpendale, J. I. M., & Lewis, C. (2004), *Constructing and understanding of the mind: the development of children's social understanding within social interaction*, *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 79–151.
- Costall, A., & Leudar, I. (Eds.), *Against Theory of Mind*, Basingstoke: Palgrave, in press.
- Crane, T. (2006), *Intentionality and emotion*, in R. Menary (Ed.), *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative: Focus on the Philosophy of Daniel D. Hutto* (pp. 107–119), Amsterdam: Benjamins, 107–119.
- Currie, G. (2004), *Arts and Minds*, Oxford: Oxford University Press.
- Flanagan, O. (1992), *Consciousness reconsidered*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. A. (1968), *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*, New York: Random House.
- Fodor, J. A. (1975), *The Language of Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gallagher, S. (2001), *The practice of mind: theory, simulation or primary interaction?*, *Journal of Consciousness Studies*, 8, 83–108.
- Garfield, J. L., Peterson, C. C., & Perry, T. (2001), *Social cognition, language acquisition and the development of the theory of mind*, *Mind and Language*, 16, 494–541.
- Goldman, A. I. (2006), *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, New York: Oxford University Press.
- Hutchinson, P. (2006), *Unsinnig: a reply to Hutto*, *International Journal of Philosophical Studies*, 14, 569–577.
- Hutchinson, P., & Read, R. (2006), *An elucidatory interpretation of Wittgenstein's Tractatus: a critique of Daniel D. Hutto's and Marie McGinn's reading of Tractatus 6.54*, *International Journal of Philosophical Studies*, 14, 1–29.
- Hutto, D. D. (1995), *Consciousness demystified: a Wittgensteinian critique of Dennett's project*, *Monist*, 78, 464–479.
- Hutto, D. D. (2003/2006), *Wittgenstein and the End of Philosophy: Neither Theory nor Therapy*, Basingstoke: Palgrave.
- Hutto, D. D. (2004), *The limits of spectatorial folk psychology*, *Mind and Language*, 19, 548–573.
- Hutto, D. D. (2005), *Knowing what? Radical versus conservative enactivism*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 389–405.
- Hutto, D. D. (2006a), *Unprincipled engagements: emotional experience, expression and response*, in R. Menary (Ed.), *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative: Focus on the Philosophy of Daniel D. Hutto*, Amsterdam: Benjamins, 13–38.
- Hutto, D. D. (2006b), *Misreadings, clarifications and reminders: reply to Read and Hutchinson*, *International Journal of Philosophical Studies*, 14, 561–567.
- Hutto, D. D. (2006c), *Turning hard problems on their heads*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5, 75–88.
- Hutto, D. D. (2007a), *The narrative practice hypothesis*, in D. D. Hutto (Ed.), *Narrative and Understanding persons*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 43–68.

- Hutto, D. D. (2007b), *Getting clear about perspicuous representations: Wittgenstein, Baker, and Fodor*, in D. Moyal-Sharrock (Ed.), *Perspicuous Presentations*, Basingstoke: Palgrave, 299–322.
- Hutto, D. D. (2008), *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hutto, D. D., & Ratcliffe, M. (2007), *Folk Psychology Re-assessed*, Dordrecht: Springer.
- Jackson, F. (1998), *From Metaphysics to Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Laugier, S. (2007), *The myth of the outer: Wittgenstein's redefinition of subjectivity*, in D. Moyal-Sharrock (Ed.), *Perspicuous Presentations*, Basingstoke: Palgrave, 151–172).
- Leudar, I., & Costall, A. (2004), *On the persistence of the "problem of other minds" in psychology*, *Theory and Psychology*, 14, 601–621.
- Leudar, I., Costall, A., & Francis, D. (2004), *Theory of mind: a critical assessment*, *Theory and Psychology*, 14, 571–578.
- Lillard, A. (1998), *Ethnopsychologies: cultural variations in theories of mind*, *Psychological Bulletin*, 123, 3–32.
- McGinn, C. (2002), *The Making of a Philosopher*, New York: HarperCollins.
- Moore, C. (2006), *The Development of Commonsense Psychology*, Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Papineau, D. (2002), *Thinking about Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Perry, J., & Taylor, K. (2007), *Philosophytalk: Wittgenstein*: produced by Ben Mabilia, Original airdate: 3/4/2007 (<http://www.philosophytalk.org/pastShows/Wittgenstein.html>).
- Preston, A. (2007), *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, London: Continuum.
- Ratcliffe, M. (2007), *Rethinking Commonsense Psychology: A Critique of Folk Psychology*, *Theory of Mind and Simulation*, Basingstoke: Palgrave.
- Read, R. (2004), *Throwing away the bedrock*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, 81–98.
- Read, R. (2006), *A no-theory? Against Hutto on Wittgenstein*, *Philosophical Investigations*, 29, 73–81.
- Reddy, V., & Morris, P. (2004), *Participants don't need theories: knowing minds in engagement*, *Theory and Psychology*, 14, 647–665.
- Rudd, A. (2003), *Expressing the World: Skepticism, Wittgenstein and Heidegger*, Chicago: Open Court.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Sharrock, W., & Coulter, J. (2004), *ToM: a critical commentary*, *Theory and Psychology*, 14, 579–600.
- Vinden, P. (1999), *Children's understanding of mind and emotion: a multi-culture study*, *Cognition and Emotion*, 13, 19–48.
- Wimmer, H., & Perner, J. (1983), *Beliefs about beliefs: representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception*, *Cognition*, 13, 103–128.

- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1975), *Philosophical Remarks*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1983), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Blackwell.
- Zimmerman, A. (2007), *The nature of belief*, *Journal of Consciousness Studies*, 14, 61–82.



CHIARA PASTORINI

TRA PERCEZIONE E LINGUAGGIO: SINESTESIE IN WITTGENSTEIN

Che cosa significa essere propensi a dire che la *e* è gialla? O, ancora, che se martedì è magro, mercoledì è, invece, più “in carne”?

Interrogandosi sul senso di queste domande, a prima vista al di fuori degli schemi linguistici più ordinari, questo lavoro si propone un’analisi del tema della sinestesia a partire dalla riflessione di Ludwig Wittgenstein. Pur non parlando esplicitamente di ‘sinestesia’, il filosofo affronta infatti con una certa costanza il problema dell’audizione colorata, perlopiù nella parte finale della sua produzione. Se questo dato può sorprendere per l’immagine a volte presente in letteratura di un Wittgenstein in costante polemica con le scienze sperimentali, cionondimeno, non bisogna dimenticare che già negli anni che precedono il *Tractatus logico-philosophicus*, il filosofo austriaco frequenta il laboratorio di Charles Myers, psicologo e antropologo che, proprio in quel periodo, descrive alcuni casi di sinestesia.¹

Affrontare il tema della sinestesia, termine che indica una contaminazione tra almeno due dei cinque sensi nella percezione del percepibile, traducendosi nella possibilità di percepire uno stesso oggetto per mezzo di modalità sensoriali differenti (dal greco *syn*, “insieme” e *aisthánesthai*,

1 L’incontro tra Wittgenstein e Meyers avviene proprio nel periodo in cui lo psicologo inglese pubblica due articoli sulla sinestesia, uno nel 1911 e l’altro nel 1914. Si ha testimonianza di questo incontro in due documenti indipendenti. Il primo è costituito da una lettera a Russel datata 22.06.1912 in cui Wittgenstein racconta di una discussione con Meyers sul rapporto tra logica e psicologia (cfr. B. McGuinness, G. H. Von Wright (eds), *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters*, Basil Blackwell, Oxford, 1995). Il secondo documento, invece, è rappresentato dal diario di David H. Pinsent, amico del filosofo austriaco, che aveva annotato riferimenti ad alcuni esperimenti che Wittgenstein fece sulla percezione di ritmo e musica nel laboratorio di Meyers tra il maggio e il luglio del 1912 (cfr. D. H. Pinsent, *A Portrait of Wittgenstein as a Young Man. From the Diary of David Hume Pinsent 1912-1914*, Basil Blackwell, Oxford 1990, tr. it. di M. Premoli, *Vacanze con Wittgenstein: pagine di diario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).

“percepire”),² vuol dire non soltanto rimettere in causa i rapporti tra i sensi, ma anche le relazioni tra sensibilità, cognizione e linguaggio. In particolare, questo lavoro vuol sottolineare una duplice prospettiva nel dar conto del fenomeno sinestetico: non soltanto si cercherà di analizzare il punto di vista che dalla dimensione percettiva approda al linguaggio, ma si ripercorrerà anche il cammino inverso che dal linguaggio, passando attraverso una fase di apprendimento linguistico, ritorna alla sfera del sensibile. In altri termini, si metterà in evidenza con Wittgenstein che, non soltanto la dimensione percettiva fonda il linguaggio, ma anche, parimenti, che il linguaggio apre nuovi orizzonti sinestetici.³

Dei due percorsi, inevitabilmente intrecciati tra loro, il primo ha il suo punto di partenza nell’ambito del percettivo e tematizza, quindi, la componente per così dire “prelinguistica” del linguaggio. Ciò implica inevitabilmente il confronto della riflessione wittgensteiniana con la fisiologia e la psicologia, scienze che possono fornire un modello esplicativo su basi pre-verbali. Come vedremo, questo comporta l’esplorazione di legami e di influenze che, seppur rifiutate esplicitamente da Wittgenstein, impregnano comunque il suo pensiero dando così spesso adito a contraddizioni e difficoltà interpretative.

Il secondo percorso ha invece il suo punto di partenza nel linguaggio, ed è all’interno di questo che, attraverso la nozione wittgensteiniana di ‘vedere come’ (*sehen als*), ossia l’esperienza del ‘cogliere aspetti’ (*das Bemerkens eines Aspekts*), si costituisce una nuova dimensione sensibile della parola. In questo senso, è interessante notare come il problema della sinestesia metta in rilievo la possibilità di un’interpretazione estensiva della nozione di ‘vedere come’, che si traduce così nella sporgenza estrema del linguaggio, nel limite a livello del quale la parola si dispiega al punto da ritornare paradossalmente al suo fondamento sensibile.

Ma vediamo innanzitutto come il tema della ‘sinestesia’ appaia esplicitamente nei testi wittgensteiniani.

-
- 2 Una definizione della sinestesia, intesa nella sua accezione tecnica, può essere quella di una “sindrome nella quale la stimolazione di un senso fa scattare automaticamente la percezione attraverso una seconda modalità sensoriale senza che questa sia stata stimolata direttamente” (cfr. J. Harrison, S. Baron-Cohen, *Synaesthesia: an introduction*, in Baron-Cohen, Harrison, 1997, p. 3). Caratteristiche dell’esperienza sinestetica sono: 1) involontarietà; 2) proiezione del fenomeno nello spazio esterno; 3) permanenza nel tempo, genericità, discrezione; 4) permanenza nel ricordo; 5) emotività (cfr. R. E. Cytowik, *The Man Who Tastes Shapes*, MIT Press, Cambridge, 1993, 1998²; Id., *Synesthesia: a Union of Senses*, MIT Press, Cambridge, 2002).
- 3 Cfr. M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet studio, Macerata, 2005, p. 275.

1. La scala cromatica delle vocali

Nonostante gli incontri con lo psicologo Meyers risalgano agli anni 1911-1914, espliciti riferimenti a casi di sinestesia compaiono in Wittgenstein soltanto un paio di decenni più tardi, nel *Libro marrone*:

Considera questo caso: noi abbiamo insegnato ad uno l'uso dei termini "più scuro" e "più chiaro". Egli potrebbe, ad esempio, eseguire un ordine quale: "Dipingimi una macchia di colore più scura di quella che ti mostro". Supponi ora che io gli ordini: "Ascolta le cinque vocali *a, e, i, o, u* e disponile in ordine di oscurità". È possibile che egli reagisca con imbarazzo e non faccia nulla, ma è anche possibile che egli disponga le vocali in un certo ordine (probabilmente: *i, e, a, o, u*).⁴

In questo passaggio sull'audizione colorata Wittgenstein chiama in causa la sinestesia nella sua forma più pura. Qui il percepire uno stimolo (il suono delle vocali) si associa ad una reazione propria di un senso comunemente non interessato (in questo caso la vista), al punto che il sinesteta, *vedendo* i suoni, dispone le vocali in un certo ordine. In realtà, nella sua forma più blanda, una certa forma di plasticità sensoriale è presente in ognuno di noi, basti pensare a quelle situazioni in cui la presenza di un odore o la vista di qualche cosa ci evoca un'altra reazione sensoriale (per esempio, l'odore o la vista di un certo cibo vengono percepiti anche come sapore). L'effetto sinestetico è dovuto al fatto che i nostri sensi, pur essendo autonomi, non agiscono in maniera del tutto isolata e indipendente dagli altri.⁵

4 L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* [rispettivamente 1933-1934 e 1934-1935], a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1958, 1969², tr. it. di A. G. Conte *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, *Libro marrone*, II, sez. 4, p. 175 (d'ora in avanti *The Blue and Brown Books* potrà essere abbreviato in BBB).

5 Secondo alcuni studi un carattere fondamentale che differenzia l'uomo dagli animali non umani è la capacità biologica di conservare i caratteri non specializzati, immaturi, della specie (neotenia). Il carattere neotenuico della specie umana garantisce una plasticità biologica tale da consentire una ristrutturazione sensoriale ripetuta nell'ontogenesi. La nozione di 'amalgama sensoriale' è dunque alla base di una percezione che invece di essere modale, cioè confinata in rapporti rigidi e predefiniti tra i sensi, si rivela sinestetica (cfr. M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, cit., pp. 200-210).

Questa teoria della riorganizzazione sensoriale, intesa come un processo complesso che plasma a poco a poco il tessuto sinestetico della nostra percezione, si contrappone sia alle teorie che colgono il carattere sinestetico soltanto all'inizio dei processi di sviluppo sia a quelle che invece lo collocano alla fine. Uno dei principali esponenti del primo gruppo di teorie, che traducono lo sviluppo della

La prima osservazione che possiamo fare sul passo citato sopra è che la scala cromatica delle vocali indicata da Wittgenstein corrisponde a quella rilevata dalle indagini effettuate dallo psicologo americano Lawrence Marks. In due diversi studi⁶ (uno del 1975 e l'altro del 1978) che prendono in considerazione all'interno del panorama occidentale soggetti normali e sinestetici diversi per lingua, Marks mette in evidenza una corrispondenza proporzionale tra acutezza del suono e luminosità del colore. Nel caso delle vocali, la scala ottenuta secondo il criterio della maggiore luminosità è stata proprio: *u, o, a, e, i*, cioè l'inverso della scala indicata da Wittgenstein seguendo il criterio dell'oscurità.⁷

Una seconda osservazione significativa riguarda invece la natura della corrispondenza tra vocali e colori. Nel *Brown Book*, Wittgenstein prosegue le sue riflessioni sull'audizione colorata precisando che si potrebbe pensare che l'ordine cromatico delle vocali derivi dalla corrispondenza *mentale* tra le vocali e determinati colori, e quindi, dall'ordinamento di questi ultimi secondo un certo ordine, nel caso in questione, di oscurità. In realtà, afferma il filosofo, questo non accade, in quanto qualcuno potrebbe eseguire la

percezione umana in un processo di differenziazione e sostengono il carattere innato della sinestesia, è stato James. J. Gibson (cfr. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual System*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1966). È, invece, Jean Piaget il massimo sostenitore di uno sviluppo cognitivo inteso come progressivo processo di unificazione di schemi sensoriali che alla nascita sono separati (cfr. J. Piaget, B. Inhelder, *La psychologie de l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, tr. it. di C. Andreis, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 1970).

Le teorie dell'“amalgama sensoriale”, affermando il carattere evolutivo della percezione umana sia sull'ipotesi del processo di differenziazione che sull'ipotesi dell'unificazione sensoriale dissolvono l'alternativa fuorviante del carattere innato oppure appreso della sinestesia.

Bisogna sottolineare, comunque, che mancano dati sperimentali significativi sui tempi del processo di riorganizzazione sensoriale. La maggior parte delle ricerche sulla percezione multisensoriale infantile si concentra su soggetti di età inferiore o pari a un anno, ma con certezza si sa che l'apprendimento del linguaggio verbale comporta un'ulteriore ristrutturazione della percezione sinestetica.

6 Cfr. M. Lawrence, *On Colored-Hearing Synesthesia: Cross-modal Translation of Sensory Dimensions* (1975), in Baron-Cohen, Harrison, 1997, pp. 49-98; e Id., *The Unity of the Senses. Interrelations among the Modalities*, Academic Press, New York, 1978.

7 Lo schema trova conferma anche in studi indipendenti, sia passati (cfr. a titolo di esempio, H. Werner, *L'unité de sens*, cit.) che più recenti. Interessante tra questi ultimi una ricerca effettuata in Italia su 276 studenti delle medie inferiori e universitari (cfr. F. Dogana, *Il magico mondo delle sinestesie*, in “Psicologia contemporanea”, n. 120, 1993, pp. 18-25).

richiesta di mettere in ordine le vocali secondo l'ordine di oscurità, senza che egli veda *prima* alcun colore con il suo «occhio mentale» (*mind's eye*, cfr. *ibidem*). Ciò suggerisce che la relazione che lega vocali e colori non si risolve in una semplice associazione, ma in una vera e propria identificazione.⁸ Nel fenomeno dell'audizione colorata, il legame tra vocali e colori è talmente intrinseco da costituire una vera e propria integrazione più che un accostamento. Scrive a questo proposito Wittgenstein in *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*:

Sarebbe più corretto dire che giallo 'corrisponde' alla *e* piuttosto che dire "e è giallo"? Ma non è precisamente il punto essenziale del gioco che noi ci esprimiamo direttamente dicendo che "e è giallo"?

In effetti, se ci fosse qualcuno che fosse *propenso* a dire che giallo 'corrisponde' alla *e*, e non che *e* è giallo, non sarebbe costui press'a poco altrettanto diverso da un altro come lo è uno per il quale non vi sono connessioni tra colori e vocali?"⁹

La relazione tra vocali e colori è per Wittgenstein caratterizzata dalla mancanza di qualsiasi elemento intermediario (per esempio un'immagine mentale del colore), e si traduce, piuttosto, nell'immediatezza del cogliimento d'aspetto¹⁰.

È proprio la dimensione del cogliere aspetti, nella sua declinazione del cogliere il *mutamento* di aspetti, che costituisce il *trait d'union* tra l'esperienza sinestetica dell'audizione colorata e il fenomeno del 'vedere come':

8 Come ricorda Wittgenstein, l'identificazione tra vocali e colori, e la somiglianza riscontrata con la relazione tra oggetti e colori non significa tuttavia l'identità tra le due relazioni (vocali/colori e oggetti/colori), comportando le due relazioni due differenti impieghi della parola 'colore', e quindi, due differenti giochi linguistici (cfr. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, cit., *Libro marrone*, II, sez. 10, p. 190-192).

9 L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Last Writings on the Philosophy of Psychology. Vol. 1 Vorstudien zum zweiten Teil der "Philosophische Untersuchungen". Preliminary Studies for Part II of the "Philosophical Investigation"* [1948-1949], a cura di G. H. Von Wright e H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford 1982; *Vol. 2 Das Innere und das Äussere 1949-1951. The Inner and Outer* [1949-1951], a cura di G. H. Von Wright e H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford (UK)-Cambridge (Mass.) 1992, tr. it. di B. Agnese *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Bari 1998, I, § 59; d'ora in avanti *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* potrà essere abbreviato in LSPP.

10 Approfondiremo nell'ultimo paragrafo la natura *immediata* dell'esperienza sinestetica.

Le persone spesso associano colori e vocali. Potrebbe benissimo essere che per alcuni una vocale che venga pronunciata più volte di seguito cambi colore. La vocale *a* sarebbe “ora blu – ora rossa”.

“Ora lo vedo come...” (*Ich sehe es jetzt als*) potrebbe non significare altro, per noi, che: “ora *a* è rossa”.

(Associato a osservazioni fisiologiche, anche questo cambiamento potrebbe diventare importante per noi).¹¹

Notare il mutamento di aspetto di una certa figura (ma anche di un suono, come nel caso di una vocale) significa pertanto vederla in una certa maniera, ora in un modo, ora in un altro, cogliendone appunto il cambiamento di forma («*Ich sehe es jetzt als...*», cfr. *ibidem*).¹² L’esperienza del rimarcare aspetti e quella del vedere una vocale *come* colorata sono allora spesso associati da Wittgenstein (cfr. BPP, I, § 91 e II, § 40). Così, in un altro passo, Wittgenstein si interroga retoricamente se il non comprendere le parole «“Ora vedo questa figura come..., ora come...”» non si traduca in una sorta di cecità paragonabile alla cecità al colore (cfr. BPP, I, § 168).¹³

11 L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 631. Cfr. anche Id., *Philosophische Untersuchungen, Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations* [parte I, 1936-1945; parte II, 1947-1949], a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1953, tr.it. di R. Piovesan e M. Trincherò *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, 1999², II, XI, p. 266-267 (d’ora in avanti *Philosophische Untersuchungen* potrà essere abbreviato in PU).

12 In realtà, il fatto che Wittgenstein sottolinei la possibilità di una variazione della percezione sinestetica nella stessa persona (il cogliere la vocale *ora* di un colore *ora* di un altro), si scontra con una delle caratteristiche riconosciute alla sinestesia dalle indagini scientifiche: la stabilità dell’esperienza sinestetica. Sebbene, a seconda dei soggetti sinesteti considerati, sussistano differenze sia nelle associazioni tra i sensi, sia all’interno della stessa associazione (per esempio un sinesteta può vedere la *e* di un colore ed un altro sinesteta di un altro colore), il fenomeno sinestetico percettivo sembra rimanere costante nello stesso soggetto (cfr. a titolo di esempio, R. E. Cytowik, *The Man Who Tastes Shapes*, cit.; Id., *Synesthesia: a Union of Senses*, cit.).

13 Oltre che di cecità, Wittgenstein parla anche di daltonismo, in particolare, riferendosi a quelle persone che non sono in grado di associare «ad ogni vocale uno specifico colore», ma soltanto un colore per esempio «alle vocali *a*, *e*, *i* ed un altro alle vocali *o* e *u*» (cfr. L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, §§ 362-363). Oltre alle vocali, anche le forme o gli odori possono assumere per Wittgenstein un colore, e così, le «forme circolari» sono viste *come* «rosse», quelle «rettangolari» *come* «verdi» etc. (cfr. Id., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the Philosophy of Psychology* [1946-1949; 1947-1948], a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. Von Wright, 2 voll., Basil Blackwell, Oxford 1980,

I riferimenti che Wittgenstein fa all'audizione colorata delle vocali sono molteplici e, come abbiamo parzialmente visto, è possibile rintracciare un filo rosso che unisce *The Brown Book* con *Philosophische Untersuchungen, Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie e Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*.¹⁴

2. Martedì magri e mercoledì grassi

Oltre all'audizione colorata delle vocali, un altro esempio particolare di audizione è quella che fa riferimento ai giorni della settimana: così, se ci sono «persone che associano determinati colori alle vocali», altre sono «in grado di dare una risposta, se si domanda loro quali giorni della settimana siano grassi e quali magri» (cfr. BPP, I, § 100).

Scriva Wittgenstein a questo proposito in *Philosophische Untersuchungen*:

Dati i due concetti 'grasso' e 'magro', saresti disposto a dire che mercoledì è grasso e martedì è magro, o saresti meglio disposto a dire il contrario? (Io sono propenso a scegliere la prima alternativa).¹⁵

Qui è meno immediata l'associazione sinestetica in gioco. L'udito e la vista non sono correlati direttamente come nel caso dell'audizione colorata delle vocali: da una parte il suono provocato dal giorno della settimana è più complesso di una singola vocale, e d'altra parte, anche 'grasso' o 'magro' sono delle qualità sensibili meno elementari rispetto ad un colore. Queste qualità implicano una facoltà di giudizio e, quindi, una rielaborazione di sensazioni. Cionondimeno, mi pare che vedere i martedì magri e i mercoledì grassi si traduca in qualcosa di più dell'applicazione metaforica di una qualità sensibile ad un concetto, dal momento che i suoni corrispondenti ai giorni della settimana evocano una reazione visiva (seppur non elementare) altra dal senso comunemente coinvolto (l'udito).

Numerose riflessioni, poi, chiamano in causa altri sensi, oltre all'udito e alla vista, e il loro legame per così dire 'fraterno':

tr. it. di R. De Monticelli *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, II, § 658 (d'ora in avanti *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* potrà essere abbreviato in BPP).

14 In particolare, per quanto riguarda *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, a proposito dell'audizione colorata delle vocali, cfr., oltre ai passi citati, anche I, §§ 16-100-328 e II, §§ 548-574.

15 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, p. 283.

Sono davvero fratelli (*Geschwister*) vista, udito, gusto?

Non andare soltanto in cerca di somiglianze allo scopo di giustificare un concetto, ma cerca anche le connessioni. Il padre trasmette il suo nome al figlio, anche quando il figlio non gli è affatto simile.¹⁶

O, ancora:

“Il dolore, il suono, il gusto, l’odore hanno un colore determinato”. Che cosa vuol dire?¹⁷

Non solo, quindi, sono presenti riferimenti alla relazione che lega l’udito alla vista, ma Wittgenstein si sofferma spesso su riflessioni che mettono in gioco il legame sinestetico fra tutti i sensi.

In particolare, una riflessione molto interessante è quella che troviamo nell’osservazione ventiduesima del primo volume delle *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. In questo passo, che mette in gioco la relazione tra gusto e olfatto per poi passare al piano della visione, Wittgenstein scrive:

Ma ora consideriamo questo tipo di spiegazione: se uno si tura il naso mentre sta mangiando, i cibi perdono ogni sapore, fuor che il dolce, l’amaro, il salato e l’acido. Dunque, vogliamo proprio dire che il particolare sapore del pane, per esempio, è costituito da questo ‘sapore’ in senso stretto e dall’aroma che va perduto quando noi non respiriamo col naso. Perché mai non dovrebbe accadere alcunchè di simile nel vedere qualcosa *come* qualcosa? Qualcosa così: l’occhio non distingue la figura *come* struttura di filo metallico dalla figura *come* scatola ecc. Questo è per così dire l’aroma che il cervello aggiunge a ciò che è veduto. Di contro anche l’occhio discerne distinti aspetti: quasi fraseggia l’immagine visiva; e un fraseggio è più consono a un tipo di interpretazione, mentre l’altro a un’altra. (Più consono secondo l’esperienza).¹⁸

Tralasciando di discutere la veridicità o meno del fatto che turandosi il naso non sia possibile che discernere quattro tipi di sapori (il dolce, l’amaro, il salato e l’acido), è qui più importante sottolineare il fenomeno sinestetico che mette in relazione gusto e olfatto e il successivo passaggio al tema della visione. Come la percezione del gusto del pane è data dal sapore a cui si deve aggiungere anche l’aroma, così, ci suggerisce Wittgenstein, il coglimento di

16 Id., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 923.

17 *Ivi*, I, § 783.

18 *Ivi*, I, § 22. Corsivo mio.

una figura come tale, coglierne cioè l'aspetto, è data dall'intervento di un qualche cosa che distingue il 'vedere semplice' dal 'vedere come'.

Wittgenstein suggerisce poi qualcosa in più: «*Das ist sozusagen das Aroma, welches das Gehirn dem Gesehenen hinzufügt*» (cfr. BPP, I, § 22), «questo è per così dire l'aroma che il cervello aggiunge a ciò che è veduto». Il cervello, dunque, attraverso un processo non definito, sembra fornire lo strumento per passare da un'immagine all'altra della figura, nella citazione, dalla struttura di filo metallico ad una scatola etc. L'occhio vede le linee, cioè, nella metafora sinestetica, sente il sapore, ma è il cervello ad aggiungere l'aroma (l'informazione olfattiva) e a consentire il cogliimento del cambiamento d'aspetto della figura. Escludendo questi aromi di origine cerebrale vedremmo solo linee e giunzioni, non le figure come tali, percependo solamente gli ingredienti di ciò che Irvin Rock definisce la *literal perception*.¹⁹

3. L'aroma del cervello

Alcune riflessioni possono essere fatte sul passo citato sopra che fa riferimento alla metafora dell'aroma cerebrale per caratterizzare l'esperienza del 'vedere come'.

Una prima considerazione è la seguente: la metafora che chiama in causa la funzione del cervello ha un forte sentore di carattere fisiologico e in questo senso può essere avvertita come in contraddizione con altre numerose affermazioni del filosofo. In *Philosophische Untersuchungen*, ad esempio, Wittgenstein nega ogni interesse per i problemi di natura fisiologico-causale, riconducendo piuttosto la sua analisi della visione ad una questione puramente concettuale.²⁰ Inoltre, in *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, e in particolare nel § 11, Wittgenstein nega all'esperimento scientifico il diritto di dire qualche cosa sull'esperienza immediata del 'vedere come' che non sia semplicemente un'informazione

19 Cfr. I. Rock, *The Logic of Perception*, MIT Press, Cambridge MA, 1983. Secondo Rock, la percezione umana può essere articolata in tre fasi diverse di cui la percezione letterale rappresenta quella intermedia: 1) Fase di stimolazione prossimale; 2) Fase percettiva iniziale (percezione letterale); 3) Fase percettiva finale.

20 Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, p. 268. Qui Wittgenstein scrive a proposito del vedere: «"Il fenomeno, a tutta prima, sorprende, ma se ne troverà certo una spiegazione fisiologica". – Il nostro non è un problema causale, ma un problema concettuale».

ulteriore sul funzionamento della retina, un fatto nuovo da inserire in una specifica classe di fenomeni.

Eppure, il dichiarato disinteresse per le questioni di natura scientifico-causale così come lo scetticismo espresso nei confronti dell'«immagine retinica» e l'irrelevanza degli esperimenti di elettrofisiologia dichiarati nel § 11 sembrano essere ridimensionati nel successivo § 22.²¹ Qui la visione oculare in senso bio-fisiologico assume un ruolo di tutto rilievo all'interno del fenomeno del «vedere come» e sembra almeno parzialmente abbattere quella barriera che Wittgenstein erige a più riprese tra filosofia e psicologia, tra indagine concettuale e indagine di stampo scientifico.

Una seconda considerazione può essere svolta in riferimento al rapporto tra «vedere come» e interpretazione. Secondo una lettura tradizionale, per Wittgenstein il primo non si risolve nella seconda, ma, in quanto esperienza immediata, si pone piuttosto al di là di ogni congettura interpretativa. Ora, le affermazioni del § 22 sembrano essere in contraddizione con questa lettura, in quanto si parla di «immagine visiva» che «fraseggia» ora secondo un'«interpretazione» ora secondo un'altra («secondo l'esperienza» (*Erfahrungsmäßig*), cfr. BPP, I, § 22), abbattendo ogni linea di demarcazione tra la visione e l'interpretazione. In realtà, è possibile sciogliere l'ambiguità a cui Wittgenstein dà adito sposando questa ipotesi di lettura: «vedere come» ed interpretare non sono la stessa cosa, ma tra esse sussiste una sorta di inscindibile unità, una sorta di accordo che, come afferma il filosofo in un altro passo, fa dell'interpretazione non una «descrizione indiretta» (*indirekte Beschreibung*) del «vedere come», bensì la sua «espressione primaria» (*primärer Ausdruck*) (cfr. BPP, I, § 20).²²

Nel § 22, inoltre, c'è anche l'attrazione per un paragone che spesso compare negli scritti di Wittgenstein e che asseconda un richiamo alla nozione di

21 Da notare che anche nel passo citato nel paragrafo 2, Wittgenstein afferma l'importanza che le osservazioni fisiologiche potrebbero assumere in relazione all'analisi (concettuale) del fenomeno del «vedere come» e del cambiamento d'aspetto: «Associato a osservazioni fisiologiche, anche questo cambiamento potrebbe diventare importante per noi» (L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 6).

22 Sull'inscindibile accordo sussistente tra interpretazione e visione molto significativi sono anche questi passaggi: «(Vedere conformemente ad un'interpretazione (*Einer Deutung entsprechend sehen*))» (BPP, I, § 2; per lo stesso passo cfr. anche *Zettel* [1929-1948, prev. 1945-1948], a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1981², tr. it. *Zettel* di M. Trincherò, Torino, Einaudi, 1986, § 212; d'ora in avanti *Zettel* potrà essere abbreviato in Z), e «Ma potremmo anche vedere quest'illustrazione ora come l'una ora come l'altra cosa. Dunque l'interpretiamo; e la vediamo, come l'interpretiamo» (PU, II, XI, 256).

‘interpretazione’: il paragone con la musica. Con il riferimento alla musica, anche il senso dell’udito, dopo quelli del gusto, dell’olfatto e della vista, viene toccato, ampliando così il quadro ad una sensibilità quasi completa:

Pensa per esempio a certe interpretazioni involontarie che diamo a questo o a quel passaggio musicale. Diciamo allora: questa interpretazione ci si impone. (E ciò è proprio un vissuto). L’interpretazione può essere spiegata a partire da certe relazioni puramente musicali. – Bene, ma noi non vogliamo spiegare (*erklären*), bensì descrivere (*beschreiben*).²³

Come suggerisce Wittgenstein, nel fraseggio di un’immagine visiva, come di fronte ad un passaggio musicale “un’interpretazione ci si impone” (cfr. *Ibidem*). È un atto involontario che può essere spiegato «a partire da certe relazioni puramente musicali» (cfr. *Ibidem*). Eppure, quasi si corregge il filosofo, il principale intento della filosofia non è quello di «spiegare», bensì di “descrivere” (cfr. *Ibidem*).

Ritorna in questo ultimo passo il riferimento al rapporto tra scienza e filosofia, tra un’indagine psico-fisiologica di stampo scientifico e un’indagine concettuale, tra la spiegazione (*Erklärung*) e la descrizione (*Beschreibung*). Per Wittgenstein, nonostante alcuni passaggi in cui può sorgere una certa ambiguità di lettura, è il metodo di un’analisi descrittiva che comunque ha sempre la priorità nelle sue riflessioni.²⁴

Sulla scia di queste considerazioni si è incominciato a delineare un primo percorso teorico all’interno del pensiero wittgensteiniano, quello che mette in evidenza la componente pre-linguistica della percezione e che

23 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 22.

24 Cfr. S. Borutti, *Wittgenstein: metafore per l’analisi del significato*. In: *Significato. Saggio sulla semantica filosofica del Novecento*, Zanichelli, Bologna, 1983, p. 110. Come ricorda Silvana Borutti, il tema della filosofia come “descrizione” o “rappresentazione” (*Beschreibung, übersichtliche Darstellung, Besinnung*) ritorna in più punti del pensiero di Wittgenstein. Si legge, ad esempio, nel *Libro marrone*: «Il nostro metodo è puramente descrittivo; le descrizioni che noi diamo non sono accenni di spiegazioni» (BBB, I, § 73, p. 163). E ancora: «Ogni spiegazione deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto» (PU, I, § 109); «C’è la tentazione irresistibile di dire qualcosa di più, quando tutto è già stato descritto [...]. Il che è connesso, credo, al fatto che noi a torto aspettiamo una spiegazione, mentre è una descrizione la soluzione della difficoltà» (Z, §§ 313-314); «A un certo punto si deve pur passare dalla spiegazione alla descrizione pura e semplice» (Id., *Über Gewissheit. On Certainty*, [1950-1951], a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1969, tr. it. di M. Trinchero *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978, § 189; d’ora in avanti *Über Gewissheit* potrà essere abbreviato in UG).

chiama in causa, come abbiamo visto non senza contraddizioni e difficoltà di interpretazione, i rapporti della filosofia con la psicologia e la fisiologia. Vediamo un po' più esplicitamente in quali termini.

4. Pre-linguistico, sinestesia e linguaggio

Senza spingersi in riferimenti troppo espliciti al termine 'percezione', Wittgenstein in più punti delle sue riflessioni richiama a una dimensione pre-linguistica, concepita come substrato su cui «riposa un gioco linguistico» (cfr. Z, § 541 e BPP, I, § 916). Pre-linguistico (*vorsprachlich*) è per Wittgenstein tutto ciò che ci è *dato* (la nostra forma di vita), tutto ciò che costituisce il materiale amorfo in cui siamo immersi e su cui si struttura il linguaggio²⁵:

Così un organismo potrebbe anche nascere da qualcosa di completamente amorfo, per così dire senza causa; e non c'è ragione per cui non debba succedere davvero così al nostro pensiero, e quindi al nostro parlare o scrivere.²⁶

Il nostro linguaggio, tuttavia, non si manifesta come qualche cosa di ontologicamente diverso, ma conserva i tratti essenziali della matrice amorfa da cui si struttura: «*parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita*» (PU, I, § 23). In questo senso, allora, non è possibile parlare di pre-linguistico come di un ambito separato dal linguaggio, *essenzialmente o cronologicamente* differenziato, ma è necessario far riferimento ad un unico spazio linguistico di cui il pre-linguistico costituisce l'orizzonte (*Hintergrund*) che ne circonda i limiti. Pre-linguistico e linguaggio, risultano, dunque, *costitutivamente* interconnessi.²⁷

Numerosi lavori sperimentali recenti indicano chiaramente che le radici genetiche del linguaggio affondano nel regno della percezione. In particolare, le indagini di due ricercatori americani, George Lakoff e Mark John-

25 L'ambito semantico di ciò che da Wittgenstein viene inteso con 'pre-linguistico' è delimitato dai concetti di 'primitivo', 'reazione' (L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Culture and Value* [1914-1951], a cura di G. H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1977, tr. it. di M. Ranchetti *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980, p. 65), 'fenomeno originario' (PU, I, § 654), 'istinto' (Z, § 545), 'comportamento primitivo' (Z, §§ 541-545, BPP, I, § 916).

26 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 903 (Cfr. anche Z, § 608).

27 Sul rapporto tra pre-linguistico e linguaggio, in particolare, cfr. F. Cimatti, *Qual è il colore del sangue? Logica ed empiria nell'ultimo Wittgenstein*. In: *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata, pp. 34-40.

son hanno mostrato il radicamento corporeo del nostro linguaggio attraverso un'analisi della metafora (che con la sinestesia condivide la mancanza di specificità di dominio).²⁸ Marco Mazzeo si spinge oltre affermando che: «non solo [...] le espressioni metaforiche risentono della nostra organizzazione corporea, ma la capacità di creare metafore si radica in un particolare aspetto della percezione umana, il suo carattere sinestetico»²⁹. D'altra parte, il fondamento percettivo della dimensione linguistica era già stato messo in evidenza anche dalle indagini della *Gestalt* köhleriana che hanno fatto emergere la relazione tra i suoni del linguaggio e la visione di alcune forme secondo una dimensione tattile.³⁰

Wittgenstein è stato sicuramente influenzato dal pensiero di Wolfgang Köhler³¹, nome che, tra i pochi, compare citato come riferimento nelle

- 28 Cfr. G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, tr. it. di P. Violi *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 1998. Secondo i due studiosi è proprio la nostra struttura corporea ad aver determinato espressioni linguistiche come “stare un po' giù”, oppure “una caduta di stile” o ancora “il crollo della borsa”, in quanto, per esseri bipedi come noi, l'alto ha una connotazione intrinsecamente positiva, il basso negativa (cfr. *Ivi*, p. 33). Altri esempi che mettono in evidenza la radice percettiva (e, in particolare, sinestetica) della metafora linguistica sono rappresentati dalle espressioni in cui vista e tatto si confondono fino a fare degli occhi degli organi con cui si può “toccare”: “non posso toglierle gli occhi di dosso”, “si è seduto con gli occhi incollati al televisore”, “i loro occhi si incontrarono”, “lei non stacca mai gli occhi dalla sua faccia”, “ho fatto scorrere gli occhi su ogni cosa nella stanza”, “vuole ogni cosa a cui non può arrivare con gli occhi” (i termini che fanno riferimento all'esperienza tattile sono scritti in corsivo).
- 29 M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, cit., p. 277.
- 30 Si veda in particolare l'esperimento di *bouba e kiki*, in cui ai soggetti sotto analisi veniva chiesto di attribuire il nome *bouba* oppure il nome *kiki* a ciascuna delle due figure presentate. Nel 98% dei casi la parola senza senso *kiki* è stata associata all'immagine più spigolosa, mentre *bouba* a quella più tondeggiante. Questo esperimento mostra chiaramente la tendenza generalizzata a connettere i suoni alle forme, instaurando un parallelismo tra il carattere arrotondato della parola *bouba* e quello curvilineo dell'immagine più arrotondata, tra gli spigoli dell'altra figura e il carattere “appuntito” delle ‘i’ di *kiki*. Come sottolinea Mazzeo, «si tratta di un lavoro di attribuzione sinestetica non solo perchè mette in relazione, con costanza quasi unanime e in modo immediato, un dato visivo e uno sonoro, ma anche perchè questo processo si svolge secondo dimensioni tattili. La morbidezza di *bouba* è legata all'articolazione boccale arrotondata e protrusa delle ‘b’ e della ‘u’, mentre il carattere affilato e pungente di *kiki* richiama l'esperienza tattile della puntura» (cfr. *Ibidem*, p. 288).
- 31 Cfr. W. Köhler, *Gestalt Psychology*, Liveright, New York, 1929, tr. it. *Psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano, 1971².

riflessioni wittgensteiniane della maturità.³² Nonostante il comune interesse per il problema del coglimento della forma e del «notare aspetti» (*das Bemerken eines Aspekts*)³³ è doveroso, però, sottolineare anche una divergenza fondamentale. Mentre nelle teorie della *Gestalt* la natura sinestetica della percezione fa riferimento ad un'unità di senso che coinvolge l'organismo nella sua totalità (manifestandosi questa unità come il fondamento dell'esperienza percettiva anteriormente alla separazione stessa dei sensi), in Wittgenstein non compare alcun esplicito riferimento ad un'origine unitaria della sensibilità o ad un successivo processo genetico di differenziazione sensoriale.³⁴ 'Sinestesia', in Wittgenstein, designa dunque un'esperienza che coinvolge la sensibilità nel suo complesso non tanto in riferimento ad una sua unità primitiva, quanto piuttosto in relazione alla totalità delle sue articolazioni sensorie e all'interconnessione tra queste (vista, tatto, udito, gusto, olfatto).

32 Tra i passi in cui il nome di Köhler o la *Gestaltpsychologie* sono citati, ricordiamo, a titolo di esempio: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, p. 173; Id., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, §§ 561, 869, 971, 977, 982, 1023, 1035, 1116, 1117; *Ivi*, cit., II, §§ 224, 334.

33 Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, p. 165. Wittgenstein sposa, inoltre, il rifiuto köhleriano per il principio di introspezione. Confronta in proposito, J. P. Cometti, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, PUF, Paris 2004, pp. 43-44.

34 A proposito del carattere primitivo e unitario della sensibilità si veda, come esponente delle teorie microgenetiche, H. Werner, *L'unité de sens*. In: *Journal de psychologie normale et pathologique*, 31, Parigi, 1934, pp. 190-205.

In queste pagine Werner afferma la tesi di un'«unità organica di senso» (p. 195), di un'esperienza «sinestetica» (p. 201) primitiva che solo in un secondo tempo «si differenzia nelle diverse sfere sensoriali» (p. 201) (traduzione mia). La primitività del carattere sinestetico della percezione sembra anticiparne così il carattere innato, sostenuto, tra gli altri, da Gibson (vedi nota 4).

Sulla primitiva indifferenziazione dei materiali percettivi si veda anche E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I (*Die Sprache*), Berlin 1923; vol. II (*Das mytische Denken*), Berlin, 1925; vol. III (*Phänomenologie der Erkenntnis*), Berlin, 1929; *Index*, a cura di H. Noack, Berlin, 1931, tr. it.: *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, 3 voll., La Nuova Italia; Firenze 1961, 1964, 1966; rist. 1984, 1987, 1988; e M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ed. Gallimard, Paris, 1945, I e II parte. In particolare, Merleau-Ponty afferma il fondamento corporeo del carattere unitario della sensibilità. Per il filosofo francese, la sinestesia non costituisce un fenomeno isolato, ma, piuttosto, rappresenta un'esperienza quotidiana e costante: «La percezione sinestetica è la regola» (cfr. *Ivi*, p. 265). Le nostre esperienze sono continuamente multisensoriali, in quanto risultato di un'unità corporea che percepisce attraverso l'azione: secondo Merleau-Ponty è infatti il movimento a costituire il fattore di amalgama tra i diversi sistemi sensoriali (la sinestesia è *sinergia*).

Attraverso la nozione di ‘prelinguistico’ (il substrato su cui «riposa un gioco linguistico») abbiamo percorso fin qui, non senza difficoltà, il cammino che dalla dimensione percettiva, e in particolare sinestetica, approda al linguaggio; vediamo ora come sia possibile anche ripercorrere il cammino inverso che, dal linguaggio, passando attraverso l’apprensione di una tecnica, ritorna alla sfera del sensibile. Vediamo, in altre parole, come, a partire dal linguaggio stesso si apra la possibilità di nuovi orizzonti sinestetici post-linguistici.

5. Linguaggio, sinestesia, post-linguistico

È attraverso la nozione wittgensteiniana di ‘vedere come’ (*sehen als*), ossia l’esperienza del ‘cogliere aspetti’ (*das Bemerken eines Aspekts*), che si costituisce una nuova dimensione sensibile della parola. Riprendiamo la citazione introdotta nel § 2:

Le persone spesso associano colori e vocali. Potrebbe benissimo essere che per alcuni una vocale che venga pronunciata più volte di seguito cambi colore. La vocale *a* sarebbe “ora blu – ora rossa”.

“Ora lo vedo come...” (*Ich sehe es jetzt als*) potrebbe non significare altro, per noi, che: “ora *a* è rossa”.³⁵

Come abbiamo già visto, l’esperienza del rimarcare aspetti (sotto la forma del cogliere il *mutamento* di aspetto) e quella del vedere una vocale *come* colorata sono spesso associati da Wittgenstein (cfr. BPP, I, §§ 91, 168 e II, § 40); parimenti per i giorni della settimana che possono essere visti *come* magri oppure *come* grassi.

Attraverso questi esempi Wittgenstein ci conduce ad una sensibilità che potrebbe essere definita per così dire ‘di secondo grado’ o ‘post-linguistica’³⁶, in quanto manifestazione sensibile secondaria all’apprendimento di

35 L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 631. Cfr. anche Id., *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, pp. 266-267.

36 Cfr. M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*. In: *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 119-155; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Boringhieri, Torino, 2003; M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, cit., p. 316. Questi autori utilizzano l’espressione “sensibilità di secondo grado” per indicare una sensibilità altra da quella in cui il linguaggio affonda le sue radici, cioè la sensibilità che si produce a partire dalla facoltà stessa del linguaggio. In questo senso, ‘sensibilità di secon-

una certa grammatica linguistica. Sebbene il termine ‘post-linguistico’ non sia esplicitamente impiegato da Wittgenstein, a mio parere esso può essere giustificato facendo riferimento ad alcune annotazioni del filosofo che richiamano la connessione tra il fenomeno del ‘vedere come’ e la familiarità con una determinata tecnica grammaticale:

Soltanto di colui che è in grado di fare speditamente certe applicazioni della figura si dice che ora la vede in questo modo, ora in quest’altro.

Il substrato di quest’esperienza vissuta è la padronanza di una tecnica (*Technik*).³⁷

E ancora:

Soltanto di uno che *può* fare, che ha imparato, che è padrone di questo e quest’altro, ha senso dire che ha *questa* esperienza vissuta.³⁸

Solamente chi è padrone di una tecnica, cioè chi, attraverso un processo di apprendimento, diventa esperto di una determinata grammatica linguistica è, dunque, in grado di vedere una figura (un triangolo, ad esempio) cogliendone l’aspetto ora in un modo, ora in un altro (per esempio, è in grado di «vedere ora *questo* come vertice, *quest’altro* come base – ora *quello* come vertice, *quell’altro* come base» (cfr. *Ibidem*)); o ancora: «Soltanto chi conosce le forme dei due animali ‘vede gli aspetti lepre e anitra’»³⁹. È l’apprendimento di una determinata tecnica (linguistica) che si fa ora substrato per l’esperienza del ‘vedere come’, in cui viene compreso il fenomeno sinestetico.⁴⁰

do grado’ è sinonimo di ciò che io chiamo ‘sensibilità post-linguistica’. Mentre “sensibilità di secondo grado” richiama a quello che lo stesso Wittgenstein definisce il ‘significato secondario’ (*sekundäre Bedeutung*) di una parola (vedi oltre), “sensibilità post-linguistica” richiama per simmetria il termine ‘prelinguistico’, utilizzato dallo stesso filosofo per definire l’orizzonte su cui riposano i giochi linguistici (cfr. Z, § 541 e BPP, I, § 916).

37 L. Wittgenstein., *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, p. 274.

38 *Ibidem*.

39 Cfr. Id., *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 702.

40 Cfr. a questo proposito anche Edoardo Zamuner che in *Significato secondario e competenza lessicale nell’ultimo Wittgenstein* afferma: «Nel caso del significato secondario la padronanza di una tecnica può essere definita in termini di competenza semantica lessicale» (E. Zamuner, *Significato secondario e competenza lessicale nell’ultimo Wittgenstein*, in *Il terreno del linguaggio. Testimonianze e saggi sulla filosofia di Wittgenstein*, a cura di Silvana Borutti e Luigi Perissinotto, Carocci, Roma, 2006, p. 189).

A questo proposito occorre fare qui una precisazione prima di procedere oltre: non tutto il ‘vedere come’ assume i caratteri della sinestesia. Per esempio, nel caso delle figure ambigue, come è quello ormai noto della figura anatra-lepre⁴¹ che Wittgenstein trae a sua volta da Joseph Jastrow⁴², io posso vedere l’immagine *ora* in un modo *ora* in un altro, ma non intervengono qui fenomeni sinestetici, cioè qui l’ambiguità non dipende da una contaminazione tra sensi diversi. Sebbene non esplicitata all’interno del pensiero wittgensteiniano, è importante allora sottolineare questa differenziazione all’interno dell’ambito del ‘vedere come’: da una parte si ha una contaminazione tra esperienze percettive diverse che coinvolgono lo stesso senso (è il caso delle figure ambigue⁴³ o delle figure pluristabili di tipo espressivo che interessano la visione), dall’altra (nell’esperienza sinestetica) si ha una contaminazione tra sensi diversi che interessano una comune esperienza percettiva (è questo il caso delle lettere alfabetiche che oltre ad essere udite sono anche viste di un colore piuttosto che di un altro, oppure dei giorni della settimana che vengono percepiti come grassi o magri, o ancora, delle forme viste di un colore piuttosto che di un altro)⁴⁴. Diverse in maniera specifica rispetto ad un ‘vedere semplice’, sia le esperienze delle figure pluristabili sia quelle sinestetiche in cui c’è contaminazione tra sensi diversi presentano, tuttavia, come abbiamo parzialmente visto, un carattere comune: la loro natura post-linguistica.

Prendiamo in considerazione un altro passo in cui è più chiaro il legame tra esperienza sinestetica, dimensione concettuale-linguistica e apprendimento. Scrive Wittgenstein nel secondo volume di *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*:

-
- 41 Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, p. 256. In questo caso, io posso vedere la figura «tanto *come* una testa di lepre quanto *come* una testa di anatra» (cfr. *Ibidem*).
- 42 Cfr. J. Jastrow, *Fact and Fable in Psychology*, Macmillan and Co., Londra, 1901, p. 295.
- 43 Facendo riferimento a Paolo Bozzi è possibile classificare le figure ambigue come un tipo di figure pluristabili. Queste ultime si dividono infatti in: 1) figure pluristabili di tipo *strutturale* (ad esempio la figura ambigua anatra-lepre o giovane donna-vecchia); 2) figure pluristabili di tipo *espressivo* (ad esempio il puntamento dei triangoli in un senso piuttosto che in un altro) (cfr. P. Bozzi, *Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Guerini e Associati, Milano, 1998, p. 143).
- 44 A proposito del ‘vedere come’ in quanto coglimento sinestetico dei mutamenti d’aspetto cfr. in particolare, S. Borutti che parla di «un evento che non riguarda un solo senso», ma che «ha piuttosto i caratteri *sinestetici* della capacità di “sentire la forma” in generale» (S. Borutti, *Percezione e immagine. Un’estetica per le scienze umane*. In: “Aut aut”, 313-314, 2003, p. 192).

Così come parecchia gente non capisce la domanda: “Che colore ha per te la vocale a?” - Se una persona non la capisse, se replicasse che è insensata (*Unsinn*), - potremmo dire che non sa l’italiano, o che non conosce il significato delle parole ‘colore’, ‘vocale’, ecc.?

Al contrario: È quando ha imparato a comprendere queste parole, che può reagire a quelle domande “comprendendole” o “non comprendendole” (*‘mit Verständnis’ oder ‘ohne Verständnis’*).⁴⁵

L’apprendimento di una lingua costituisce dunque la base, il punto fondamentale da cui partire affinché si costituisca una qualche reazione possibile alla domanda sul colore delle vocali.⁴⁶ E anche se la risposta traducesse la questione in un «nonsense» (*Unsinn*), è comunque all’interno dell’apprendimento di una certa grammatica linguistica che questa acquisterebbe, in maniera non paradossale, un senso. È, in altre parole, la contestualità grammaticale di un gioco linguistico che fornisce la base per l’esperienza del ‘vedere come’, si tratti della grammatica lepre-anatra oppure di quella all’interno della quale vedo una vocale colorata o sento una determinata forma.

Vedere una figura ora come “lepre (*Hasen*)” e ora come “anatra (*Enten*)” (PU, II, XI, p. 165), udire la malinconia di una melodia, o, ancora, parago-

45 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., II, § 548. Cfr. anche Id., *Zettel*, cit., § 185.

46 L’apprensione di una tecnica di applicazione dei concetti che informano gli aspetti rappresenta un vincolo fondamentale alla componente volontaristica che Wittgenstein riconosce in più passi al fenomeno del ‘vedere come’ e del cogliere aspetti: «Il vedere l’aspetto e l’immaginare sono sottoposti alla volontà» (PU, II, p. 279); «L’aspetto è soggetto alla volontà [...] E che l’aspetto sia (almeno fino a un certo grado) qualcosa di volontario, sembra essere una caratteristica essenziale tanto, quanto lo è della rappresentazione» (BPP, I, § 899); «L’aspetto, almeno fino a un certo punto, è soggetto al volere» (BPP, I, § 971); «Che l’aspetto sia soggetto al volere è un fatto che tocca la sua stessa essenza» (BPP, I, § 976).

Inoltre, non bisogna dimenticare che esistono dei limiti alla variazione della visione aspettuale imposti dalle proprietà dell’oggetto medesimo. Scrive, infatti, Wittgenstein: ««L’aspetto sottostà al volere». Questo non è un asserto empirico. Ha senso dire: «Vedi questo cerchio come un buco, non come un disco»; ma non: «Vedilo come un rettangolo» o «Vedilo rosso»» (BPP, II, § 545). (Cfr. A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Bari, 1998, p. 143).

Il fatto che Wittgenstein sottolinei comunque la presenza di una componente volontaristica all’interno del fenomeno del ‘vedere come’, e quindi dell’esperienza sinestetica del cogliere aspetti, si scontra con una delle caratteristiche riconosciute alla sinestesia dalle indagini scientifiche: il suo carattere involontario (cfr. a titolo di esempio, R. E. Cytowik, *The Man Who Tastes Shapes*, cit.; Id., *Synesthesia: a Union of Senses*, cit.).

nare le parole secondo “*sottili differenze di profumo*” (PU, II, XI, p. 186) sono, allora, tutti esempi di un’*estetica* che, utilizzando un lessico kantiano, si costituisce come esperienza sulla base di un’*analitica*. Il linguaggio, in questo senso, si fa condizione di possibilità del sentire (*Gefühl*), e giustifica così il riferimento alle espressioni “sensibilità post-linguistica” o “sensibilità di secondo grado”. A proposito di quest’ultima espressione è lo stesso Wittgenstein che utilizza per definire il significato connesso a questa particolare sensibilità il termine ‘secondario’ (*sekundäre Bedeutung*)⁴⁷:

Qui si potrebbe parlare di significato “primario” e di significato “secondario” (*sekundäre Bedeutung*) di una parola. Solo colui per il quale la parola ha significato primario, la impiega nel suo significato secondario.⁴⁸

Solo nel caso in cui già si conosca (o meglio, si potrebbe dire, si sappia utilizzare) il significato primario di una parola, è possibile percepire anche quello secondario. L’impiego «secondario» di un concetto è per esempio quello che si riscontra nelle favole, dove gli oggetti inanimati (le «bambole») «provano dolore» o le «pentole» parlano» (cfr. PU, I, § 282). E anche, vedere un triangolo ora come un «buco triangolare», ora come un «monte», ora come una «freccia» (cfr. PU, II, p. 264) risulta qualche cosa di più della semplice impressione visiva.⁴⁹

47 Come evidenza Edoardo Zamuner in *Significato secondario e competenza lessicale nell’ultimo Wittgenstein*, nonostante le riflessioni degli anni 1933-1934 sull’audizione colorata (*Libro marrone*) che anticipano la nozione di ‘significato secondario’, l’espressione non viene esplicitamente impiegata da Wittgenstein fino agli anni 1944-1949. Zamuner sottolinea, inoltre, che l’impiego di questa nozione sia occasionale e non molto frequente nell’intero corpo di manoscritti e dattiloscritti wittgensteiniani: si riscontrano, infatti, soltanto tre occorrenze dell’espressione ‘*sekundäre Bedeutung*’ (significato secondario) e sei occorrenze di ‘*sekundäre Verwendung*’ (uso secondario) (cfr. E. Zamuner, *Significato secondario e competenza lessicale nell’ultimo Wittgenstein*, cit., p. 185).

48 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, p. 284.

49 Sara Fortuna, nel suo libro *Ad un secondo sguardo*, consente di evidenziare bene questa differenza, traducibile nella dicotomia vedere *come*/vedere *che*. Se quest’ultimo può essere considerato uno stato percettivo fisso e stabile durante il quale l’apparato sensibile riceve alcuni impulsi luminosi e organizza una serie di informazioni inerenti le forme, i colori, le dimensioni, etc., il vedere come è invece un vedere attivo, un fenomeno al limite tra la vera e propria interpretazione linguistica e una riorganizzazione percettiva che, come nell’illusione di Müller-Lyer, avviene in maniera automatica e obbligata (cfr. S. Fortuna, *Ad un secondo sguardo. Il mobile confine tra percezione e linguaggio*, manifestolibri, Roma, 2002).

Il linguaggio, attraverso il ragionamento, riempie la distanza tra la dimensione percettiva e questo stato che abbiamo definito post-linguistico (in quanto espressione di un substrato semantico appreso attraverso un processo di addestramento intersoggettivo), e produce, in questo modo, una sensibilità ulteriore. È facile costatare allora come il problema della sinestesia ci abbia portato ad evidenziare la possibilità di un'interpretazione estensiva della nozione di 'vedere come', che si traduce così nella sporgenza estrema del linguaggio, nel limite a livello del quale la parola si dispiega al punto da ritornare paradossalmente al suo fondamento sensibile. Situandosi al limite estremo del gioco, questa sensibilità post-linguistica, caratterizzantesi come la più completa realizzazione della parola stessa, si evidenzia, dunque, nella prospettiva wittgensteiniana, come logicamente secondaria, ma, come il prelinguistico, costitutivamente analoga al substrato su cui si realizza, il linguaggio.

6. L'apprendimento tra sinestesia e linguaggio

Cercando di approfondire i rapporti tra apprendimento linguistico intersoggettivo e sensibilità post-linguistica prendiamo ora in considerazione un passo che, ancora una volta, trae spunto dall'ambito musicale:

Come si fa a spiegare che cos'è "suonare con espressione" (*ausdrucksvolles Spiel*)? Certo non attraverso qualcosa che accompagni l'esecuzione. – Allora, che cos'altro ci vuole per spiegarlo? Una cultura (*Kultur*) si vorrebbe dire. – A chi è stato educato in una determinata cultura – e che quindi ha nei confronti della musica queste e queste reazioni, si potrà insegnare l'uso (*Gebrauch*) delle parole "suonare con espressione".⁵⁰

Wittgenstein insiste sul ruolo dell'educazione in una determinata cultura (cioè di ciò che si è appreso attraverso una pratica intersoggettiva di addestramento) per riferirsi al substrato su cui poggia la possibilità di questa sensibilità ulteriore (secondaria, post-linguistica) qui esplicitata dalla comprensione (e, quindi, dall'utilizzo (*Gebrauch*) delle parole) di «suonare con espressione» (*ausdrucksvolles Spiel*).

Il termine 'secondario' non deve tuttavia trarre in inganno. Esso, infatti, non rimanda ad un'esperienza diacronica rispetto alla comprensione immediata (o alla percezione, nel caso della sensibilità), e, quindi, ad una

50 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., II, § 468 (Cfr. anche Id., *Zettel*, cit., § 164).

differenza temporale, ma, piuttosto, ad una differenza logica. Wittgenstein parla di significato ‘secondario’ come di una possibilità che scaturisce solamente a seguito della padronanza di una tecnica e degli usi primari del linguaggio, ma non per questo esso si traduce in un «significato ‘traslato’» (‘übertragene’) (PU, II, XI, p. 184):

Il significato secondario (*sekundäre Bedeutung*) non è un significato ‘traslato’ (übertragene). Quando dico: “Per me la vocale *e* è gialla”, non intendo ‘giallo’ in significato traslato – infatti quello che voglio dire non potrei esprimerlo in nessun altro modo se non per mezzo del concetto ‘giallo’.⁵¹

Così, quando dico che vedo la vocale *e* come gialla, non utilizzo il termine ‘giallo’ in un senso traslato, dal momento che non potrei esprimere ciò che vedo attraverso nessun altro concetto. Come anticipato nel primo paragrafo a proposito dell’immediatezza del cogliere aspetti, sensibilità post-linguistica e significato secondario fanno riferimento a una percezione in cui non vi è sfasatura diacronica con l’impressione sensoriale primaria, essendo, appunto, immediata. Né sussiste una variazione d’intensità. Come, per esempio, insieme ai lineamenti di un volto, disposti in una certa maniera, scorgo anche, con pari immediatezza, la sua somiglianza con un altro, oppure ne riconosco le espressioni di gioia o di dolore, così, nell’atto stesso di vedere, e non in un secondo momento, mediante una riflessione, colgo sensibilmente un mostrarsi della forma, cioè «l’espressione di una nuova percezione, e, nel medesimo tempo, l’espressione della percezione che è rimasta immutata» (cfr. PU, II, XI, pp. 258-259). Il fenomeno sinestetico del ‘vedere come’ non è, allora, un sovrapporre su una percezione oggettuale un’interpretazione concettuale che rimanga indifferente al mutare degli aspetti; piuttosto, come già accennato precedentemente, è un vedere in accordo ad un’interpretazione: è «(Einer Deutung entsprechend sehen)» (cfr. BPP, I, § 2), un “vedere conformemente ad un’interpretazione”.

Un’ultima considerazione è possibile fare sul rapporto tra sinestesia, linguaggio e apprendimento. Il ruolo dell’educazione in una determinata cultura attraverso una pratica di addestramento intersoggettivo fa sì che l’apprendimento, seppure collettivo, non annulli le possibili variazioni individuali. Il disaccordo tra i membri di una collettività si pone sullo stesso piano logico del loro accordo. Come sottolinea Mazzeo: accordo e disaccordo «costituiscono le due facce di una forma di vita non specializzata,

51 Id., *Philosophische Untersuchungen*, cit., II, XI, p. 284. Cfr. anche, Id., *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 799: «E quando si dice “La vocale *e* è gialla”, la parola giallo non è affatto usata in senso figurato».

esprimono la realizzazione di condizioni di possibilità che affondano le radici nella facoltà del linguaggio e non sulla forza del bagaglio istintuale della specie».⁵²

Ogni tentativo di modularizzare le differenze porterebbe allora all'eliminazione del fondamento comune a sinestesia e linguaggio: la nostra storia individuale⁵³.

Riferimenti bibliografici

- S. Borutti, *Wittgenstein: metafore per l'analisi del significato*. In: *Significato. Saggio sulla semantica filosofica del Novecento*, Zanichelli, Bologna, 1983, pp. 91-123.
- S. Borutti, *Percezione e immagine. Un'estetica per le scienze umane*. In: "Aut aut", 313-314, 2003, pp. 185-198.
- P. Bozzi, *Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Guerini e associati Milano, 1998.
- E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I (*Die Sprache*), Berlin 1923; vol. II (*Das mytische Denken*), Berlin, 1925; vol. III (*Phänomenologie der Erkenntnis*), Berlin, 1929; *Index*, a cura di H. Noack, Berlin, 1931, tr. it.: *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, 3 voll., La Nuova Italia; Firenze 1961, 1964, 1966; rist. 1984, 1987, 1988.
- F. Cimatti, *Qual è il colore del sangue? Logica ed empiria nell'ultimo Wittgenstein*. In: *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata, pp. 23-45.
- J. P. Cometti, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, PUF, Paris 2004.
- R. E. Cytowik, *The Man Who Tastes Shapes*, MIT Press, Cambridge, 1993, 1998².
- R. E. Cytowik, *Synesthesia: a Union of Senses*, MIT Press, Cambridge, 2002.
- F. Dogana, *Il magico mondo delle sinestemie*, in "Psicologia contemporanea", n. 120, 1993.
- S. Fortuna, *Ad un secondo sguardo. Il mobile confine tra percezione e linguaggio*, manifestolibri, Roma, 2002.
- J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual System*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1966.

52 Cfr. M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, cit., p. 317.

53 Ciò non si traduce nel fatto che il carattere secondario di una pratica o di un uso linguistico sia conferito dal passaggio dalla dimensione pubblica a quella privata. La competenza linguistica (per sua natura pubblica nella prospettiva wittgensteiniana), e quindi la conoscenza dell'uso primario dei significati come requisito per usare una parola in un contesto secondario, si fa garante della pubblicità e dell'intersoggettività anche delle esperienze del 'vedere come' e del 'cogliere aspetti'.

- J. Harrison, S. Baron-Cohen, *Synaesthesia: an introduction*, in Baron-Cohen, Harrison, 1997, pp. 3-16.
- J. Jastrow, *Fact and Fable in Psychology*, Macmillan and Co., Londra, 1901.
- W. Köhler, *Gestalt Psychology*, Liveright, New York, 1929, tr. it. *Psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano, 1971².
- G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, tr. it. di P. Violi *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 1998.
- M. Lawrence, *On Colored-Hearing Synesthesia: Cross-modal Translation of Sensory Dimensions* (1975), in Baron-Cohen, Harrison, 1997, pp. 49-98.
- M. Lawrence, *The Unity of the Senses. Interrelations among the Modalities*, Academic Press, New York, 1978.
- M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisiologo*. In: *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 119-155.
- M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet studio, Macerata, 2005.
- B. McGuinness, G. H. Von Wright (eds), *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters*, Basil Blackwell, Oxford, 1995.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ed. Gallimard, Paris, 1945.
- J. Piaget, B. Inhelder, *La psychologie de l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, tr. it. di C. Andreis, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 1970.
- W. Molineux (1693), *Letter to John Locke 2 march 1693*, in Locke, 1976.
- D. H. Pinsent, *A Portrait of Wittgenstein as a Young Man. From the Diary of David Hume Pinsent 1912-1914*, Basil Blackwell, Oxford 1990, tr. it. di M. Premoli, *Vacanze con Wittgenstein: pagine di diario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- I. Rock, *The Logic of Perception*, MIT Press, Cambridge MA, 1983.
- P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Boringhieri, Torino, 2003.
- A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Bari, 1998.
- E. Zamuner, *Significato secondario e competenza lessicale nell'ultimo Wittgenstein*, in *Il terreno del linguaggio. Testimonianze e saggi sulla filosofia di Wittgenstein*, a cura di Silvana Borutti e Luigi Perissinotto, Carocci, Roma, 2006, pp. 185-191.
- H. Werner, *L'unité de sens*. In: *Journal de psychologie normale et pathologique*, 31, Parigi, 1934.
- L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Culture and Value* [1914-1951], a cura di G. H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1977, tr. it. di M. Ranchetti *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.
- L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* [rispettivamente 1933-1934 e 1934-1935], a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1958, 1969², tr. it. di A. G. Conte *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983.
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations* [parte I, 1936-1945; parte II, 1947-1949], a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1953, tr. it. di R. Piovesan e M. Trincherio *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, 1999.

- L. Wittgenstein, *Zettel* [1929-1948, prev. 1945-1948], a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1981², tr. it. *Zettel* di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1986.
- L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the Philosophy of Psychology* [1946-1949; 1947-1948], a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. Von Wright, 2 voll., Basil Blackwell, Oxford 1980, tr. it. di R. De Monticelli *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.
- L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Last Writings on the Philosophy of Psychology. Vol. 1 Vorstudien zum zweiten Teil der "Philosophische Untersuchungen". Preliminary Studies for Part II of the "Philosophical Investigation"* [1948-1949], a cura di G. H. Von Wright e H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford 1982; *Vol. 2 Das Innere und das Äussere 1949-1951. The Inner and Outer* [1949-1951], a cura di G. H. Von Wright e H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford (UK)-Cambridge (Mass.) 1992, tr. it. di B. Agnese *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Bari 1998.
- L. Wittgenstein, *Über Gewissheit. On Certainty*, [1950-1951], a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1969, tr. it. di M. Trinchero *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978.

LUCA TADDIO

NON VEDERE-COME WITTGENSTEIN OSSERVAZIONI SULLE IMPLICAZIONI TEORICHE DELLE FIGURE AMBIGUE E REVERSIBILI¹

Premessa

Il presente saggio consiste nell'analisi critica della distinzione operata da Wittgenstein tra vedere e vedere-come. Più in generale, si argomenterà contro ogni distinzione, sul piano della percezione diretta, tra diversi modi di vedere. L'analisi sarà circoscritta a una serie di esempi, presi in esame dallo stesso Wittgenstein, di figure ambigue e pluristabili. Scopo principale di queste riflessioni non è restituire una lettura fedele del pensiero di Wittgenstein, ma analizzarne una tesi, indipendentemente dal fatto che essa rispecchi o meno il suo pensiero o le interpretazioni di altri studiosi. Intendiamo sostenere che la distinzione tra vedere e vedere-come riguarda unicamente modi diversi di classificare una determinata categoria di cose e non investe la percezione visiva in quanto tale; quest'ultima è la nostra esperienza diretta del mondo così come lo *incontriamo*.² Ogni aspetto del mondo visibile è indice di un fatto sotto osservazione intersoggettivamente condivisibile, e deve poter essere oggetto di un gesto ostensivo, che circoscriva i confini della percezione visiva rispetto ad altre attività cognitive.³

-
- 1 Il saggio nasce da una rielaborazione critica di appunti tratti dal corso di «Metodologia delle scienze del comportamento» che P. Bozzi tenne a Trieste nell'anno accademico 1992-1993 sulle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* di Wittgenstein.
 - 2 Riprendiamo la nozione di percezione in chiave fenomenologica dalla teoria della *Gestalt*: K. Koffka definisce il metodo fenomenologico come «una descrizione dell'esperienza diretta il più possibile completa e non prevenuta» (K. Koffka, *Principi di psicologia della forma*, Boringhieri, Torni, 1970, p. 84). La nozione di percezione diretta come dato *incontrato* (e non rappresentato) è qui assunta come presupposto metodologico e non presa in esame in modo analitico; rinviamo per questo direttamente al testo di W. Metzger, *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, a cura di G. Kanizsa, Giunti, Firenze 1984, cap. 1.
 - 3 La definizione di percezione visiva in rapporto all'ostensione non verrà in questo saggio approfondita; si veda per questo il nostro, *Fenomenologia eretica, Saggio sull'esperienza immediata della cosa*, Mimesis, Udine-Milano 2010, cap. 3 (in corso di pubblicazione).

1. Introduzione

Negli ultimi anni della sua vita Wittgenstein ha riflettuto sui problemi legati alla natura dei concetti psicologici. La seconda parte delle *Ricerche filosofiche* è incentrata sull'analisi degli stati mentali, dell'esperienza del significato, del vedere-come, dell'intenzionalità e della situazione della psicologia contemporanea. Il lavoro preparatorio consiste in annotazioni che vanno dalla fine del 1945 alla metà del 1949, corrispondenti ai manoscritti 130-138. La revisione dei manoscritti 130-137 diede luogo ai dattiloscritti 229 e 232, pubblicati come *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*. Parte del manoscritto 137 e l'intero 138 uscirono col titolo *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*.⁴

Per Wittgenstein il vedere-come è riscontrabile nelle figure ambigue e nelle immagini pluristabili, in cui vi è qualcosa che rimane identico mentre qualcos'altro cambia.⁵ Figure ambigue e immagini pluristabili sono un fenomeno studiato da tempo dagli psicologi e, ancor prima, sfruttato dai pittori. Osservando tali figure, in cui sono presenti due o più oggetti visivi, è possibile esperire il passaggio da una soluzione percettiva a un'altra. L'attenzione di Wittgenstein per la visione aspettuale è motivata sia dalla sua analisi della psicologia come «scienza» in generale, sia dalla sua critica alle teorie empiriste della percezione.⁶ La filosofia della psicologia di Wittgenstein si configura come ricerca concettuale, il cui scopo è indagare la grammatica dei termini psicologici per ottenere una chiarificazione dei concetti psicologici. Riflettendo sulla grammatica di verbi quali «vedere» e «interpretare», Wittgenstein delinea la differenza che intercorre tra i concetti di visione e di interpretazione rispetto alla costellazione dell'osservabile. Tuttavia, soprattutto nella letteratura secondaria (ma non di meno in alcuni passi dello stesso Wittgenstein), emerge un'ambiguità di fondo

4 Cfr. A. Zhok, *Introduzione alla Filosofia della Psicologia di L. Wittgenstein (1946-1951)*, Unicopli, Milano 2002. Ampiamente documentata è l'influenza esercitata su Wittgenstein da Köhler, il quale, assieme a Goethe e James, è nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* l'autore più citato. Per quanto riguarda W. James, J. Schulte nega che vi sia stata una sua influenza su Wittgenstein, che si sarebbe limitato a utilizzare il lavoro di James come fonte di esempi (Cfr. J. Schulte, *Experience and Expression*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 19).

5 Cfr. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (1946-9), (a cura di) G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, 2 voll., Blackwell, Oxford 1980, tr. it. R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, p. 16.

6 Cfr. M. Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, Londra e New York 1989, p. 4.

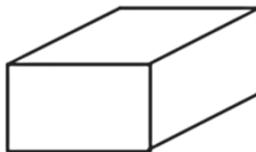
che suggerisce l'idea che vi possano essere *modi* diversi di vedere: una visione *semplice* che attesterebbe la presenza di una cosa e una percezione *complessa* che Wittgenstein denomina «vedere-come». La nostra tesi è che tale distinzione riguardi unicamente i modi di classificare le cose, e non la percezione visiva in quanto tale.

Sul piano dell'esperienza diretta – in accordo con Wittgenstein – possiamo distinguere il vedere da alcune attività di pensiero come l'interpretare, ma non diversi modi di vedere più o meno complessi. Le nostre riflessioni intendono, in primo luogo, sostenere la tesi che la percezione visiva sia qualcosa di immediato, qualcosa di non riducibile al pensiero, di per sé non suddivisibile in diverse modalità, sebbene normalmente connessa ad attività cognitive superiori quali il pensare e l'interpretare. In secondo luogo, intendiamo il caso delle figure pluristabili per sviscerarne le implicazioni teoriche. Tali immagini non vanno trattate come il risultato di un'esperienza privata e soggettiva, ma colte direttamente sul piano immanente dell'esperienza immediata, cioè come «fatti» oggettivi: il loro apparire è ripetibile e, in linea di principio, condivisibile intersoggettivamente.

L'obiettivo, perciò, non è spiegare che cosa ha «veramente detto» Wittgenstein, né abbracciare l'imponente mole di studi che si è sedimentata sulla nozione di vedere-come; si tratta, piuttosto, di discutere una tesi sulle immagini pluristabili e sulla nozione di vedere-come, partendo dai medesimi fatti sotto osservazione: osservabili da noi, da Wittgenstein e da qualunque suo interprete.

2. Vedere e interpretare

All'inizio delle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Wittgenstein utilizza alcune immagini pluristabili per mostrare l'indipendenza della percezione dall'interpretazione.



L'immagine proposta può essere «interpretata» o «percepita» come un filo di ferro, una scatola rovesciata o un diedro. Che interpretazione e percezione siano distinguibili emerge dall'osservazione di oggetti in cui è pos-

sibile tener ferma l'interpretazione mentre la percezione sfugge ora di qua ora di là. E infatti, possiamo vedere la figura come un telaio di filo di ferro e interpretarla come scatola rovesciata o come diedro. Oppure, possiamo vedere la scatola rovesciata e interpretarla come filo di ferro o come diedro. Ancora, possiamo vederla come diedro e interpretarla come filo di ferro o scatola rovesciata. Si delinea così una «matrice di indipendenza» del vedere dall'interpretare. L'indipendenza della percezione dall'interpretazione indica che possiamo vedere tre cose diverse e, nel vedere una di queste cose, possiamo interpretare in tre modi diversi.⁷

Generazioni di psicologi hanno utilizzato le figure ambigue e pluristabili per sostenere tesi opposte: alcuni per mostrare l'influenza dell'esperienza passata e delle attività mentali sulla percezione, altri, invece, per esemplificare l'indipendenza della percezione dall'attività cognitiva. È significativo che gli stessi fatti sorreggano tesi scientifiche contrapposte: quale migliore dimostrazione dell'indipendenza dell'osservabile in atto da concetti e teorie?

L'immagine pluristabile sembra determinare il riconoscimento di tre cose diverse, e l'osservazione dell'una esclude l'altra. In modo conforme al principio di non contraddizione potremmo dire che nelle immagini pluristabili le diverse figure non possono apparire nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto: infatti le figure appaiono in momenti diversi e, all'apparire dell'una, scompare l'altra. Ci troviamo sempre di fronte a una cosa, e dopo un certo arco temporale possiamo ricordare di avere visto tre cose distinte. Non sono – come vorrebbero alcuni interpreti di Wittgenstein – modalità diverse di percezione; si tratta, al contrario, di cogliere come l'osservazione di tre figure «a partire dal medesimo stimolo distale» consenta la classificazione di un certo tipo di immagini (e non di altre) come pluristabili.

In realtà lo «stimolo distale» rappresenta solo una parte di una più ampia «spiegazione causale» della percezione: una spiegazione, e non una descrizione della realtà incontrata. Lo stimolo distale non fa dunque parte della nostra esperienza diretta del mondo, ma è un'ipotesi ausiliaria a una teoria, un'immagine utile a creare un modello euristico della realtà. Esso non è iscritto nell'apparire fenomenico che contraddistingue la nostra esperienza diretta delle cose. Presupporre la presenza dello stimolo fisico (o distale) all'interno dell'esperienza implicherebbe un dualismo tra mondo fisico e mondo fenomenico. Il mondo fisico visibile è invece parte di

7 Cfr. P. Bozzi, *Vedere come*, Guerini, Milano 1998, p. 18.

una classe più ampia, quella degli osservabili, che compongono la nostra esperienza fenomenica del mondo.

Si osservi nuovamente la figura. Possiamo vederla come: cubo di vetro, scatola aperta capovolta, intelaiatura di filo di ferro, tre tavole che formano un angolo solido. Potremmo ritenere che l'interpretazione consista in una «descrizione indiretta» della nostra esperienza, ma in tal caso dovremmo considerare il rischio della perdita della descrizione diretta. Supponiamo di rispondere che «vi sono svariate esperienze visive, e ciascuna di esse corrisponde a un certo modo di vedere la figura, favorendo così una particolare interpretazione». Ciò parrebbe spiegare perché, per descrivere la propria esperienza, l'individuo faccia appello all'interpretazione: «Ma che cosa significa che l'esperienza favorisce una particolare interpretazione? E soprattutto: come si identifica tale esperienza?» L'obiezione è la seguente: «una volta che l'interpretazione sia considerata esterna all'esperienza, non abbiamo alcun criterio che ci autorizzi a parlare di diverse esperienze visive».⁸

Questo tipo di osservazioni non coglie un criterio fondamentale che consiste nel rinvio sistematico e diretto alla figura: un'accurata descrizione implica il fatto che *quella* figura, la *sua* configurazione, favorisce un numero limitato di esperienze. Quella figura, disegnata «così e così», può essere vista come una scatola o un telaio, e non come vogliamo. La percezione della scatola o delle altre figure è diretta, e quindi non necessariamente mediata dall'interpretazione. L'immediatezza è propria della percezione e non della descrizione. Ogni volta che lo sguardo scopre un'altra cosa osservabile (e non un aspetto della cosa), quest'ultima si ristrutturata determinando una nuova esperienza specifica, che non emergerebbe se la figura fosse disegnata diversamente. *Scoprire* la pluristabilità di una figura non dipende dalla nostra volontà o, più in generale, dalla nostra soggettività, ma dalla sua configurazione. Descrivere la scoperta di una nuova figura significa descrivere la sua nuova organizzazione (*Gestalt*). L'obiezione diventa allora: «come può l'esperienza visiva dell'individuo mutare mentre il suo oggetto resta lo stesso?»⁹ Non solo: possiamo affermare che l'oggetto resta lo stesso? Assumendo quale sistema di riferimento? E *quale* esperienza abbiamo di questa cosa invariante che resta identica a se stessa?

8 P. Johnston, *Wittgenstein Rethinking the Inner*, Routledge, London 1993, trad. it. di R. Brigati, *Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 45.

9 *Ibidem*.

Una risposta potrebbe essere che ciò che vediamo rimane lo stesso, ma «cambia l'interpretazione data dall'individuo alla propria esperienza». Per Wittgenstein questa ipotesi non funziona, «perché la grammatica del vedere-come è del tutto diversa da quella dell'interpretare. In particolare, il vedere una figura in un certo modo è uno *stato*, che ha lo stesso tipo di durata del vedere». Per esempio, «è sensato dire: "Ho guardato la figura per cinque minuti; per il primo minuto l'ho vista come un'anatra, poi come una lepre per circa un minuto e mezzo, e poi ancora come un'anatra fino alla fine"». ¹⁰ La percezione possiede un proprio *tempo di presenza*, mentre l'interpretazione è un'*azione* che possiede un tempo autonomo e distinto. ¹¹ Le nostre parole possono aderire ai fatti osservati, oppure allontanarsi da essi. Così i nostri concetti possono essere più o meno pertinenti alla cosa osservata; lo stesso possiamo dire dei nostri pensieri. Una spiccata sensibilità letteraria può aiutarci a trovare il giusto aggettivo per rendere e comunicare una data qualità espressiva della cosa, ma tutto ciò non fa parte della percezione. L'attività di pensiero e di linguaggio può essere giusta o sbagliata, vera o falsa, più o meno riuscita, può essere modificata, migliorata e adattata; diversamente, la percezione è quello che è: né vera né falsa, né giusta né sbagliata, non può essere corretta o migliorata a nostro piacimento come un'espressione linguistica. Attraverso la percezione operiamo a diversi livelli, e uno di essi è il linguaggio verbale; la percezione è un fatto poiché, in quanto tale, non è falsificabile né soggetta alla nostra volontà.

Da molti punti di vista, «la percezione di aspetti possiede la stessa grammatica della visione. Proprio come il vedere, è uno stato e ha una durata continua». ¹² Accogliamo la distinzione di Wittgenstein tra vedere e interpretare, poiché «mentre l'*interpretazione* è un'attività o azione, il vedere corrisponde all'aver presente nel campo dell'*esperienza diretta* uno *stato* osservabile. Esso è l'insieme delle fattezze riconoscibili nell'oggetto durante il corso delle osservazioni». ¹³ Sennonché le nostre posizioni divergono qualora si voglia distinguere non solo vedere e interpretare, ma anche vedere e vedere-come.

10 *Ibidem.*

11 Riguardo alla nozione di «tempo di presenza» rinviamo a: P. Bozzi, *Vedere come*, cit., pp. 40-47.

12 Ivi, p. 45.

13 Ivi, p. 17.

3. Vedere, notare un aspetto e vedere-come

Non tutte le cose sono classificabili come vedere-come, in caso contrario tale espressione sarebbe priva di senso, mero sinonimo di percezione. Nel vedere le figure ambigue vi è un rendimento fenomenico qualitativamente diverso rispetto al mero interpretare, conseguente a una ristrutturazione visiva dettata dalla configurazione della figura: essa non è presente quando semplicemente mutiamo l'interpretazione della cosa osservata. Per chiarire ulteriormente la differenza tra interpretazione e percezione, si considerino tre esempi ulteriori.



La prima figura è la doppia «F» inventata da Wittgenstein come esempio di vedere-come. La seconda figura coppa-profilo è un esempio di figura bistabile, mentre la terza immagine è interpretabile in diversi modi: come una moneta, un disco, un sigaro e forse in qualche altro modo.¹⁴ La «F» ingrandita può essere vista come una «F» ma anche come l'immagine speculare di una «F»: «Allora – si domanda Wittgenstein – “vedo veramente qualcosa di diverso, o soltanto *interpreto* quello che vedo in modo diverso?”».¹⁵ Se la figura fosse disegnata male, se avesse dei trattini orizzontali appena più accentuati verso sinistra, «occorrerebbe proprio “interpretare” l'enunciato che allude alla bistabilità della figura in questione».¹⁶ Ma il fatto stesso «che il disegno possa essere migliorato, in rapporto al fine che ci proponiamo, indica che si tratta di un vedere piuttosto che di un interpretare. Possiamo progettare una serie di “F” in cui la prima forza-

14 Ivi, p. 18.

15 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., p. 7. Qualcuno potrebbe vedere lì, dove gli indichiamo la «F», qualche cosa d'altro rispetto a una F rivolta all'indietro (una doppia F speculare): «Il contesto cognitivo – scrive Bozzi – deve comprendere una possibilità diversa da quella presente all'osservatore come stato della F, affinché l'espressione 'vedere come' possa essere usata senza goffaggine» (P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 20).

16 P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 15.

tamente si lasci solo interpretare come rivolta verso sinistra, e l'ultima si mostri ugualmente bene nei due modi».¹⁷

Ribadiamo dunque che, per Wittgenstein, l'«interpretare è un'azione», mentre «vedere non è un'azione, ma uno stato».¹⁸ Il vedere corrisponde alla *presenza* di una cosa in uno stato osservabile, con tutte le qualità che essa presenta durante l'esperienza diretta. L'interpretazione invece è un'attività, ossia un processo mentale che si svolge nel tempo: essa ha un inizio, una conclusione e una fine temporale (come, per esempio, la soluzione di un problema). La doppia «F» non è un'interpretazione poiché vi è un cambiamento di stato. La stessa cosa accade anche nella figura coppa-profili, dove il mutamento di stato è avvertito in modo ancora più netto attraverso un istantaneo balenare di qualcosa all'interno della figura che segna il passaggio da uno stato all'altro. Prolungando l'osservazione della figura possiamo scoprire la sua bistabilità, «proprietà interna del sistema di margini da cui risulta». ¹⁹ La ristrutturazione dell'organizzazione della figura nei due casi indica che il vedere è uno stato.

Wittgenstein sembra sostenere che *vediamo* la figura in modi diversi e l'interpretazione si accorda all'aspetto visto. L'interpretazione, allora, consiste nella descrizione del modo di vedere che la favorisce. Non possiamo comunicare la nostra esperienza visiva se non mediante un'interpretazione; secondo Wittgenstein, la descrizione che produciamo non è una descrizione indiretta, ma un'espressione primaria: essa è una manifestazione del vissuto, e non un'interpretazione responsabile di un vissuto, bensì di un'espressione del vissuto.²⁰ Il vedere un aspetto non dipende dalla padronanza del linguaggio, né è conforme a un atto interpretativo. L'aspetto è colto visivamente e può essere descritto in modi diversi, in termini dipendenti dalla struttura del fatto osservato. Il manifestarsi dell'*aspetto* è il manifestarsi di un nuovo oggetto visivo.²¹

L'argomentazione di Wittgenstein, come vedremo, comporta un'ulteriore ambiguità concettuale: oltre al vedere-come, anche la nozione di

17 *Ibidem*.

18 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 1. Corsivo nostro.

19 P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 19.

20 Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 13, § 1127 e § 1128.

21 Cfr. *ivi*, II, § 509. Cfr. C. Mautarelli, *Visione e interpretazione in Wittgenstein*, in «Esercizi filosofici», 6, (2003), pp. 157-167. Il saggio di Mautarelli qui ripreso sposa l'interpretazione di Bozzi e con essa anche il fatto che vi siano diverse modalità di percezione visiva.

«aspetto» a esso correlata si presta a fraintendimenti, poiché in determinati contesti tale nozione sembra essere utilizzata come sinonimo di «cosa» (figura) osservata, in altri l'aspetto diventa ciò che muta e la cosa una sorta di sostrato, ciò che rimane invariato al variare dei diversi aspetti.

La terza figura esemplifica cosa si debba intendere con il concetto di «interpretazione»: «in essa non succede nulla, essa non trapassa in altra figura né mostra al suo interno movimenti di sorta». La figura può essere *interpretata* come una varietà di cose: «una moneta, un panforte di Siena, un sigaro, un disco volante, uno sfilatino al prosciutto». Interpretare la figura in un determinato modo consente di apprezzarne i particolari, «ma mai di *vedere* una cosa o l'altra, o di cogliere in essa una trasformazione, un mutar di rapporti o di equilibri figurali». ²²

Le tre figure esaminate rappresenterebbero una chiarificazione della «grammatica» del termine «vedere»: «l'uso linguistico è tale, e di fatto la grammatica del sentire e del vedere, contro quella dell'interpretare, è *lì nelle cose*». ²³ Le prime due immagini conducono alla nozione wittgensteiniana di vedere-come, mentre la terza rappresenta il caso, più generale, delle rappresentazioni al tratto. Il segno fenomenicamente presente e ostensibile di quest'ultima figura può esser interpretato in diversi modi: ogni immagine, così come qualsiasi bozzetto tracciato sulla carta, è priva della ristrutturazione che contraddistingue le prime due figure. ²⁴ Il terzo disegno, quindi, per quanto ambiguo, è visivamente ciò che è. Diverse interpretazioni possono contribuire a definirlo come la rappresentazione *di qualcosa*.

La locuzione «lì nelle cose» va presa alla lettera. I tre esempi non conducono alla conclusione che vi siano tre modalità percettive, poiché le distinzioni operate sul piano linguistico non corrispondono a una classificazione del vedere, ma a una classificazione di «cose». Se la distinzione riguardasse la percezione visiva, siffatta tripartizione dovrebbe sottostare al «rasoio di Occam», ed essere ricondotta all'unico piano dell'osservazione in atto. L'esperienza diretta del mondo consente di classificare e memorizzare di-

22 P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 19.

23 Ivi, p. 24, Corsivo nostro.

24 «Nel caso della F – scrive Bozzi – accade ugualmente un cambiamento di stato, ma senza che si avverta il balenare della ristrutturazione; la nuova postura della F (infatti, data l'inclinazione della sbarra portante, è come se la lettera, volgendosi ora a destra, ora a sinistra, leggermente si sbilanciasse) appare evidente, ma non sorge da una crisi del precedente modo d'essere vista. Il cambiamento di stato, nei due casi, è prova del fatto che il vedere è uno stato» (P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 19).

verse classi di oggetti (qualora esse possiedano caratteri simili) come appartenenti al medesimo insieme. Ciò non significa *vedere* in modo diverso, ma unicamente classificare cose tra loro simili.

Wittgenstein sembra utilizzare l'analisi del «cambiamento d'aspetto» e del vedere-come per una migliore comprensione del vedere.²⁵ Tuttavia, non vi è nelle figure ambigue un cambiamento di aspetto nel senso attribuitogli da Wittgenstein, quanto piuttosto una ristrutturazione della figura: vediamo un'altra cosa e non un altro aspetto della cosa. Se così non fosse trasformeremmo la cosa in una sostanza capace di sorreggere diverse variazioni d'aspetto. Si potrebbe sostenere che rimangono gli stessi segni (cosa) e variano le figure (gli aspetti della cosa). Il punto è che noi *sappiamo* essere gli stessi segni, ma non vediamo gli stessi segni (che di per sé non mutano), vediamo due diverse figure. La ristrutturazione implica che ogni segno della figura cambia la propria funzione all'interno della nuova figura osservata. Nel caso di oggetti tridimensionali, l'aspetto della cosa coincide con un punto di vista sulla cosa, mentre nel caso di figure (surrogati) notiamo aspetti *della* cosa. Nelle figure ambigue, l'espressione «cambiamento d'aspetto» va sostituita o intesa come «cambiamento della cosa in un'altra cosa»; mentre gli aspetti rimangono ancorati alla singola figura osservata: la ristrutturazione della figura comporta anche una ristrutturazione delle qualità espressive che compongono i suoi diversi aspetti.

Possiamo distinguere i casi in cui l'espressione vedere-come è appropriata dai casi in cui tale espressione sarebbe priva di senso; per esempio, è insensato dire «ora vedo questa cosa come una forchetta» quando ciò che effettivamente vediamo è una forchetta. «E neanche la cosa che sta sulla tavola e che si *ricosce* come una posata, si *prende per* una posata».²⁶ Secondo Wittgenstein, possiamo usare l'espressione vedere-come unicamente quando siamo *consapevoli* che c'è almeno un altro modo di vedere la figura. Un bambino non capirebbe l'enunciato «vedo questo *come* un tavolo» pronunciato in presenza di un tavolo; forse potrebbe capire «lo vedo come un tavolo» se detto in un contesto in cui non sia pienamente manifesto che l'oggetto sotto osservazione è un tavolo.²⁷ Quando osserviamo una fotografia di un uomo non diciamo «questo potrebbe essere visto come un uomo» e se vediamo l'immagine di un leone non diciamo di vederlo *come*

25 Cfr. G. Mc. Fee, *Wittgenstein on Art and Aspect*, in «Philosophical Investigation», 22, 3, (1999), p. 268.

26 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 257.

27 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, § 515 e I, § 412.

un leone.²⁸ Abbiamo già sottolineato come la possibilità di migliorare le figure – per esempio nel caso della doppia «F» – indichi che l'interpretazione è successiva al dato visivo: anche se il significato può essere vissuto come un dato immediato della coscienza, ciò non implica che esso debba coincidere con la percezione.

A questo punto potremmo chiederci se sia possibile separare il «significato» dalla percezione: possiamo *decidere* di non conoscere qualcosa e vedere una cosa nota come se non la conoscessimo? Questo esperimento è impossibile: è infatti impossibile stabilire dove finisca la percezione e dove inizi la nostra attività mentale, ma ciò non costituisce una buona ragione per assimilare percezione e cognizione a un unico processo. Possiamo conoscere il volto di Wittgenstein mentre osserviamo una fotografia di Wittgenstein; oppure, al contrario, osservare l'immagine senza sapere chi è l'uomo della fotografia, sapendo però che cos'è una fotografia, possedendo il concetto di uomo e così via. Alla fine dovremmo giungere, attraverso questo regresso, a una percezione prima, originaria, magari collocata a qualche minuto dalla nascita.²⁹ A suo tempo, ragionamenti analoghi hanno suscitato l'interesse degli empiristi inglesi: cosa succederebbe se un cieco dalla nascita recuperasse improvvisamente la vista, potendo osservare così per la prima volta cose a lui note solo tramite il tatto?

Se la percezione fosse determinata dalla nostra esperienza regressa non potremmo essere né stupiti né delusi da ciò che osserviamo.³⁰ La percezione, al contrario, sembra organizzarsi secondo regole proprie e autonome, indipendenti dalle nostre attività cognitive: talora le cose appaiono ambigue, talora stabili; altre cose appaiono reali, pur sapendo che sono illusorie. Un viso appare triste, e per quanto ci sforziamo non riusciamo a vederlo felice, ma è sufficiente modificare un tratto del disegno perché l'espressione del viso muti radicalmente.

28 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 271.

29 In questo caso storie ed esperienze diverse dovrebbero condurre i soggetti a vedere le cose in modo diverso. Se la percezione fosse condizionata dall'esperienza passata allora ogni esperienza in teoria dovrebbe modificare la nostra percezione: dovremmo vedere le cose – le stesse cose – in modo diverso da venti anni fa, ma anche da venti minuti fa.

30 Se le nostre attività cognitive determinassero la percezione visiva difficilmente riusciremmo a stupirci di fronte all'osservazione di alcuni aspetti delle cose. Consideriamo per esempio i fenomeni di completamento amodale (studiati da Kanizsa) dove le figure tendono a completarsi contro l'esperienza passata, i casi di illusioni ottico-geometriche (dove il sapere non altera le modalità di apparenza del dato) e i casi di delusione da aspettativa (strutturata e anticipata a livello fenomenico).

Abbiamo avuto modo di evidenziare come – diversamente da alcuni interpreti del pensiero di Wittgenstein – non riteniamo che ogni «cosa» sia classificabile come vedere-come.³¹ Solo alcune determinate figure (cose) sono ambigue o reversibili. Si considerino tre ulteriori esempi:



Possiamo distinguere tra figure reversibili e figure ambigue: solo nelle prime muta la posizione spaziale della figura. Il cubo di Necker cambia posizione, mentre la doppia «F» e la giovane-vecchia rimangono spazialmente invariate. Più in generale, le figure ambigue si caratterizzano come casi in cui il sistema percettivo non è in grado di orientarsi in modo stabile verso una delle due soluzioni, per cui esso oscilla fra diversi risultati per-

31 Per esempio M. E. Zemach enfatizza le osservazioni di Wittgenstein sulla connessione tra visione e pensiero ritenendo che l'interpretazione sia sempre coinvolta nel processo percettivo. Wittgenstein si chiede «da che cosa si distingue un caso di visione da uno di interpretazione», e non, come ritiene Zemach, se l'interpretazione sia responsabile della visione (M. E. Zemach, *Meaning, the Experience of Meaning and the Mind-blind in Wittgenstein's Late Philosophy*, in «The Monist», 78, 4, (1995), pp. 480-495). P. B. Lewis sostiene che, quando Wittgenstein afferma: «Qui si vorrebbe forse rispondere...», egli intende suggerire che la frase precedente sia un'obiezione di un interlocutore immaginario. L'interlocutore è un teorico dei dati sensoriali, che pensa che noi non vediamo la figura del cubo in modi diversi e che quando esprimiamo il cambiamento d'aspetto abbiamo soltanto «una impressione visiva sulla base della quale produciamo diverse interpretazioni» (P. B., Lewis, *Wittgenstein on Seeing and Interpreting*, in *Impressions of Empiricism*, (a cura di) G. Vasey, Macmillan, London 1976, pp. 93-108). Zemach invece ascrive a Wittgenstein la posizione dell'interlocutore. A questo proposito Lewis afferma che «vedere un oggetto in conformità a un'interpretazione non implica vederlo in conformità ad un atto interpretativo». Sebbene non interpretiamo una figura (diciamo un cubo o un triangolo) in modi diversi, si può dire che vediamo la figura secondo differenti interpretazioni, ma «differenti interpretazioni» significa «descrizioni di modi differenti di vedere la figura». Quindi i principali fraintendimenti dell'analisi wittgensteiniana della percezione visiva derivano da un'implicita accettazione della teoria del dato sensoriale da parte di alcuni suoi interpreti (Cfr. C. Mautarelli, *Visione e interpretazione in Wittgenstein*, cit.).

cettivi, nessuno dei quali si impone in maniera definitiva. L'inversione, invece, produce un mutamento della collocazione spaziale nelle figure bistabili, come possiamo constatare nel cubo di Necker: esso è visibile alternativamente dall'alto come se fosse appoggiato su un tavolo oppure dal basso come se fosse sospeso.

Il punto centrale è se le tre figure prese in esame all'inizio del paragrafo corrispondano a tre *modi* di vedere: reversibile, vedere-come e un caso normale di percezione che confluisce in diverse interpretazioni. L'esemplificazione suggerisce una tripartizione, tre diverse modalità di percezione visiva: nell'ultimo caso da un punto di vista percettivo non accade nulla, la figura può essere solo interpretata in modi diversi. La doppia «F» di Wittgenstein invece può essere vista e interpretata in due modi: come una «F», oppure, come una doppia «F»; essa inoltre esemplifica un caso di vedere-come. Mentre l'immagine coppa-profili è una figura doppiamente stabile (o reversibile).

4. *Vedere vs vedere-come*

Il vedere non dipende dalla nostra volontà. Wittgenstein situa il concetto di vedere-come tra il vedere e il pensare; esso non è un vedere *tout court* e non coincide con l'interpretare. La ragione per cui il vedere-come è distinto dalla percezione ordinaria di un oggetto è che vi sarebbe un fattore volontaristico assente nella seconda.³² La frase «ora vedo questo *come*...» non si applica alla percezione ordinaria di un oggetto: nel caso di una posata non ha senso dire che tento di vedere l'oggetto *come* una posata. Questo è un punto fondamentale: una posata e una figura bistabile sono oggetti diversi, e non c'è una visione *tout court* contrapposta a un vedere-come, proprio perché la visione è uno stato e non dipende da noi: «vediamo quello che vediamo», non impariamo a vedere (tutt'al più a guardare), né possiamo decidere di vedere le cose come vogliamo. Non ci sono diversi tipi di vedere, ma unicamente diverse «cose» classificabili in diversi modi, e data una certa conformazione, una cosa può comportare una bistabilità.

Scoprire la pluristabilità di una figura implica che in alcuni casi possiamo anche non scoprirla ed «essere ciechi a un aspetto»: cogliere un «aspetto» può richiedere un addestramento, a volte dei significati, altre volte un

32 «Il vedere l'aspetto e l'immaginare sono sottoposti alla volontà. Esiste il comando: "Immagina questa cosa!" e "Ora vedi la figura in questo modo!" ma non "Ora vedi questa foglia verde!"» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 279).

concetto. L'elenco delle condizioni potrebbe continuare, ma sarebbero comunque tutte condizioni non necessarie. Non si dà invece il caso opposto: il caso in cui a prescindere dalla forma vediamo un oggetto unicamente grazie al concetto che ne possediamo. Inoltre, se possiamo legittimamente parlare di una vera e propria «scoperta» – dato che possiamo aiutare qualcuno a vedere ciò che abbiamo trovato – allora dovremmo anche ricondurre tale possibilità all'ordine dell'oggettività. Diversamente le immagini pluristabili resterebbero qualcosa di irrimediabilmente soggettivo: non sarebbero condivisibili e non potremmo individuare suggerimenti e criteri per facilitare ad altri la scoperta delle figure.

L'atto volutaristico non va quindi enfatizzato. Esso è soggetto a svariati vincoli: vedere ora una figura ora un'altra *può* dipendere «dall'apprendere una tecnica di applicazione di concetti». In secondo luogo, l'elemento volutaristico *può* dipendere da una focalizzazione dell'attenzione verso alcuni punti della cosa osservata. Il fattore volutaristico arricchisce il nostro modo di relazionarci alla figura, ma non sta alla base della percezione: è la configurazione della cosa osservata a determinare ed escludere un certo ventaglio di possibili interpretazioni.

Le figure bistabili segnano l'autonomia del vedere dal pensare poiché, oltre a reggere due diversi rendimenti fenomenici, il rovesciamento può avvenire anche in modo non intenzionale: è essenziale «rendersi conto dell'importanza che ha, per la teoria, il fatto che le pluristabilità negli oggetti si manifestino spontaneamente, in assenza di pensieri, di intenzioni, di parole».³³ Il cosiddetto *gestalt-switch* è autonomo rispetto alle attività cognitive superiori: l'atto intenzionale e volontario che consiste nel voler vedere la coppa o i profili può aiutare a ottenere l'inversione, «ma può anche non giovare ad ottenerla».³⁴ L'inversione può avvenire a prescindere dal fatto che l'osservazione sia il risultato di un atto volontario, il quale non risulta quindi essere necessario alla scoperta della bistabilità della figura. L'intenzionalità nella visione «è debolmente correlata al fenomeno, e certo non è necessaria». La stessa cosa può essere affermata riguardo al ruolo del «suggerimento» fornito di fronte a figure ambigue. Esso può risultare decisivo, ma si dà anche il caso in cui, pur davanti al suggerimento «coppa» o «profili», la menzione di tali oggetti non fa «scorgere questo o quello nel sistema sotto osservazione».³⁵

33 P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 40.

34 *Ibidem*.

35 Ivi, p. 18.

Il problema della relazione tra vedere e pensare coinvolge il ruolo dell'esperienza passata, del riconoscimento e del possesso di un concetto al fine di ottenere l'inversione figurale.³⁶ L'inversione figurale può manifestarsi in seguito a suggerimenti del tipo: «Vedi l'anatra?», «Sì, la vedo», «Vedi la lepre?», «Sì, la vedo». Lo stesso Wittgenstein nota che chiedendo «Vedi l'anatra?», vi può essere inizialmente una risposta negativa e poi un'esclamazione come: «Ah! Adesso ho capito, adesso la vedo». Vi è anche la circostanza in cui, se noi guardiamo la figura senza pensare a nulla, scatta l'inversione, indipendentemente dalla nostra volontà: ciò significa che la percezione di una figura o dell'altra non è necessariamente legata alle nostre intenzioni. Possiamo avere l'intenzione di vedere un'anatra e incontrare una lepre, e viceversa.³⁷

Il punto rilevante è che l'intenzionalità del soggetto è sufficiente, ma non necessaria, affinché avvenga il rovesciamento, ossia la ristrutturazione percettiva della figura: «Il cambiamento dell'aspetto possiamo provocarlo ed esso può anche prodursi contro la nostra volontà. Può seguire la nostra volontà come può farlo il nostro sguardo».³⁸ Infatti a volte capita che, dato il suggerimento, si osservi ciò che è stato suggerito, ma può anche darsi il caso contrario, in cui non si vede ciò che è stato suggerito.

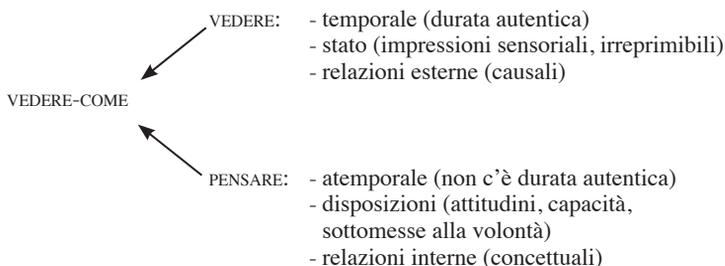
Il concetto di «indipendenza» del fatto osservato è spesso equivocato poiché si crede erroneamente che due cose siano percettivamente indipendenti nei casi in cui: se succede A, allora non succede B. Diversamente si dicono indipendenti quando: se succede A succede qualche volta B e qualche volta A; se succede B succede qualche volta B e qualche volta A. Possiamo allora avere la parola che suggerisce «anatra» e la parola che non suggerisce «anatra», poi la parola che suggerisce «lepre» e la parola che non suggerisce «lepre», talvolta in concomitanza con quella parola si realizza una figura e talvolta no. L'espressione «talvolta sì e talvolta no» costituisce la matrice d'indipendenza tra i due fenomeni, e sembra implicare anche l'*indipendenza* del percolato rispetto al linguaggio.

36 Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 70.

37 Si potrebbe obiettare che parlare di ciò che si vede implichi un legame inscindibile tra linguaggio e percezione. Il fatto che si affermi tramite il linguaggio una fase della nostra esperienza appena vissuta, non implica che essa, quando era vissuta, necessitasse il linguaggio. Il mondo esterno delle cose visibili, tangibili, odorabili, «gustabili», udibili ha esistenza precategoriale autonoma e in quanto tale costituisce il banco di prova rispetto a ciò che affermiamo su e di esso. (Cfr. P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 18).

38 Ivi, p. 97.

Può essere utile soffermarci su due schemi.³⁹ Il primo mostra come il vedere-come si collochi tra due polarità: vedere e pensare. Vedere non è riducibile alla logica del pensiero, è statico in opposizione alla dinamicità della figura. Inoltre, possiede una durata autentica (un inizio, una fine, delle interruzioni possibili in funzione dei movimenti del corpo dell'agente percipiente e/o dei suoi oggetti in rapporto a detto agente). Il vedere è quindi distinto dal pensare, il quale è dipendente – sempre *grammaticalmente* parlando – da caratteristiche atemporali, evolutive e dinamiche (in opposizione alla passività o alla ricettività che caratterizza gli stati).⁴⁰



Il secondo schema «suggerisce che si può operare in favore della distinzione tra *due poli grammaticali*: da una parte gli *aspetti* “puramente ottici” e dall'altra gli *aspetti* “concettuali”». ⁴¹ Viene così delineato uno schema dove sono riassunte e distinte le diverse modalità del vedere (le diverse «grammatiche» del vedere): quella primaria, che comprende esempi come la doppia croce e il cubo di Necker, segue il «punto di rottura grammaticale» oltre il quale si passa ai tratti disposizionali primari, dove troviamo, fra gli altri esempi, il vedere-come e il triangolo. (Quest'ultimo può essere visto come una montagna, una freccia o appeso come un quadro).⁴² Tale suddivisione avviene per gradi di complessità. Wittgenstein riconosce il carattere non concettuale delle figure del cubo e della doppia croce: questi casi sono indicati come «puramente ottici»,⁴³ mentre la rottura grammaticale implicherebbe il coinvolgimento di attività di pensiero.

39 Cfr. C. Chauviré, S. Laugier, J.J. Rosat, *Wittgenstein: les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, Vrin, Paris 2001, cap. 3.

40 Cfr. Ivi, pp. 172-173.

41 Ivi, p. 180.

42 Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 23.

43 «Vorrei dire: ci sono aspetti che sono determinati principalmente da pensieri e associazioni, e altri che sono 'puramente ottici' e che appaiono e mutano automaticamente, quasi come immagini postume» (Ivi, I, § 970).

TRATTI OTTICI PRIMARI

(da più a meno «puramente ottici»)

- Doppia croce nera e bianca (contrasto)
- Cubo di Necker (elementi spaziali) (sapere)
- Vedere una forma umana nell'incrociarsi dei rami di un albero (aspetto di organizzazione, cambiamento di configurazione) (immaginazione, sapere)



ROTTURA GRAMMATICALE

- *****
- Anatra-Lepre (nessun cambiamento spaziale, nessun cambiamento di configurazione) (Disposizione richiesta: sapere)
 - Concepire le *vocali* come associate ciascuna a un colore diverso (sapere, immaginazione)
 - Triangolo visto a volte *come* una montagna, a volte *come* una freccia, a volte *come* sospeso per un angolo, ... (ma anche vedere la *doppia croce* nera e bianca come la parte superiore di un ombrellone o come le pale di un mulino!) (disposizioni richieste: capacità di rappresentarsi, immaginazione, sapere)
 - Sentire (intendere/comprendere) una *frase musicale* come una «conclusione» o sentire l'indicazione musicale «come da molto lontano» (disposizioni richieste: «una cultura, ci piacerebbe dire!» scrive Wittgenstein)



TRATTI PRIMARI DISPOSIZIONALI

(Sono quegli aspetti che si richiamano unicamente a una capacità: essi necessitano l'incastro di numerose disposizioni.)

Questa suddivisione presuppone l'idea che vi siano modi diversi di percezione: un processo che inizia da una percezione visiva semplice, puramente ottica, fino a una percezione complessa.



Il caso della doppia croce è indicato come esempio percettivo puramente ottico, ossia il fenomeno non necessita, per essere colto, di attività mentali; il mutamento d'aspetto avviene indicando dapprima una croce nera, poi una croce bianca (e viceversa). Per contro, si può ritenere che il cubo di Necker possa essere spiegato unicamente in modo tridimensionale, per esempio indicando un vero cubo.⁴⁴ Di fatto però noi apprendiamo la bistabilità del cubo dall'immagine, che, in quanto cosa *incontrata* (e non meramente rappresentata), è parte della realtà fenomenica tanto quanto il cubo come oggetto fisico tridimensionale. Dall'ultimo schema si evince che il cubo di Necker investe una dimensione più complessa della percezione data dalla tridimensionalità della cosa osservata. Ma la presunta complessità in oggetto riguarda forse il surrogato e non la percezione che di per sé è irriducibile ad altro; essa è piuttosto un dato primo e costituisce un sistema di riferimento autonomo.

L'istituirsi di una «rottura grammaticale» segna la differente posizione rispetto alla nostra tesi. I diversi tipi di percezione (indicati nella seconda parte dello schema) richiedono prerequisiti di tipo diverso: per poter vedere gli «aspetti» dell'anatra-lepre alcuni interpreti di Wittgenstein hanno sostenuto la necessità di una certa dimestichezza con le sagome dei due animali, mentre per la doppia croce non vige un'analogia condizione. Allo stesso modo, per vedere un lato di un triangolo come la base e un altro come il vertice, occorre conoscere questi termini e padroneggiarne la tecnica d'applicazione. L'individuo, perciò, deve possedere certe abilità prima di poter dire che possiede determinate esperienze, perciò «il substrato della sua esperienza vissuta è la padronanza di una tecnica».⁴⁵ Ma la padronanza di una tecnica può costituire una condizione logica per avere un'esperienza? Di certo, come osserva Wittgenstein, non si presuppone una simile condizione per essere in grado di avere mal di denti.

44 Cfr. P. Johnston, *Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, cit., p. 54.

45 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 274.

5. Anatra-Lepre: dall'immagine alla realtà

La prerogativa del vedere-come consiste, secondo Wittgenstein, nella consapevolezza che la figura possa essere vista altrimenti. Poniamo il caso in cui una persona non sia a conoscenza dell'aspetto bistabile della figura anatra-lepre. In tal caso egli considera l'immagine come la raffigurazione di una lepre o di un'anatra. Per spiegare cosa il percipiente osserva, egli può indicarci altre figure di lepri, una lepre reale o può fare l'imitazione di una lepre, ma non può dire: «Ora vedo la figura *come* una lepre». ⁴⁶ Wittgenstein sostiene che il vedere-come si ha unicamente qualora si possegga già una certa familiarità con entrambi gli aspetti. Tuttavia, quando vediamo prima una figura e poi ne scopriamo un'altra, vediamo un'altra cosa: il nostro sapere non determina ciò che vediamo. Possiamo conoscere un'infinità di animali diversi eppure difficilmente scopriremo qualcosa di diverso da un'anatra o da una lepre poiché la gamma delle possibili interpretazioni si riduce a due.

In linea di principio, quando parliamo di percezione visiva dovremmo essere in grado di mostrare cosa stiamo percependo: se asseriamo di vedere un certo colore dovremmo anche poter indicare *dove* lo vediamo; così una sfumatura, una forma e via di seguito. L'*ambiguità* delle figure pluristabili consiste proprio in tale apparente impossibilità: possiamo affermare di vedere cose diverse indicando la stessa cosa o il medesimo gruppo di segni. «Se so – scrive Wittgenstein – che ci sono differenti aspetti dello schema del cubo, e voglio sapere che cosa un altro vede, posso fare in modo che, oltre alla copia, egli faccia un modello di quello che vede, oppure che me lo *indichi*; anche se *egli* non sa affatto a che scopo io gli richieda due spiegazioni». ⁴⁷ La situazione descritta da Wittgenstein è la seguente: noi conosciamo la pluristabilità della figura e la mostriamo a qualcuno che la osserva per la prima volta, non sapendo che è possibile «vederla» in due modi diversi. L'ostensione consente di identificare una cosa quando abbiamo a che fare con fatti fenomenicamente stabili. Nel caso di una figura pluristabile l'ostensione e la riproduzione non sembrano essere i garanti di ciò che stiamo osservando. Indicare il cubo (o riprodurlo) non è sufficiente ad assicurarci «come» egli lo veda, ma unicamente «che» lo vede.

In certi casi nemmeno la riproduzione di un modello tridimensionale è sufficiente a catturare la nostra esperienza. Nel caso del cubo schema-

46 Cfr. P. Johnston, *Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, cit., p. 44.

47 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 259.

tizzato, esso non è sufficiente a chiarire se vediamo il cubo sporgere verso di noi oppure allungato in direzione opposta: possiamo comunicare la nostra esperienza visiva solamente attraverso parole o gesti. Il dover ricorrere al gesto «potrebbe far pensare che l'esperienza visiva sia, in senso stretto, inesprimibile, o comunque esprimibile solo in modo vago e approssimativo». ⁴⁸ Tuttavia, l'idea di un'esperienza privata e inesprimibile è discutibile. Il presupposto per parlare di un'esperienza specifica è ciò che dice o fa l'individuo. L'esperienza è caratterizzata dal fatto che l'individuo dice: «Vedo il disegno come un cubo sporgente verso di me», oppure lo comunica a gesti. Se l'aspetto principale della percezione consiste nel «riconoscere che il contenuto dell'esperienza visiva dell'individuo è fornito dalla spiegazione che l'individuo stesso offre di ciò che ha visto» ⁴⁹, non meno importante teoricamente è riconoscere che la percezione non coincide con il comportamento del soggetto. ⁵⁰ Inoltre, è intrinseca alla percezione la possibilità di essere accompagnata da un gesto ostensivo. Le possibili obiezioni non sembrano sufficienti a invalidare il metodo ostensivo nell'osservazione: possiamo chiedere al soggetto, anche nel caso di figure pluristabili, di indicarci *quali* facce del solido egli vede prima e quali dopo. Il modo in cui un soggetto *riproduce* ciò che vede è indice di come lo vede: egli può mostrarci quale faccia del cubo vede per prima. Due sono le spiegazioni se due sono le cose a cui ci riferiamo, poiché è la conformazione stessa del dato osservato a richiedere e consentire due possibili spiegazioni. Si potrà ancora obiettare che l'atto ostensivo è impreciso e indefinito: si indica una cosa ma non si sa esattamente quale suo aspetto, se la cosa in generale, la sua forma o il suo colore. Questo «limite» deve essere attribuito al linguaggio: non solo il nostro agire in relazione alla cosa focalizza la nostra attenzione verso i suoi possibili aspetti e usi, ma il suo apparire è anche il presupposto del suo essere un oggetto condivisibile con altri. Su questa base gli altri – che assieme a noi fruisciamo della «pubblicità» della cosa osservata – possono richiederci ulteriori specificazioni rispetto a quella «buona vaghezza» che contraddistingue la

48 P. Johnston, *Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, cit., p. 57.

49 *Ibidem*.

50 «Per quanto riguarda il peso del comportamento in queste faccende, si tenga presente il § 83 della presente opera [le *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* di Wittgenstein]: “‘vedere’ non significa reagire così, – poiché io posso vedere senza reagire affatto. Naturalmente. Poiché né ‘io vedo’ significa: io reagisco, né ‘egli vede’ significa: egli reagisce, né ‘io vidi’, io reagii”» (P. Bozzi, *Vedere come*, cit., p. 130).

nostra esperienza percettiva della cosa. Così la percezione costituisce il sistema di riferimento comune con gli altri. Ciò che condividiamo con gli altri è l'apparire della cosa, verso cui polarizziamo i nostri gesti, azioni e parole, misurando il grado di specificazione e precisione che la situazione e il contesto richiedono.



Wittgenstein evidenzia il ruolo del vedere-come per operare un chiarimento concettuale sulla percezione visiva: «Qual è l'importanza di questo fenomeno? È davvero tanto più strana delle esperienze visuali quotidiane? Questo fenomeno getta luce inaspettata su di esse? – Nella descrizione di esso, raggiungono il culmine (i) problemi riguardanti il concetto di vedere».⁵¹ Il vedere-come si situa all'incrocio tra l'informazione sensoriale e l'elaborazione concettuale. Sullo sfondo ritroviamo l'annosa disputa tra empiristi e innatisti: in che misura l'esperienza passata, ciò che sappiamo, determina la percezione visiva?

Wittgenstein critica il modello psicologico secondo il quale: «(1) vedere un aspetto di un dato oggetto comporta vedere un oggetto diverso dall'oggetto dato (una forma della fallacia dei dati sensoriali), e (2) la percezione non è permeabile alla cognizione».⁵² Resta da capire se nei casi «complessi» di percezione visiva sussista realmente un'influenza del sapere sulla percezione e se il vedere-come possa essere considerato un vedere diverso rispetto a un qualunque altro caso di percezione visiva.

Che la nostra esperienza muti nell'osservazione della figura anatra-lepre è comprovato dal fatto che «se mi chiedessero cosa vedo, darei descrizioni o traccerei rappresentazioni differenti; nell'un caso farei il disegno di un'anatra, nel secondo quello di una lepre».⁵³ Nell'esempio considerato, trattandosi di una figura ambigua, potremmo anche affermare che due persone vedono due animali, un'anatra e una lepre, mentre disegnano la *stessa* figura. Il vedere-come non può essere considerato solo un pensare, poiché

51 L. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology. The Inner and the Outer 1948-1951*, Blackwell 1992, trad. it. di B. Agnese, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1998, I, § 172.

52 R. Casati, *Il linguaggio psicologico*, in D. Marconi (a cura di), Guida a Wittgenstein, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 236

53 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., p. ...

vedere l'aspetto significa notarlo, e questo implica un tratto genuinamente percettivo del vedere-come, che a sua volta non consiste in una semplice sovrapposizione della percezione di un oggetto a un'interpretazione concettuale.

Quando vediamo un'anatra «in carne e ossa» memorizziamo ciò che abbiamo visto, determinando una classificazione. La percezione di un surrogato può adattarsi a questa classificazione determinando l'esperienza immediata del significato: ciò avviene immediatamente poiché sappiamo come vederla? Tale considerazione non implica l'esistenza di due modi di vedere. Una circostanza simile avviene quando impariamo a leggere: le lettere non vengono più viste come segni, ma associate direttamente al significato delle parole. Non possiamo dire nemmeno di vedere un pezzo della scacchiera in modo diverso perché conosciamo il significato del cavallo all'interno del gioco degli scacchi; in tal caso dovremmo poter *indicare* al nostro interlocutore che cosa (quale aspetto) vediamo diversamente da lui.

Possiamo riprendere la nozione del vedere-come nei seguenti termini: «Vedere X come Y è almeno vedere X, ed effettuare un'appropriata connessione tra X e qualcosa del tipo Y. Ciò che costituisce "un'appropriata connessione" varierà secondo le circostanze. (...) Affinché possa vedere X come Y, A deve possedere il concetto di Y». ⁵⁴ Ma vedere X come Y non implica una connessione necessaria tra X e Y: non vedo affatto l'anatra come una lepre, ma vedo l'anatra e la lepre, l'«appropriata connessione» riguarda un caso specifico di somiglianza e non il vedere-come: è possibile che qualcuno che non possiede il concetto di lepre veda una lepre nella figura anatra-lepre?⁵⁵ Wittgenstein risponde negativamente a tale interrogativo e sottolinea come il contesto possa influenzare la percezione. Se per esempio la figura è posta tra un certo numero di immagini di anatre può facilmente essere vista non come una lepre, ma come un'anatra. «Dovrei dire: "Una lepre può assomigliare ad un'anatra"?»⁵⁶ Sarebbe pensabile, si domanda Wittgenstein, che qualcuno, sapendo che cos'è una lepre, ma non che cos'è un'anatra, dicesse: «Posso vedere quel disegno come una lepre e anche in un altro modo (aspetto), sebbene per descrivere il secondo modo non ho la parola adatta perché non ho mai visto prima un'anatra». In seguito, egli viene a sapere che cos'è un'anatra (non si tratta di un sapere cognitivo

54 C. E. Dunlop, *Wittgenstein on Sensation and Seeing-As*, in «Synthese», 60, (1984), pp. 360-361. Cfr. C. Mautarelli, *Visione e interpretazione in Wittgenstein*, cit., p. 163 sg.

55 Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 76.

56 Cfr. Ivi, p. 258.

appreso attraverso una descrizione, ma l'ha appreso osservando la realtà direttamente) e dice: «Allora è quello che ho visto»! Si potrebbe sostenere che si vedono i due aspetti della figura senza identificare la seconda figura, ma non è quanto Wittgenstein vuole dirci. Il punto è che per Wittgenstein la bistabilità dell'aspetto anatra-lepre presuppone la conoscenza di com'è fatta un'anatra e una lepre.

Una lepre non può assomigliare a un'anatra, eppure la figura è composta esattamente dagli stessi elementi; allora possiamo affermare che questa figura disegnata sulla carta non assomiglia a se stessa? Se ragioniamo in modo analitico dovremmo dire non solo che è falso che l'anatra non assomigli alla lepre, ma addirittura che esse sono la stessa cosa. Sennonché, nella realtà, lepre e anatra non sono affatto così. Se le linee che compongono il disegno sono le medesime per i due animali, allora il disegno è lo stesso; ciò che è rappresentato da quelle linee assomiglia necessariamente a ciò che è rappresentato, anche se non c'è alcuna somiglianza tra un'anatra e una lepre.⁵⁷ Questo non autorizza a concludere che i segni-disegni siano arbitrari. La possibilità di riconoscere un numero limitato di animali a partire dal medesimo surrogato non è frutto di una convenzione: il numero di informazioni che lo stimolo (o meglio la figura osservata) mette a disposizione determina il grado di verosimiglianza dell'immagine, ampliando o restringendo il ventaglio interpretativo (il numero di possibili referenti). Ancora una volta ciò dipende da cosa vediamo e non dalle inclinazioni o dall'attività mentale dell'osservatore.

Sarebbe pensabile che una persona, sapendo che c'è una lepre ma non un'anatra, dicesse: «Posso vedere il disegno come una lepre, però anche in un altro modo. Probabilmente si tratta di un altro animale, forse immaginario, che non sono in grado di descrivere».⁵⁸ Potrebbe essere il caso di un membro di una tribù primitiva che si trovasse di fronte a un'anatra (o all'immagine di un'anatra) per la prima volta. Il punto da considerare è il passaggio dalla raffigurazione all'oggetto, che può essere rappresentato con modalità allusive (per esempio una caricatura) e grazie alle quali veniamo a sapere che cos'è un'anatra. Possiamo dare un'interpretazione di un oggetto mentale che all'inizio era «vuoto», e solo grazie alla spiegazione tramite parole e figure veniamo a conoscenza del concetto che lo caratterizza, determinandone una possibile identificazione.

57 Cfr. P. Spinicci, *Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Cuem, Milano 2002, cap. 18.

58 Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 70.

A questo punto sono necessarie due premesse, una maggiore e una minore:

1. Se la figura è reversibile, la vediamo tale perché ognuna delle due facce corrisponde a un oggetto differente (per es. il cubo di Necker). Si può affermare che la maggior parte delle figure reversibili sono prive di significato. Non occorre che vi sia familiarità con due oggetti diversi per poter vedere in una figura la sua bistabilità, ossia i suoi due aspetti diversi.
2. Possiamo realizzare il disegno di un animale che il nostro interlocutore non ha mai visto, così quando lo incontrerà nella realtà sarà in grado riconoscerlo (come nel caso dell'identikit di una persona).

Sommando le due premesse diviene possibile ciò che per Wittgenstein non era possibile, e cioè il disegno può essere tale da farci vedere una lepre e un'altra cosa che può essere il disegno di un animale a noi sconosciuto e che però siamo pronti a riconoscere non appena lo incontriamo la prima volta.

Possiamo quindi avere figure reversibili in cui si vedono due cose, di cui l'una o l'altra è priva di riferimento. Allo stesso modo può verificarsi il caso in cui disegniamo animali ignoti all'osservatore, il quale sarà capace di riconoscerli allorquando li incontrerà per la prima volta. Da ciò deriva la possibilità di riconoscere la realtà attraverso il disegno.⁵⁹

Nel caso dell'anatra-lepre le due soluzioni percettive non si assomigliano, benché le strutture portanti siano identiche. Dato lo stesso sistema di segni tracciato sullo sfondo, vi dovrebbe essere piena identità tra la lepre e l'anatra, ma pur essendoci identità per ogni punto della figura, non c'è *somiglianza* tra i due elementi. È possibile che una figura sia bistabile e in una delle soluzioni percettive il nostro osservatore riconosca qualcosa, mentre nell'altra non riconosca alcunché. Supponiamo che, camminando, l'osservatore incontri un certo animale sulla sua strada, lo veda e affermi: «Ecco quello che io vedevo nella seconda alternativa della figura bistabile!». Wittgenstein sostiene che non è possibile, ma evidentemente lo è, principalmente per due ragioni:

1. Si dànno figure bistabili anche quando non c'è nulla da riconoscere nelle varie soluzioni percettive (per esempio avendo figure percettive astrat-

59 «Non potremmo immaginarci – scrive Wittgenstein – che qualcuno possa descrivere la forma completamente sconosciuta che sorge davanti a lui altrettanto *esattamente* quanto possa farlo io, che conosco questa forma? E non è questa la risposta? Certo, in generale non sarà così. Anche la sua descrizione suonerà del tutto diversamente. (Io ad esempio dirò “L'animale aveva lunghe orecchie” – lui invece: “C'erano due lunghe appendici” e poi le disegnerà» (L. Wittgenstein, *Ultimi scritti*, cit., § 541).

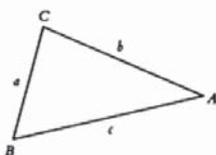
te); quindi è possibile vedere la bistabilità anche senza alcun richiamo associativo a una qualche esperienza concreta.

2. È possibile che io faccia lo schizzo di qualche animale che il mio interlocutore non ha mai visto e che sulla base di questo schizzo veda l'animale e dica: «Ecco, questo è l'animale dello schizzo».

Dato che queste due cose sono vere, è vera anche la somma logica che nega l'affermazione di Wittgenstein.

6. Essere ciechi a un aspetto

Analizziamo il caso della «cecità a un aspetto», ossia il caso in cui «ci rapportiamo alle figure in modo diverso da come si rapporterebbe una persona che non vede gli aspetti». ⁶⁰ Wittgenstein si sofferma su una figura triangolare che può essere vista in diversi modi: un foro triangolare, un solido, una figura geometrica appoggiata sulla propria base o appesa per un vertice, una montagna, un cuneo, una freccia eccetera.



«Vedi il triangolo – scrive Wittgenstein – in modo che c sia la base e C il vertice; e ora in modo che la base sia b e il vertice B . – Che cosa fai? – E soprattutto: Sai quello che fai? No. “Bene, forse è lo sguardo che prima si fissa sulla ‘base’ e poi si sposta sul ‘vertice’”. Ma sei in grado di affermare che in un altro contesto lo sguardo non potrebbe muoversi esattamente alla stessa maniera senza che tu abbia visto il triangolo in questo modo? Prova a fare quest’altro esperimento. Vedi il triangolo in modo tale che (come la punta di una freccia) punti ora nella direzione A , ora nella direzione B ». ⁶¹ Immaginiamo l’esperienza di una persona che non è in grado di vedere i diversi aspetti della figura; in questo caso potremmo dire che «un “cieco agli aspetti” vedrebbe ciò che vediamo noi, nel senso che sarebbe in grado di descrivere (e copiare) le proprietà geometriche della figura, ma per ipotesi non direbbe mai di vederla in un modo particolare. Ciò fa pensare

60 P. Johnston, *Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, cit., p. 48

61 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 23. Cfr. *ivi*, § 315; Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 264.

che l'unica differenza tra noi e lui sia che noi diciamo certe cose che quella persona non dice»; ciò indica allo stesso tempo che il suo modo di relazionarsi alla figura è diverso dal nostro.⁶² Le espressioni linguistiche indicano che ci rapportiamo alla figura nello stesso modo in cui ci rapportiamo alla cosa. (Il surrogato svolge la funzione della cosa, non soltanto la denota bensì la sostituisce.)

Sulla base di queste considerazioni potremmo pensare che vi siano diversi tipi di aspetti e, di conseguenza, ritenere erroneamente che esistano diverse tipologie di vedere-come: per esempio, «occorre immaginazione per vedere un triangolo come un pezzo di vetro rotto mentre non ce ne vuole affatto per vedere i vari aspetti di una figura»⁶³ come la doppia-croce. Ciò che contraddistingue le immagini pluristabili dall'interpretazione è una ristrutturazione del dato osservato: se ciò non avviene significa che siamo nel campo dell'immaginazione e dell'interpretazione, e non della percezione. Il triangolo può essere interpretato come una montagna, una freccia o qualunque altra cosa, ma non vediamo mutare la cosa osservata.

La nostra interpretazione modifica e determina il nostro modo di relazionarci alla cosa osservata, ma non la cosa osservata in quanto tale. L'aspetto di una cosa non è assimilabile, come proprietà della figura, alla pluristabilità dell'immagine: esso rappresenta il potenziale espressivo della figura. Wittgenstein definisce l'aspetto quasi «l'eco inarticolato di un pensiero», mentre andrebbe ricondotto all'«articolazione» dell'intero contenuto espressivo della figura. L'aspetto della cosa (triangolo, freccia etc.) coincide con le qualità espressive di quella cosa, non vi è un «mutare dell'aspetto» nel senso del *passaggio* da una figura a un'altra figura. Le qualità terziarie determinano il ruolo delle parti della figura come, nel caso del triangolo, il potere delle «punte» di indicare una direzione.⁶⁴ L'aspetto di una punta del triangolo si impone sulle rimanenti per dirci di «guardare verso una certa direzione»; il concetto di «montagna» ci consente di scoprire un aspetto diverso della figura: un altro ruolo giocato da un'altra punta. L'aspetto è della cosa nel senso che il significato per esempio di «palla», «uomo», «nuvola» eccetera non consentono di scoprire alcun aspetto della figura, e, in questo senso, sono qualità espressive del segno.

62 *Ibidem*.

63 Ivi, p. 53. Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., I, § 70, 80, 82 e 84.

64 Cfr. P. Bozzi, *Vedere come*, cit., pp. 119-128.

Analizziamo il caso seguente: ci troviamo di fronte alla figura di un palloncino che si libra verso il cielo. Se il disegno è realizzato con cura, potremmo esprimere la nostra reazione dicendo: «Ti fa avvertire la leggerezza del palloncino: è come se il prossimo alito di vento dovesse soffiarlo via dalla figura». ⁶⁵ Espressioni simili a questa suggeriscono che effettivamente vediamo il palloncino che vola, e non semplicemente un'immagine che rappresenta questa situazione. Colui che si trovasse di fronte alla medesima scena, ma cieco all'aspetto, avrebbe una reazione completamente diversa: «sarebbe cosciente quanto noi dei segni sulla carta, ma, per ipotesi, si rapporterebbe ad essi unicamente come segni». ⁶⁶ Noterebbe l'oggetto disegnato, per esempio in maniera più o meno circolare, e converrebbe forse che potrebbe rappresentare un palloncino, «ma aggiungerebbe che potrebbe rappresentare anche mille altre cose; inoltre non comprenderebbe come la figura possa rappresentare qualcosa indipendentemente dal fatto di avere un certo uso. In un linguaggio di simboli, la figura potrebbe rappresentare un palloncino; in un diagramma, potrebbe indicare la misura di un foro da praticare; ma di per sé non è altro che una forma di un certo tipo». ⁶⁷

L'argomentazione appare convincente; tuttavia, se ci trovassimo ciechi a un aspetto nell'osservare una figura ambigua, come l'anatra-lepre, vedremmo unicamente o l'anatra o la lepre. In tal caso il problema non si porrebbe poiché la figura per colui che l'osserva è una figura stabile, e non doppiamente stabile. Il fatto che due persone vedano nella «medesima» figura bistabile *due* cose distinte dipende dall'organizzazione formale della figura (cosa) che si presta a essere vista come due figure. La possibilità è iscritta nella *Gestalt* dell'immagine osservata. Un caso simile lo riscontriamo tutte le volte che osservando le nuvole scopriamo in una di esse un volto. (E certo non attribuiamo al vento l'intenzione o la volontà di averlo disegnato.) Tale scoperta non dipende principalmente dai nostri concetti e dalla nostra esperienza passata, ma dalla configurazione assunta dall'osservabile. Nell'esempio del palloncino non vi è alcuna ristrutturazione visiva e quindi non si tratta di *vedere* il palloncino in modo diverso, ma di cogliere alcuni suoi *aspetti* in modo diverso.

65 *Ibidem*. Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 265.

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*. «Questi esempi evidenziano la differenza tra la relazione che noi abbiamo con le figure e quella che ha il “cieco agli aspetti”; in tal senso, gli esempi giustificano l'affermazione che noi vediamo le figure diversamente da lui. Inoltre questa spiegazione chiarisce il fenomeno della comparsa improvvisa di un aspetto: vuol dire che, in un simile caso, ci rapportiamo alla figura prima come un certo oggetto, poi come un altro» (*Ibidem*).

Si potrebbe sostenere che l'individuo ha una nuova esperienza visiva, benché l'oggetto che ha dinanzi rimanga invariato. Nel caso in cui invece di vedere dei segni egli vedesse il palloncino, potremmo dire che «qualcosa rimane invariato». Rovesciando i termini, è necessario chiederci se il cieco all'aspetto possa *scoprire* nei segni che osserva le *qualità espressive* (o terziarie) proprie della figura.⁶⁸ Ammettendo ciò, il surrogato (i segni sulla carta) *sostituirebbe*, in modo più o meno efficace, il palloncino, ossia i modi di apparenza di quella tal cosa; quindi i modi di apparenza della figura non «stanno per» un palloncino, ma sono il palloncino. Allo stesso modo, quando vediamo una fotografia di Wittgenstein, non diciamo che essa «sta per» Wittgenstein.

Scoprire un'altra immagine – la bistabilità di una figura – non altera la natura dell'osservazione diretta, né vi è un sostrato che rimane invariato rispetto all'esperienza immediata. Colui che è cieco a un aspetto della figura (della cosa osservata) vede qualcosa di meno rispetto a ciò che è possibile scoprire nella stessa.

7. Alcune considerazioni conclusive

Assumere come dato primo della nostra esperienza l'immagine intesa come «oggetto fisico» significa considerare le figure pluristabili come il variare di un diverso significato sulla base di un medesimo sostrato, indicato dagli psicologi sperimentali come «stimolo distale». Il ragionamento può essere visualizzato attraverso uno schema dove si rappresenta da un lato l'oggetto fisico, che in questo caso corrisponde ai segni d'inchiostro sulla carta (e questo è quanto vi sarebbe di reale); dall'altro, avremmo l'esperienza psichica di un soggetto che percepisce l'oggetto. Questi due poli dello schema fanno parte di un'articolata spiegazione causale il cui scopo è spiegare come l'oggetto fisico causi la nostra esperienza. Lo schema può illustrare le varie fasi che determinano, a partire dall'oggetto fisico, la nostra esperienza. L'immagine è causata dalla presenza dell'oggetto fisico, mentre la bistabilità delle figure sarebbe causata dalle immagini mentali

68 J.J. Gibson comprende le qualità espressive nel concetto di *affordances* (Cfr. Gibson, J.J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979, trad. it. di R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999, cap. 8). Possiamo considerare le qualità espressive come né soggettive né oggettive; esse tuttavia dipendono dalla conformazione del dato fenomenico, come scrive Wittgenstein: «Il timore – in generale – io non lo congetturo in lui, lo vedo».

o, più in generale, dall'attività cognitiva del soggetto percipiente. L'intero processo nasce dall'oggetto fisico attraverso l'informazione luminosa dello stimolo prossimale, fino alla formazione dell'immagine retinica; poi, attraverso il chiasma ottico, l'informazione subisce un complicato processo di elaborazione nelle varie aree del cervello; infine, sulla base dell'esperienza passata (elaborazione necessariamente inconscia), in un punto imprecisato dello schema, si costituisce la nostra esperienza fenomenica delle figure bistabili. L'esperienza fenomenica della cosa osservata è quindi concepita come *risultato*, e non assunta in quanto tale.

Lo schema qui presentato è discutibile e approssimativo. Ogni sua parte può essere ulteriormente scomposta e arricchita di dettagli; inoltre, può essere oggetto di ricerca di diverse discipline scientifiche, dalla fisica alla neuropsicologia, anch'esse parti della spiegazione causale della percezione. Tuttavia alla fine ogni spiegazione causale della percezione dovrà rendere conto del perché vediamo «così come vediamo» utilizzando la medesima logica sottostante appena riassunta: da un lato un oggetto fisico – ciò che non varia – dall'altro il soggetto che determina la pluristabilità dell'immagine. Data questa impostazione teorica, la pluristabilità dovrebbe dipendere da un'immagine mentale interna al soggetto o ai soggetti che, mentre osservano lo stimolo fisico, vedono due cose diverse (poniamo che un soggetto veda una lepre mentre l'altro veda l'anatra), oppure, la stessa figura. L'intero processo è transfenomenico, esso ci fornisce un'immagine o una spiegazione di ciò che vediamo, ma non ci dice cosa vediamo.

Possiamo fare alcune considerazioni di carattere generale su questo schema. Anzitutto, non vediamo lo stimolo fisico; in secondo luogo, tale presupposto dualistico fisico-fenomenico ci costringe a presupporre un «giudizio inconscio», poiché non vi è qualcosa nella nostra esperienza *diretta* che dall'interno preceda la percezione, un dato sensoriale oppure un'esperienza privata.⁶⁹ Ma, si domanda Wittgenstein, «come può l'esperimento asserire alcunché sulla natura dell'esperienza immediata?» E aggiunge: «Esso la inserisce in una determinata classe di fenomeni».⁷⁰ Wittgenstein opera una cesura netta tra il piano dell'esperienza e la spiegazione causale.

Su quale base viene assunto il dualismo tra mondo fisico e mondo fenomenico, visto che non possiamo prescindere dagli osservabili in atto, ossia dalla percezione diretta dell'ambiente circostante? Secondo Wittgenstein,

69 Un'allucinazione forse potrebbe avere questo effetto, ma è un'esperienza che andrebbe presa in esame a parte. Si noti che il caso delle allucinazioni spesso rientra tra i casi patologici ed è soggettivo, mentre le illusioni sono intersoggettive e condivisibili e non vengono classificate come patologiche.

70 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., p. 11.

rendere conto del fenomeno del vedere-come significa assumerlo direttamente: soltanto una descrizione diretta può cogliere il vedere-come, la denotazione di un'esperienza visiva privata mancherebbe l'obiettivo. Seguendo la nostra tesi, potremmo aggiungere che la classificazione delle cose denominate da Wittgenstein vedere-come, è possibile sulla base delle modalità di organizzazione interna di certe figure, quindi non ha senso ricercarne le ragioni all'interno di una dimensione privata del soggetto. L'esperienza diretta della cosa deve quindi essere accolta così come viene *direttamente* esperita. Tuttavia, perché continuare a parlare di vedere-come se in realtà non si tratta di vedere? È sufficiente classificare le immagini pluristabili in ambigue e reversibili.

La nostra tesi che il vedere-come non identifichi di per sé alcuna modalità percettiva è in contrasto con affermazioni di Wittgenstein come la seguente: «Vorrei dire: ci sono aspetti che sono determinati principalmente da pensieri e associazioni, e altri che sono “puramente ottici” e che appaiono e mutano automaticamente, quasi come immagini postume». ⁷¹ Tali considerazioni implicano una distinzione tra la «percezione d'aspetti» e una percezione «puramente ottica», quando invece sono unicamente peculiarità dell'organizzazione interna delle figure osservate. Il cuore del problema rimane l'idea di Wittgenstein per la quale «il fenomeno *un po' strano* del vedere così o altrimenti fa la sua comparsa solo quando uno riconosce che c'è un senso in cui l'immagine visiva *resta identica*, mentre qualcos'altro, che si vorrebbe chiamare “concezione” [*Auffassung*], può modificarsi». ⁷² Il vedere-come è così collocato tra il vedere *tout court* e il pensare: la componente percettiva presente nel vedere-come è di natura «complessa», essa si ritiene basata su, o dipendente da, un'esperienza semplice di visione *tout court*. Essa rimane invariata sia al susseguirsi di differenti esperienze percettive complesse di vedere-come, sia all'esperienza su cui si fonda. Per usare le parole di Wittgenstein: «L'espressione del cambiamento d'aspetto è l'espressione di una *nuova* percezione, e, nel medesimo tempo l'espressione della percezione che è rimasta immutata». ⁷³

71 Ivi, p. 272.

72 Ivi, p.16. Wittgenstein imposta il problema chiaramente quando afferma: «L'espressione del vissuto è: “Questo lo vedo ora come piramide, ora come quadrato con le diagonali”. – Ma, che cos'è il ‘questo’ che vedo una volta così e un'altra così? È forse il disegno? E come faccio a sapere che tutte e due le volte si tratta dello stesso disegno? Lo so soltanto, oppure lo vedo anche? (...) Dovrei forse dire che i differenti aspetti della figura sono associazioni? E a che cosa mi serve?» (Ivi, p. 17 sg.).

73 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 258.

La domanda si pone ora in questa forma: in che senso quello che Wittgenstein definisce «il balenare dell'aspetto» (il fatto che, nel caso dell'anatra-lepre, il soggetto percipiente riconosca improvvisamente nella figura un aspetto piuttosto che l'altro) genera un mutamento che non è improprio classificare come percettivo? La risposta è la seguente: «Se ho visto la testa L(epre)-A(natra) come L(epre), ho visto queste forme e colori (e li riproduco esattamente) – e, oltre a ciò, ancora qualcosa del genere: e così dicendo indico un certo numero di lepri-immagine», e ancora: «Il colore dell'oggetto corrisponde al colore dell'impressione visiva (questa carta assorbente mi sembra rosa ed è rosa) – la forma dell'oggetto alla forma dell'impressione visiva (mi sembra rettangolare ed è rettangolare) ma quello che percepisco nel balenare dell'aspetto non è una proprietà dell'oggetto, ma una relazione interna tra l'oggetto e altri oggetti». ⁷⁴ Noi sosteniamo che i criteri sono sì esterni, ma per ragioni diverse da quelle indicate da Wittgenstein. L'uso del termine «rappresentazione» non può essere riferito alla percezione diretta: esso è fuorviante poiché non vediamo rappresentazioni ma unicamente e direttamente il mondo esterno. I criteri sono sempre esterni perché intrinseci alla figura, si tratta quindi di mostrare l'organizzazione fenomenica della figura.

Infine, potremmo chiederci: cosa resta *costante* «percettivamente» nel mutare dell'aspetto? L'esperienza dell'oggetto fisico *tout court* a cui fa riferimento Wittgenstein non è la figura in quanto tale: essa è una percezione immediata, e *non* mediata dalla percezione del sostrato, ossia dall'oggetto fisico sommato all'esperienza fenomenica. L'osservazione non è qualcosa di per sé riducibile ad altro, la percezione delle forme e dei colori sono *altre* osservazioni: esplorazioni della cosa che ci consentono di isolare alcuni elementi (aspetti) della figura e di osservarli in quanto tali, isolati dal contesto.

Si potrebbe sostenere che nella figura osservata ciò che muta non è una proprietà dell'oggetto, bensì la relazione interna tra l'oggetto e altri oggetti, ⁷⁵ intendendo per «relazione interna» ciò che resta costante al mutare dell'aspetto. Tali «costanti», come per esempio alcune proprietà geometriche o le distanze tra i singoli elementi della figura, costituiscono ciò che propriamente rimane identico rispetto a ciò che muta, una sorta di relazione tra un sostrato e l'accidente della cosa osservata. Consideriamo però la nostra esperienza in quanto tale: se ci manteniamo all'interno di

74 Ivi, p. 257, 278.

75 Cfr. A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, cit., p. 146.

questo sistema di riferimento, noi non percepiamo alcuna contrapposizione tra il sostrato e l'apparire della cosa osservata. Più propriamente, siamo all'interno di un gioco di esclusioni: vediamo gli aspetti geometrici della cosa, oppure una o l'altra figura. La nostra esperienza non si presenta per gradi di complessità né a strati.

D'altro canto, si potrebbe sostenere che l'esperienza che costituisce la percezione *tout court* dell'oggetto fisico osservato (come forme, colori etc.) si contrappone al «mutamento d'aspetto», e che quest'ultimo non giace sullo stesso piano di colori e forme poiché non è una proprietà dell'oggetto visto, ma la *relazione interna* dell'oggetto ad altri oggetti. Questa tesi, opposta alla nostra, afferma la differenza tra vedere *tout court* e vedere-come, sia come differenza d'ordine nel tipo di esperienza (ossia esperienza semplice *versus* esperienza complessa), sia come differenza d'ordine categoriale d'oggetto: «percepire oggetti fisici è diverso da percepire relazioni, in particolare relazioni di tipo interno, dunque necessariamente sussistenti tra i propri relata, che vigono tra oggetti siffatti». ⁷⁶

Limitiamoci a considerare la presunta «differenza d'ordine nel tipo di esperienza»: come Wittgenstein intende il vedere-come, quando afferma che vi è qualcosa che rimane identico (l'oggetto fisico) mentre qualcos'altro muta. La contrapposizione tra un oggetto fisico, la visione *tout court* e il vedere-come significa ricadere nell'*errore dello stimolo* (errore che consiste nel confondere e attribuire al piano descrittivo dell'esperienza diretta ciò che noi sappiamo su di essa). ⁷⁷ Si potrebbe sostenere che ciò che rimane invariato sono le proprietà spaziali interne alla figura, ma noi cosa vediamo effettivamente? La figura è tale quando cessa di essere un mero segno per essere un disegno di qualcosa. Noi non vediamo una macchia né una «invariante», ciò che vediamo è una lepre e poi un'anatra (come nell'esempio del cubo di Necker possiamo scoprire un cubo e poi un altro cubo). Nel momento in cui aggiungiamo la frase «nella medesima figura», l'analisi risulta fuorviante, poiché non esiste qualcosa come una «medesima figura». La differenza tra il vedere *tout court* e il vedere-come non investe la percezione visiva in quanto tale, ma identifica e classifica una certa classe di figure. Considerare il vedere-come una modalità di percezione significa annoverare il vedere-come tra i casi di errore dello stimolo. Non descriviamo ciò che effettivamente vediamo, prima un'anatra poi una lepre o viceversa, ma assumiamo ciò che sappiamo – ossia che in realtà siamo

76 *Ibidem*.

77 W. Köhler, *Gestalt Psychology*, Liveright Publishing Corp., New York 1929, (a cura di) G. De Toni, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 76-77.

soggetti alla stessa stimolazione, oppure, dobbiamo *sapere* che la figura può essere vista anche altrimenti – per poi iscrivere questo nostro sapere a una descrizione dell'esperienza fenomenica.

Queste nostre riflessioni non hanno alcuna pretesa di sistematicità, sono pensieri che si sono sedimentati nel tempo e parte di un lavoro più ampio sulla percezione a cavallo tra filosofia e psicologia: Wittgenstein, la Psicologia della Gestalt, la teoria ecologica di J.J. Gibson e la fenomenologia di P. Bozzi rappresentano un terreno ancora fertile per nuove speculazioni teoriche. Autori lontani dalle ricerche cognitive oggi di moda, ma per fortuna le idee non invecchiano.

Riferimenti bibliografici

- Aldrich, V.C., *Pictorial Meaning, Picture-Thinking, and Wittgenstein's Theory of Aspects*, «Mind», 67, (1958), pp. 70-79.
- Bozzi, P., *Fenomenologia sperimentale*, Il Mulino, Bologna 1989.
- Bozzi, P., *Vedere come*, Guerini, Milano 1998.
- Budd, M., *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London and New York 1989.
- Casati, R., *Il linguaggio psicologico*, in D. Marconi (a cura di), Guida a Wittgenstein, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 193-239.
- Chauviré, C., Laugier, S., Rosat, J.J., *Wittgenstein: les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, Vrin, Paris 2001.
- Cometti, J.P., *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Puf, Paris 2004.
- Cometti, J.P., *Merleau-Ponty, Wittgenstein, and Question of Expression*, in «Revue internationale de philosophie», 1, Bruxelles (2002), pp. 73-91.
- Distaso, V.L., *Estetica e differenza in Wittgenstein*, Carocci, Roma 1999.
- Dunlop, C. E. M., *Wittgenstein on Sensation and Seeing-As*, in «Synthese», 60, (1984), pp. 349-367.
- Egidi, R., (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento*, Donzelli, Roma 2002.
- Gibson, J.J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979, trad. it. di R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Hintikka, J., Hintikka, M.B., *Ludwig looking at the Necker Cube: The Problem of "Seeing As" as a Clue to Wittgenstein's Philosophy*, in «Acta Phil. Fennica», 38, (1985), pp. 36-48.
- Johnston, P., *Wittgenstein Rethinking the Inner*, Routledge, London 1993, trad. it. di R. Brigati, *Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- Kanizsa, G., *Grammatica del vedere*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Kanizsa, G., *Vedere e pensare*, Il Mulino, Bologna 1991.

- Köhler, W., *Gestalt Psychology*, Liveright Publishing Corp., N.Y. 1929, (a cura di G. De Toni, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961.
- Lewis, P.B., *Wittgenstein on Seeing and Interpreting*, in *Impressions of Empiricism*, (a cura di G. Vasey, Macmillan, London 1976, pp. 93-108.
- Lewis, P.B., *Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy*, Ashgate, Burlington 2004.
- Massironi, M., *Fenomenologia della percezione visiva*, Mulino, Bologna 1998.
- Mautarelli, C., *Visione e interpretazione in Wittgenstein*, in «Esercizi filosofici», 6, (2003), pp. 157-167.
- McFee, G., *Wittgenstein on Art and Aspect*, in «Philosophical Investigation», 22, 3, (1999), pp. 262-284.
- Monnoyer, J.-M., *Voir comme autrement*, in «Revue internationale de philosophie», 1, Bruxelles (2002), pp. 109-125.
- Seligman, D.B., *Wittgenstein on Seeing Aspects and Experiencing Meanings*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 37, (1977), pp. 205-217.
- Spinicci, P., *Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Cuem, Milano 2002.
- Stromberg, W. H., *Wittgenstein and the Nativism-Empirism Controversy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 41, (1980), pp. 127-141.
- Ter Hark, M., *Electric Brain Field and memory Traces: Wittgenstein and Gestalt Psychology*, in «Philosophical Investigations», 18, 1, (1995), pp. 113-137.
- Vesey, G., *Impressions of Empiricism*, The Macmillan Press, Londra 1976.
- Voltolini, A., *Two Types of (wittgensteiniana) Seeing-As*, in Casati e White (a cura di), *Philosophy and the Cognitive Sciences*, «The Austrian Ludwig Wittgenstein Society», Kirchberg am Wechsel, (1993), pp. 567-572.
- Voltolini, A., *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Wilkerson, T. E., *Seeing-As*, in «Mind», 82, (1973), pp. 481-496.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul 1961, trad. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. it. di R. Piovasan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford 1964, trad. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976.
- Wittgenstein, L., *Zettel*, Blackwell, Oxford 1981, trad. it. di M. Trinchero, *Zettel. Lo spazio segreto della psicologia*, Einaudi, Torino 1986.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Occasions*, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993, trad. it. M. Andronico, *Filosofia*, Donzelli Editore, Roma 1996.
- Wittgenstein, L., *Last Writings on the Philosophy of Psychology. The Inner and the Outer 1948-1951*, Blackwell Publishers 1992, trad. it. di B. Agnese, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Wittgenstein, L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie (1946-9)*, (a cura di) G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, 2 voll., Blackwell, Oxford 1980, tr. it. R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.

- Wittgenstein, L., *Esperienza privata e dati di senso*, (a cura di) L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007.
- Zemach, E. M., *Meaning, the Experience of Meaning and the Mind-blind in Wittgenstein's Late Philosophy*, in «The Monist», 78, 4, (1995), pp. 480-495.
- Zhok, A., *Introduzione alla Filosofia della psicologia di L. Wittgenstein (1946-1951)*, Unicopli, Milano 2002.



MATTIA PONTAROLLO

WITTGENSTEIN E IL LINGUAGGIO DEL SOGNO

Non sapersi orientare in una città non significa molto. Ci vuole invece una certa pratica per smarrirsi in essa come ci si smarrisce in una foresta.

Walter Benjamin, *Infanzia berlinese*

Il confronto critico di Wittgenstein con Freud attraversa pressoché tutto l'arco del percorso esistenziale e intellettuale del filosofo austriaco, se è vero che fu la sorella Margarete (Gretl) a fargli conoscere i testi del fondatore della psicoanalisi e che tracce del confronto si trovano ancora nelle tarde *Osservazioni sui colori*.¹

Due sono i testi freudiani su cui Wittgenstein si sofferma in modo particolare: l'*Interpretazione dei sogni*² e lo studio sul *Motto di spirito*³. Solitamente, l'attenzione dei commentatori si rivolge da un lato al confronto tra la filosofia di Wittgenstein (intesa come *terapia* linguistica)⁴ e la psicoanalisi, dall'altro alla distinzione tra la grammatica delle cause e quella delle ragioni,⁵ che Freud avrebbe, agli occhi di Wittgenstein, occultato. È stato giustamente notato, del resto, che “[n]ell’opera di Wittgenstein non c’è una

-
- 1 Gretl era una sorta di guida negli anni della formazione di Wittgenstein, era “l’intellettuale della famiglia, quella che marciava di pari passo con lo sviluppo contemporaneo delle arti e delle scienze, e pertanto la più aperta alle nuove idee e la più preparata a controbattere le opinioni degli anziani. Precoce sostenitrice delle idee di Freud, andò anche in analisi presso di lui, diventandone in seguito molto amica e aiutandolo nel momento difficile e periglioso della fuga, dopo l’*Anschluss*, per sottrarsi alla cattura da parte dei nazisti.” (Monk 1990, p. 22).
 - 2 Nel 1935, quando stava attraversando uno dei momenti di crisi della sua travagliata vita accademica, pensando di diventare medico psichiatra, Wittgenstein regalò all’amico Drury “una copia dell’*Interpretazione dei sogni* di Freud, dicendogli che la prima volta che l’aveva letto aveva pensato tra sé e sé: ‘Qui, almeno, c’è uno psicologo che ha qualcosa da dire’.” (Monk 1990, p. 353).
 - 3 “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*), che Wittgenstein giudicava ‘una ricerca di argomento estetico’.” (Moore 1959, p. 350).
 - 4 Cfr. Gargani 1992 e Gargani 2005.
 - 5 Cfr. Brigati 2001 e Bouveresse 1991.

trattazione sistematica della psicoanalisi, che viene usata piuttosto come esempio nel contesto di discussioni che riguardano la distinzione tra ragioni e cause e tra spiegazione estetica e causale, la natura del simbolismo, del linguaggio, della mitologia, della metafisica e delle scienze. Il nome di Freud viene accostato a quello di Darwin e Frazer” (Bouveresse 1991, p. 5) e che, “[a]nche se talvolta si presenta come un discepolo di Freud, Wittgenstein non vi fa quasi mai riferimento là dove ci si aspetterebbe che lo facesse, cioè nelle sue note sulla filosofia della psicologia.” (Bouveresse 1991, p. 16).

Queste considerazioni sono esatte ed esaustive se si guarda esclusivamente ai passi in cui Wittgenstein fa esplicito riferimento a Freud: nelle prossime pagine cercheremo di mostrare però come le critiche allo psicanalista possano offrire un punto di osservazione privilegiato per ricostruire la formulazione stessa della visione del linguaggio nel Wittgenstein maturo. In particolare, la trattazione del linguaggio del sogno permette, a nostro avviso, di far emergere dinamiche che Wittgenstein reputa centrali nel render ragione della natura del linguaggio, dai giochi linguistici più semplici a quelli più complessi.

Nella prima metà degli anni Trenta, Wittgenstein è alle prese con l’elaborazione degli strumenti concettuali che gli permetteranno di fare i conti con il *Tractatus logico-philosophicus*. Dopo una breve fase in cui egli crede di poter riformare il proprio lavoro giovanile, emendandolo da singoli errori determinati ma lasciandolo intatto nel suo impianto generale, capisce che la revisione deve essere operata in modo radicale. Nel giro di pochi anni, lo stile stesso della sua scrittura filosofica ne risulta trasfigurato.

Agli occhi del suo autore, l’errore fondamentale del *Tractatus* è di aver voluto ridurre la straordinaria complessità dei linguaggi al linguaggio vero-funzionale e di averne voluto trovare l’essenza, nel tentativo di rispondere alla domanda ‘Che cos’è il linguaggio?’. A tale tentazione dogmatica, Wittgenstein contrappone una visione del linguaggio inteso come congerie di giochi linguistici, pratiche che sfumano le une nelle altre e che il filosofo ha il compito di descrivere, per preservarne tanto l’autonomia e le differenze, quanto i punti di contatto. Tale intreccio viene reso da Wittgenstein nei termini di una rete di somiglianze di famiglia, di analogie tra gli usi, che perdono gradatamente di forza fino a dissolversi: dove la grammatica superficiale (*oberflächen Grammatik*) del linguaggio ordinario ci spinge a continuare a vedere lo stesso significato in presenza dello stesso segno, noi dobbiamo invece riconoscere la grammatica profonda (*tiefen Grammatik*). Essa non consiste in una dimensione nascosta, quanto piuttosto nella rela-

zione tra i segni e il loro contesto d'uso. Wittgenstein ci invita a guardare l'uso delle parole *nella prassi, nella vita* del linguaggio.

Una prima testimonianza significativa dell'elaborazione dei nuovi strumenti concettuali di Wittgenstein la possiamo ricavare dai dattiloscritti che egli usava per le lezioni a Cambridge e che sono stati pubblicati col titolo di *Libro blu e libro marrone*. In questi testi Wittgenstein scrive che i "giochi di linguaggio sono modi d'usare i segni, modi più semplici di quelli nei quali noi usiamo i segni del nostro complicatissimo linguaggio quotidiano. I giochi di linguaggio sono le forme di linguaggio con le quali un bambino comincia ad usare le parole. Lo studio dei giochi di linguaggio è lo studio delle forme di linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi" (BBB, p. 26).

Coerentemente con l'impostazione *antiessenzialista* del secondo Wittgenstein, questo passo non va preso come un elenco completo dei significati della nozione di gioco linguistico. Piuttosto, si tratta di una serie di indicazioni metodologiche da contrapporre alla tentazione di racchiudere la variegata costellazione di pratiche cui diamo il nome di "linguaggio" all'interno di una o più definizioni. Nel *Libro marrone* leggiamo che "l'immagine che noi abbiamo del linguaggio dell'adulto è quella d'una massa nebulosa di linguaggio: la sua madrelingua, massa circondata da giochi di linguaggio discreti e più o meno distinti: i linguaggi tecnici" (BBB, p. 109). La metafora cui Wittgenstein ricorre nelle *Ricerche filosofiche* è quella della città, prodotto dell'arbitrio umano e della tecnica ma dotato di una sua naturalità, frutto di una storia che non è mai totalmente a disposizione dei singoli parlanti, pur essendo il frutto dell'intrecciarsi dei loro gesti: "Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade dritte e regolari, e case uniformi" (PU, I, 18), per cui, fuor di metafora, "[c]iò che chiamiamo 'linguaggio' è, *innanzi tutto*, l'apparato del nostro linguaggio ordinario, del nostro linguaggio parlato; e poi altre cose, secondo la loro analogia o la loro confrontabilità con esso" (PU, I, 494).

Come si inserisce il confronto con Freud in questo percorso? Agli occhi di Wittgenstein, Freud parte dalla comune intuizione che il sogno ci voglia dire qualcosa, che sia un racconto depositario di significati, per poi far seguire però a questa fertile intuizione uno sviluppo dogmatico, frutto di quell'atteggiamento intellettuale che si propone di cercare nella narrazione onirica, come in ogni altra dimensione dell'espressività umana, corrispondenze con uno schema precostituito, basato sulla convinzione che gli impulsi sessuali repressi trovino sfogo proprio nelle enigmatiche vicende dei

sogni. Nel tentativo di perseguire tale obiettivo, “[n]ell’analisi freudiana il sogno viene per così dire smantellato. Esso perde *completamente* il suo primo significato. Si potrebbe immaginare che fosse rappresentato a teatro, che la sua trama fosse talvolta un po’ incomprensibile, ma in parte anche del tutto comprensibile, o almeno che tale sembrasse a noi, e che questa trama venisse poi smembrata in piccole parti, a ciascuna delle quali verrebbe dato un senso del tutto diverso” (LC, p. 131). Il racconto onirico si presenta pertanto come “una ressa di ricordi. Spesso, composti in un tutto sensato ed enigmatico. Quasi come in un frammento che ci impressiona *profondamente* (a volte, s’intende), così che cerchiamo una spiegazione delle connessioni. Ma perché sono venuti *ora*, questi ricordi? Chi potrà dirlo? – Non è escluso che essi siano in relazione con la nostra vita presente, quindi anche con i nostri desideri, timori, ecc.” (VB, p. 155). Alla volontà di ridurre l’enigmaticità dei sogni ad uno schema unico, Wittgenstein risponde che è “probabile che ci siano molti diversi tipi di sogni e che non vi sia una sola linea di spiegazione per tutti. Proprio come ci sono molti, diversi tipi di giochi. O come ci sono molti, diversi tipi di linguaggio” (LC, p. 131).

Wittgenstein si esprime in termini cauti, cercando di accostare per analogia la dimensione onirica e il suo linguaggio al linguaggio ordinario della veglia. Le affermazioni che abbiamo riportato sono della seconda metà degli anni Quaranta, quando ormai il testo che sarà pubblicato postumo col titolo di *Ricerche filosofiche* è arrivato a uno stadio avanzato di elaborazione. Rispetto agli scritti dei primi anni Trenta, in cui abbiamo già visto in azione la nozione di gioco linguistico, la novità teoretica delle *Ricerche* è costituita essenzialmente dall’analogia tra il comprendere una proposizione e il seguire una regola. La svolta pragmatica della filosofia wittgensteiniana, avvenuta sotto l’influenza delle conversazioni con l’economista Piero Sraffa, porta il logico austriaco ad accentuare la tematica dell’uso, già presente nel *Tractatus* con un ruolo meno centrale, abbinandola alla considerazione del linguaggio come parte di una forma di vita, vale a dire come pratica all’interno di un insieme di altre pratiche, per cui “[i]l comandare, l’interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare” (PU, I, 25). Comprendere una proposizione vuol dire comprendere un linguaggio: questa convinzione è una costante in tutto il percorso filosofico wittgensteiniano. Quello che muta è il modo in cui Wittgenstein si confronta col problema del nesso tra linguaggio e mondo: se nel *Tractatus* era dato dalla forma logica, comune al fatto linguistico e a ciò che la proposizione raffigura, nelle *Ricerche* esso è dato dall’essere linguaggio e mondo originariamente intrecciati tra loro: impariamo a parlare e a sviluppare i linguaggi più disparati e al tempo stes-

so impariamo a stare al mondo; la nozione stessa di “mondo” e il rapporto con la realtà sono intimamente intrecciati con le pratiche linguistiche, che a loro volta non sono mero mezzo di descrizione ma parte fondamentale della forma di vita umana.

Ma se comprendere un linguaggio è analogo al seguire una regola, che cosa garantisce che la regola sia seguita correttamente⁶? Dove sta il puntello normativo garante del buon esito della comunicazione? Wittgenstein fa appello alla *regolarità* del nostro agire, al fatto che ci sia una *normalità condivisa*, fondamento infondato frutto dell’addestramento cui siamo consegnati in quanto animali linguistici. Wittgenstein parla di *educazione*, ma ancor più volentieri di *addestramento*, per sottolineare l’oggettività e l’impersonalità del processo formativo che ci identifica, in quanto soggetti collocati in un determinato linguaggio, in una determinata forma di vita. Noi solitamente non impariamo a seguire una regola, se per “imparare” si intende una pratica consapevole e critica; piuttosto, *acquisiamo* un’ampia gamma di reazioni standard e comportamenti, rispetto ai quali i nostri gesti sono per lo più conservatori, inconsapevoli conferme di una normalità – di una regolarità – che è condizione necessaria per il funzionamento di ciò che conosciamo e riconosciamo come linguaggio.

Detto questo, possiamo tornare al linguaggio del sogno, per sottolineare come in realtà sia piuttosto problematico assegnare alla dimensione onirica statuto di linguaggio. Scrive Wittgenstein: “Supponiamo di considerare un sogno come un tipo di linguaggio, un modo di dire qualcosa, o un modo di simboleggiare qualcosa. Potrebbe esserci un simbolismo costante non necessariamente alfabetico – potrebbe essere, diciamo, come il cinese. Potremmo poi trovare un modo di tradurre questo simbolismo nel linguaggio quotidiano del discorso comune, del pensiero comune. Ma la traduzione dovrebbe allora essere possibile anche in senso inverso, dovrebbe essere possibile, cioè, usando la stessa tecnica, tradurre in linguaggio onirico i pensieri comuni. Come Freud riconosce, questo non si fa mai e non si può fare. Potremmo dunque porre in dubbio che il sognare sia un modo di pensare qualcosa, che sia un linguaggio. Ovviamente, ci sono certe somiglianze con il linguaggio” (LC, p. 132).

Wittgenstein parte proprio, in questo tentativo di considerare il sogno come un linguaggio, dalla costanza, dalla regolarità. Alla luce della visione

6 La letteratura secondaria su questo tema è ormai vastissima. Ci basti rinviare, per una rassegna delle principali posizioni, a Messeri 2002. Per una trattazione più precisa del rapporto tra regole e forme di vita si veda Perissinotto 2000.

allargata, pragmatica, del linguaggio, cerca di immaginare che la regolarità del linguaggio onirico non sia quella del linguaggio alfabetico – il cinese è un esempio di lingua propriamente detta, che si allontana di molto dalle pratiche cui è abituato un parlante austriaco, inglese, italiano etc., per cui può risultare difficile per un parlante non cinese riconoscere nel cinese una lingua⁷. Richiamando la metafora delle *Ricerche*, potremmo dire che però il sogno si allontana in modo ancora più radicale dal centro della città, da quel centro, mobile ma lentissimo, che svolge la funzione di paradigma nel nostro riconoscere o meno in una massa di simboli un linguaggio. Tale distanza si misura, nell'argomentazione di Wittgenstein, nell'impossibilità di tradurre i pensieri comuni in linguaggio onirico: se è vero che il sogno si presenta come un *tutto sensato*, esso si dà altresì come un tutto sensato e enigmatico. La sua significatività, che ci attrae, si allontana in modo radicale dal normale commercio linguistico,⁸ dalla comune prassi di seguire (e magari fraintendere) le regole, per questa enigmaticità, che consiste – ci sembra di poter chiosare – in una sensatezza oltremodo precaria, in una regolarità che contiene qualcosa di perturbante, come se, avvicinandoci a una scena che ci sembra familiare, all'improvviso ne cogliessimo la radicale stranezza.

Wittgenstein chiude il suo esperimento mentale osservando che “[o]vviamente, ci sono certe somiglianze con il linguaggio” (LC, p. 131) Nell'ovvietà di tali analogie stanno il *pericolo* del confronto tra linguaggio e sogno e la *sfida* cui il filosofo è chiamato. Proprio in questo Freud sembra fallire, ché si lascia guidare dall'ovvietà delle analogie e, trovata una formula convincente, forza la dimensione onirica fino a cercare di renderla quanto più trasparente possibile – fino a trasformarla, pezzo per pezzo, nel linguaggio della veglia. Contro questa forma di *riduzionismo*,⁹ Wittgenstein punta

7 Una annotazione di Wittgenstein del 1914 recita: “Se sentiamo parlare un cinese, siamo portati a prendere le sue parole per un gorgoglio inarticolato. Chi capisce il cinese vi riconoscerà invece il *linguaggio*. Così, spesso io non so riconoscere l'uomo nell'uomo.” (VB, p. 17).

8 L'espressione si trova in Wittgenstein: “Il significato delle parole, ciò che sta dietro di esse, durante il normale commercio linguistico non mi preoccupa. Le parole fluiscono e dalle parole si operano i passaggi alle azioni e dalle azioni alle parole. Nessuno, mentre calcola, riflette se stia ‘pensando’ o calcolando ‘pappagallescamente’.” (Frege)”. (BPP, II, 603). La ricava probabilmente da Freud, che nel *Motto di spirito* parla di “normale uso linguistico” (Freud 1905, p. 37).

9 L'atteggiamento riduzionista è quello di colui che dice “Questo, *in realtà*, è questo”, ritenendo che le differenze tra i giochi siano epifenomeni di un'essenza da scoprire. Sul riduzionismo, a partire dalle considerazioni wittgensteiniane, si veda Perissinotto 2007.

piuttosto a rispettare la peculiarità e l'enigmaticità del sogno, cercando di capire in che misura il sogno possa essere considerato un linguaggio.

Per fare ciò, si tratta di partire innanzitutto dal fatto che il sogno è un'esperienza personale (il che non significa che sia un'esperienza *privata*). Wittgenstein scrive infatti: "Come abbiamo imparato 'Ho fatto un sogno così e così'? L'elemento interessante, qui, è che non l'abbiamo imparato osservando un sogno mostrato a noi" (LC, p. 52). La pratica di raccontare un sogno, di dare parole a quel tutto sensato ed enigmatico, va connessa alla pratica più generale di imparare un linguaggio. Continuando l'osservazione precedente, Wittgenstein ci ricorda che "[i]l linguaggio è una parte caratteristica di un vasto gruppo di attività: parlare, scrivere, viaggiare su un autobus, incontrare un uomo, ecc." (LC, p. 53). Si tratta di una considerazione che ormai ci dovrebbe risultare familiare, ma che acquisisce una nuova luce nel momento in cui viene chiamata in causa proprio in relazione a quella *pericolosa ovvietà* che è la possibilità di raccontare un sogno, di renderne accessibile la significatività.

La traduzione del sogno nel linguaggio della veglia non può essere pensata in stretta analogia con la traduzione di una lingua in un'altra, Essa richiama piuttosto pratiche linguistiche complesse, che hanno a che fare con la dimensione *estetica* del linguaggio, a Wittgenstein tanto cara. Non è un caso che le riflessioni su Freud siano spesso intrecciate con considerazioni di carattere estetico e che il *Motto di spirito* fosse per Wittgenstein una vera e propria miniera in tal senso. Accanto all'analogia tra il comprendere una proposizione e il seguire una regola, è presente nelle *Ricerche filosofiche* un altro confronto, che è qualcosa di ben più forte di una mera similitudine e sembra essere piuttosto il tentativo, da parte del filosofo austriaco, di rendere in modo forte un aspetto del linguaggio per lui fondamentale. Ci riferiamo all'analogia tra la comprensione di una proposizione e la comprensione di un tema musicale, per cui "[i]l comprendere una proposizione del linguaggio è molto più affine al comprendere un tema musicale di quanto forse non si creda" (PU, I, 527).

In che modo questa osservazione sin inserisce nella descrizione del funzionamento del linguaggio? In particolare, come si pone in rapporto all'analogia tra il comprendere un linguaggio e il seguire una regola? Ci sembra di poter dire che Wittgenstein faccia riferimento a un'abilità che solitamente non è in primo piano nel normale commercio linguistico e che si attiva solo in alcuni giochi linguistici particolari, quelli che hanno a che fare con la dimensione estetica (ma un discorso analogo potrebbe essere fatto anche per quanto riguarda la dimensione etica e religiosa). Tale abi-

lità consiste nel padroneggiare non solo e non tanto i segni con i quali ci troviamo ad avere a che fare, quanto piuttosto il loro andare a costituire un *tutto significativo*, il loro essere in connessione con una particolare forma di vita, con lo sfondo sul quale si muovono.

Poco dopo aver introdotto l'analogia tra linguaggio verbale e linguaggio musicale, Wittgenstein osserva che “[n]oi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra [...] (Comprendere una poesia). // Dunque qui 'comprendere' ha due significati differenti? – Preferisco dire che questi modi d'uso di 'comprendere' formano il suo significato, il mio *conceito* del comprendere. Perché *voglio* applicare 'comprendere' a tutte queste cose” (PU, I, 531/532).

Comprendere una poesia è un gioco che ha delle parentele con la comprensione di altri tipi di testi (saggi, articoli di giornale, regolamenti) e il cui apprendimento, nella formazione culturale di una persona, solitamente segue quello di giochi “più semplici”, elementari, che chiamano in causa forme di descrizione basilare del mondo e non sue, più o meno articolate, trasfigurazioni. Al tempo stesso, non riusciremmo a leggere e comprendere una poesia se non fossimo in grado di leggere *tout court*. In altre parole, quelli che Wittgenstein chiama significati primari e significati secondari,¹⁰ si trovano tra loro in una relazione del tutto particolare, per cui se da un lato la nostra capacità di giocare giochi complessi nasce sulla base di competenze elementari, dall'altra non si possono spiegare le poesie riducendole a prosa. Contro ogni forma di riduzionismo e – in senso ampio – di parafrasi, Wittgenstein ci ricorda che “l'impiego figurato della parola non può entrare in conflitto con quello originario” (PU, II, p. 282) e “[i]l significato secondario non è un significato 'traslato'” (PU, II, p. 284).

Per descrivere il modo in cui si comprende una poesia, Wittgenstein ricorre alla propria esperienza personale: “Prendi il problema: ‘Come deve essere letta la poesia? Qual è il modo corretto di leggerla?’ [...] Ho fatto un'esperienza con il poeta Klopstock, del diciottesimo secolo. [...] Quando lessi le sue poesie in questo nuovo modo, dissi ‘Ah, ora so perché lo ha fatto’. Cos'era accaduto? Avevo letto questo tipo di roba e mi ero abbastanza annoiato, ma avendolo letto, intensamente, in quest'altro modo, ho sorriso, dicendomi ‘Questo è grande’, ecc. Ma avrei anche potuto non dir nulla: il fatto importante era che continuavo a leggerlo e a rileggerlo. E, leggendo queste poesie, facevo gesti e espressioni che si sarebbero potuti definire gesti di approvazione” (LC, pp. 56-57). La comprensione dei significati

10 Sul rapporto tra *primäre Bedeutung* e *sekundäre Bedeutung*, vedi Zamuner 2006.

secondari, così frequenti nelle poesie e nelle opere d'arte, richiede un coinvolgimento che chiama in causa il nostro appartenere a una determinata forma di vita, la nostra conoscenza di tutta una serie di riferimenti, che in questi casi da impliciti si fanno espliciti. Essi sono lo sfondo del nostro agire e del nostro parlare, costituiscono quella che in *Della certezza* Wittgenstein chiama mitologia (*Mythologie*).

Già nelle *Osservazioni filosofiche* (1929), leggiamo un'annotazione che sottolinea la differenza tra giochi linguistici elementari e giochi linguistici complessi: “[c]omprendere un modo ecclesiastico non vuol dire abituarsi alla melodia nel senso in cui mi posso abituare a un odore e dopo un po' di tempo non sentirlo più sgradevole. Vuol dire, invece, udire qualcosa di nuovo, che in passato non ho ancora udito, diciamo nella maniera in cui – anzi, del tutto analogamente a come – la cosa andrebbe se 10 tratti |||||, che in passato ho potuto vedere solo come due volte 5 tratti, improvvisamente potessi vederli come un tutto caratteristico. Oppure se il disegno di un cubo, che finora ho potuto vedere solo come ornamento piano, tutto in una volta lo vedessi spazialmente” (PB, pp. 236/237, corsivo nostro). Le espressioni riportate in corsivo sottolineano un tipo di esperienza che Wittgenstein nella seconda parte delle *Ricerche* e nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* tratterà in modo approfondito. Il *vedere come* può essere considerato una forma di riconoscimento (*Wiedererkennung*): dove solitamente ci comportiamo, in quanto animali linguistici, secondo un certo tipo di addestramento e di educazione che abbiamo ricevuto, può capitare di produrre una frattura nel normale commercio linguistico. Tale frattura consiste nel cogliere dei nessi tra i segni linguistici con cui abbiamo a che fare e vederli in un modo diverso. Questo accade nella misura in cui riusciamo a giocare non semplicemente *secondo* le regole ma anche *con* le regole: in queste situazioni, viene tematizzato il nesso tra il gioco linguistico che stiamo giocando, tra le regole che fino a un attimo prima seguivamo ciecamente e lo sfondo su cui tale gioco si muove.

Il tema del riconoscimento, che ha un ruolo anche nell'addestramento ai giochi più semplici, acquista un'importanza decisiva in giochi complessi, che hanno a che fare con i significati secondari, con la periferia della città-linguaggio, con la relazione tra le sue stratificazioni e l'immagine complessiva che abbiamo di essa. Non a caso, proprio il gioco del riconoscimento – il ruolo che il riconoscimento ha in ogni gioco – passa in primo piano nella discussione critica che Wittgenstein fa del linguaggio del sogno.

Nell'insegnamento del sistema decimale, “la possibilità di intesa [tra maestro e alunno] dipenderà dal fatto che egli [l'alunno] continui a scrive-

re i numeri da solo” (PU, I, 143), quindi in una acquisizione di regole che diventa un sapere, un’abilità e può dirsi riuscita nella misura in cui l’alunno sappia riconoscere il comportamento corretto – condiviso dalla forma di vita di appartenenza – e distinguerlo dalle sue deviazioni, più o meno radicali. In questi casi, il riconoscimento è un gesto irriflesso, fa parte del meccanismo che si acquisisce e non chiama in causa la nostra volontà e il nostro arbitrio. È un riconoscimento implicito.

Nel caso dell’interpretazione del sogno, Wittgenstein scrive: “Si potrebbe immaginare la cosa anche così: si disegna un’immagine sopra un grande foglio di carta e poi la si piega in modo tale che vengano a contatto visibile parti che nell’immagine originaria non avevano nulla a che fare tra loro, e da ciò risulti una nuova immagine, che può avere senso o anche no (ed essa rappresenterebbe il sogno sognato, mentre la prima immagine sarebbe il ‘pensiero onirico latente’). Potrei immaginare che qualcuno, vedendo l’immagine dispiegata, esclamasse: ‘Sì, questa è la soluzione, cioè quello che ho sognato, ma senza lacune e deformazioni’. Allora, sarebbe proprio questo riconoscimento a far sì che la soluzione si rivelasse come tale. Come quando, scrivendo, tu cerchi una parola e dici a un certo punto: ‘Eccola, è *questa* la parola che dice quello che volevo!’ . – Il tuo riconoscimento fa diventare quella parola la parola trovata, e quindi cercata” (LC, p. 131). Il gesto di *vedere*, da parte del paziente, la soluzione proposta dall’analista *come* la parola liberatrice (*das erlösende Wort*¹¹) è la *condizione necessaria non sufficiente* per considerare il gioco della comprensione del sogno riuscito: “[i]l criterio per stabilire se sia effettivamente quella parola che si trovava nella vostra mente è dato dal fatto che, quando ve la dico, siete d’accordo” (LC, pp. 78/79).

Alla tentazione di arrenderci alle analogie tra il linguaggio della veglia e il sogno e al tentativo di tradurre il secondo nel primo secondo schemi prefissati, Wittgenstein contrappone la responsabilità di riconoscere non solo i nessi tra i sogni e la nostra vita diurna ma anche i punti in cui tali nessi vengono meno, nonostante la grammatica superficiale ci spinga a credere il contrario. Qui il riconoscimento è pienamente tale: è il gesto consapevole del parlante che nel dialogo con l’altro vede la parola che gli viene offerta come l’espressione del proprio sogno, di ciò che esso, nell’enigmaticità da cui è contraddistinto, voleva dirgli. È un risultato, se vogliamo, effimero e traballante, che non può sperare in garanzie migliori di una sorta di sensibilità estetica esercitata nel dialogo. Si tratta però della situazione cui

11 Cfr. Gargani 1992, p. 248.

siamo consegnati in quanto parlanti, nella misura in cui il linguaggio è un prodotto umano che tende a nascondere la propria origine.

Se il linguaggio è come una città, composta da un centro e da una periferia, le cui dinamiche sono inapparenti quanto inesorabili, con cambiamenti di lungo periodo alternati a fiammate rivoluzionarie che alterano repentinamente la fisionomia del tessuto urbano, allora il linguaggio del sogno può essere considerato lo specchio deformato e deformante di questo volto. Esso è qualcosa di qualitativamente diverso anche dalla periferia più disarticolata. È il luogo che raccoglie segni e simboli apparentemente familiari, quelli cui siamo stati addestrati, ricomponendoli in nessi che vanno a formare un tutto sensato ed enigmatico. *Sensato*, perché è vero che da sempre la dimensione onirica sembra volerci dire qualcosa e che sul sogno si sono costruiti i destini di intere civiltà e di singole vite umane. *Enigmatico*, perché non può essere ricondotto e ridotto al linguaggio della veglia, perché è un *tutto* e in quanto tale, come un'opera d'arte, non può essere smantellato e ricomposto *sic et simpliciter* in altre forme, senza al tempo stesso essere frainteso e perdere la propria significatività. Questa è l'operazione che Wittgenstein legge in Freud e che avversa con tutte le proprie forze.

Le critiche di Wittgenstein al modo in cui Freud tratta la dimensione onirica, il linguaggio del sogno, portano in primo piano il fatto che il *riconoscimento* è un gesto che agisce al fondo di ogni comportamento simbolico in quanto prassi sociale. Per lo più, esso si muove come implicito, è un movimento oggettivo, impersonale, frutto dell'educazione – dell'addestramento – dell'animale linguistico. In alcuni casi, in particolare nei momenti in cui il normale commercio linguistico subisce una frattura, una battuta d'arresto che va dalla più banale incomprensione – ricomponibile con pochi gesti di chiarimento – fino all'emergere della più radicale distanza tra i parlanti, esso passa in primo piano e si ha riconoscimento vero e proprio, come atto esplicito e volontario, frutto di una catena argomentativa dialogica. Esso può darsi alla fine anche come *misconoscimento*, vale a dire come riconoscimento negativo, riconoscimento *che non* concordiamo sull'utilizzo di un termine. In casi paradigmatici, che esibiscono la struttura della nostra forma di vita, l'implicito di ogni nostro gesto linguistico, questo significa che colui che abbiamo di fronte appartiene a una forma di vita diversa. I comportamenti da assumere a questo punto sono per Wittgenstein gesti etici di accettazione o di rifiuto. Al limite di ogni catena argomentativa, dopo che anche la persuasione e il tentativo di convertire l'altro hanno fallito, stanno la lotta e il contemporaneo bollare chi ci sta di fronte come folle o eretico – oppure, all'opposto, l'accettazione della sua alterità.

Riferimenti bibliografici

Opere di Wittgenstein e sigle utilizzate

- BBB [1958], *The Blue and Brown Books* (tr. it. di A.G. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 2000).
- LC [1966], *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (tr. it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano 2001).
- PB [1964], *Philosophische Bemerkungen* (tr. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1999).
- PU [1953], *Philosophische Untersuchungen* (tr. it. di M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999).
- UG [1969], *Über Gewißheit* (tr. it. di M. Trincherò, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1999).
- VB [1977], *Vermischte Bemerkungen* (tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 2001).

Letteratura secondaria

- Borutti, S., Perissinotto, L. [2006], *Il terreno del linguaggio*, Carocci, Roma.
- Bouveresse, J. [1991], *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud* (tr. it. di A. M. Rabbiosi, *Filosofia, mitologia e pseudo-scienza. Wittgenstein lettore di Freud*, Einaudi, Torino 1997).
- Brigati, R. [2001], *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata.
- Freud, S., [1899], *Die Traumdeutung* (tr. it. a cura di C. Musatti, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1989).
- Freud, S., [1905], *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (tr. it. di F. Orlando, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Boringhieri, Torino 1975).
- Gargani, A. G. [1992], *Psicoanalisi e filosofia del linguaggio*, in Id., *Il coraggio di essere*, Laterza, Roma/Bari, pp. 237-254.
- Gargani, A. G. [2005], *Wittgenstein e Freud: filosofia e terapia linguistica*, in Mancia [2005], pp. 37-51.
- Mancia, M. (a cura di) [2005], *Wittgenstein e Freud*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Marconi, D. (a cura di) [2002], *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma/Bari.
- Messeri, M., [2002], *Seguire la regola*, in Marconi [2002], pp. 151-191.
- Monk, R. [1990], *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Jonathan Cape, London. (tr. it. di P. Arlorio, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 2000).
- Moore, G.E. [1959], *Wittgenstein's Lectures 1930-1933* (tr. it. di M.A. Bonfantini, rivista da L. Perissinotto e M. Pontarollo, *Le lezioni di filosofia 1930-1933 annotate e commentate da George E. Moore*, Mimesis, Milano-Udine 2009).

- Perissinotto, L. [2000], *Forme di vita, accordi e regole in Wittgenstein*, in Sparti, D. [2000], pp. 112-124.
- Perissinotto, L. [2007], *La vita tra virgolette. Alcune considerazioni wittgensteiniane sul riduzionismo*, in Ruggiu, L., Mora, F. [2007], pp. 241-259.
- Ruggiu, L., Mora, F. (a cura di) [2007], *Identità differenze conflitti*, Mimesis, Milano.
- Sparti, D. (a cura di) [2000], *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano.
- Zamuner, E. [2006], *Significato secondario e competenza lessicale nell'ultimo Wittgenstein*, in Borutti, Perissinotto [2006].



LUIGI PERISSINOTTO

“LA FEDE COMINCIA CON LA FEDE”. WITTGENSTEIN SULLA CREDENZA RELIGIOSA

Intendo ciò che tu intendi
Ludwig Wittgenstein¹

1. Esiste ormai una vasta letteratura che riguarda, da una parte, l’atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della religione² e, per un’altra, l’impatto che la sua filosofia³ ha avuto – e può eventualmente ancora avere – sulla filosofia della religione o, addirittura, sulla teologia.⁴ In entrambi i casi non mancano i problemi e i punti critici.

-
- 1 Wittgenstein aveva domandato a Theodor Redpath, a quel tempo un suo studente, se i dischi che aveva acquistato erano buoni; Redpath aveva replicato in una maniera allora in voga: “Dipende da ciò che intendi per ‘buono’”; la risposta di Wittgenstein fu quella riportata in esergo: “Intendo ciò che *tu* intendi”. Redpath ricorda che fu molto colpito dalla reazione di Wittgenstein “Essa mi impressionò molto e mi sembrò, e ancora mi sembra, straordinariamente illuminante” (T. Redpath, *Ludwig Wittgenstein. A Student’s Memoir*, Duckworth, London 1990, p. 68).
 - 2 Va qui subito osservato che gran parte delle annotazioni e osservazioni di Wittgenstein riguardano il cristianesimo e, in generale, la tradizione ebraico-cristiana.
 - 3 Per alcuni filosofi della religione o teologi il riferimento è esclusivamente, o quasi, alle annotazioni da Wittgenstein tematicamente dedicate alla religione, all’esperienza religiosa, ai riti e cerimonie della religione, ecc.; per altri ciò che deve davvero interessare sono innanzitutto la filosofia di Wittgenstein e il suo metodo filosofico, non le sue considerazioni, di carattere perlopiù privato o personale, sulla religione. Sulla problematicità di questa distinzione tornerò subito nel testo.
 - 4 Tra i lavori più recenti su Wittgenstein e la teologia vedi T. Labron, *Wittgenstein and Theology*, T & T Clark, London/New York 2009. I limiti e il significato della recezione della filosofia di Wittgenstein da parte della teologia sono discussi in F. Kerr, *The Reception of Wittgenstein’s Philosophy by Theologians*, il quale ritiene che, in generale, la teologia non abbia saputo approfittare della lezione filosofica di Wittgenstein, e in I. U. Dalferth, *Wittgenstein: The Theological Reception*, che sembra giudicare meno fallimentare l’influsso di Wittgenstein in ambito teologico. Entrambi i saggi sono raccolti in: *Religion and Wittgenstein Legacy*, a cura di D. Z. Phillips e M. Von Der Ruhr, Ashgate, Aldershot 2005, rispettivamente alle pp. 253-272 e 273-301; in diversi saggi del volume appena citato viene anche ampiamente discussa la questione del rapporto tra la filosofia di Wittgenstein e la filosofia della religione contemporanea. Su Wittgenstein, la religione e la fi-

Per quanto riguarda il primo aspetto, ossia l'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della religione, occorre ricordare non solo che le sue dichiarazioni al riguardo sono poche e talora di seconda mano, ossia riferite da conoscenti, amici e allievi, ma anche che diverse di esse sembrano appartenere, per contesto e circostanze di composizione, alla sua sfera più intima e privata. Se ne potrebbe concludere che il loro interesse è del tutto o quasi esclusivamente biografico e che, di conseguenza, il loro peso per quanto riguarda la filosofia è assai scarso, per non dire nullo. Si tratta di una conclusione che, anche quando non è tratta apertamente, sta nondimeno sullo sfondo di molte ricostruzioni della filosofia wittgensteiniana nelle quali, anche se si dice qualcosa sulle letture religiose di Wittgenstein e su un certo suo spirito religioso, lo si fa solo ed esclusivamente quando se ne ricostruiscono, solitamente in un qualche breve capitolo introduttivo, gli aspetti e le vicende biografiche e i tratti generali della personalità.

A siffatta riduzione dell'interesse religioso all'aneddotico-biografico si è spesso obiettato che una filosofia come quella di Wittgenstein, a differenza di molti altri tipi di filosofia o della filosofia di molti altri tipi di filosofi, non può essere così facilmente separata dalla biografia del filosofo⁵ e, tanto meno, da quegli aspetti esistenziali che coinvolgono in vario modo la religione, la fede e il sentimento religioso. Con questo non ci si richiama tanto o solamente a cose come il rispetto che Wittgenstein sempre professò, pur dichiarandosi “un uomo non religioso”,⁶ nei confronti della religione;

losofia della religione un testo ormai classico è D. Z. Philipps, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's, New York 1993; la posizione di Philipps, talora polemicamente riassunta nella dizione “fideismo wittgensteiniano”, è stata oggetto di un ampio dibattito critico di cui si trova un'ampia testimonianza in K. Nielsen e D. Z. Philipps, *Wittgensteinian Fideism?*, SCM Press, London 2005. Tra i lavori più recenti sulla filosofia della religione di Wittgenstein si possono citare B. R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999; *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, a cura di R. L. Arrington e M. Addis, Routledge, London/New York 2004; J. M. Lazenby, *The Early Wittgenstein on Religion*, Continuum, London 2006.

- 5 Sui rapporti tra filosofia e biografia, sia in generale sia in rapporto a Wittgenstein, vedi i saggi raccolti in *Wittgenstein. Biography and Philosophy*, a cura di J. C. Klagge, Cambridge University Press, Cambridge 2001. Secondo Genia Schönbaumsfeld, per esempio, è assai difficile “separare le riflessioni ‘personali’ di Wittgenstein (sulla filosofia e la religione) dalle sue riflessioni ‘filosofiche’ (sugli stessi temi)”. Questo legame tra “personale” e “filosofico” è un aspetto che, sempre secondo la Schönbaumsfeld, Wittgenstein condivide con Søren Kierkegaard (G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 36).
- 6 M. O'C. Drury, *Some Notes on Conversations with Wittgenstein*, in Id., *The Dan-*

all’interesse spesso manifestato per le cerimonie religiose, in particolare, ma non solo, per i riti del cattolicesimo; all’attrazione provata per i Vangeli, in particolare per i Sinottici, e, tra questi, per il Vangelo di Matteo e, più in generale, per il Nuovo Testamento;⁷ alla lettura insistente di scritti religiosi o pervasi di religiosità come, per fare solo alcuni esempi, le opere di Agostino, Angelus Silesius, John Bunyan, Kierkegaard, Dostoevsky, Tolstoj. La cosa che sicuramente più conta è che certe considerazioni private di Wittgenstein sulla religione, il sentimento religioso e talora la sua personale esperienza religiosa sono parse a non pochi interpreti strettamente e in maniera inestricabile connessi con significativi aspetti della sua filosofia o, addirittura, del suo metodo filosofico. È questa, per esempio, l’impressione avuta da Norman Malcolm, secondo il quale è impossibile o quantomeno difficile negare che vi sia “una similarità, o delle similarità, tra la [...] concezione della filosofia [di Wittgenstein] e qualcosa che è caratteristico del pensiero religioso”.⁸ Ma è anche l’impressione avuta da parecchi altri, di fronte, per esempio alla dichiarazione contenuta nella *Prefazione alle Osservazioni filosofiche*: “Vorrei dire: ‘Questo libro sia scritto in onore di Dio’, se oggi queste parole non suonassero sciocche, cioè se non fossero malamente intese”,⁹ o al cospetto di annotazioni diaristiche come la

ger of Words and writings on Wittgenstein, a cura di D. Berman, M. Fitzgerald, J. Hayes, Thoemmes Press, Bristol 1996, p. 79. Vedi, al riguardo, anche la testimonianza di Theodore Redpath: “Wittgenstein mi disse più di un volta: ‘Il problema di tutti e due, vecchio mio, è che non abbiamo religione!’” (Redpath, *Ludwig Wittgenstein. A Student’s Memoir*, cit., p. 43).

- 7 Vedi, per esempio, questa annotazione diaristica del 15.2.1937: “Come l’insetto ronza intorno alla luce, così io intorno al Nuovo Testamento” (L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, tr.it. di M. Ranchetti, Quodlibet, Macerata 1999, p. 78; ed. originale: *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, a cura di I. Somavilla, Haymon, Innsbruck 1997, vol. I, p. 78). Si noti l’ambivalenza dell’immagine: la luce attira l’insetto, ma può anche celare una trappola mortale. Le diverse testimonianze dell’atteggiamento di Wittgenstein nei confronti del cristianesimo, dei Vangeli, di Gesù e di Paolo, eccetera, sono raccolte e discusse in L. Perissinotto, *Ludwig Wittgenstein: Gesù, il cristianesimo e il senso della vita*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol II: *Il Novecento*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 563-594.
- 8 N. Malcolm, *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, a cura di P. Winch, Routledge, London 1993, p. 24.
- 9 L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, tr.it. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1976, *Premessa*, datata “Novembre 1930”; ed. originale: *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1964. Sull’importanza filosofica di questo passo ha insistito P. R. Shields, *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1993.

seguinte: “È bene, perché così ha ordinato Dio’ è la giusta espressione dell’infondatezza (*Grundlosigkeit*)”.¹⁰

Da parte mia, trovo convincenti le considerazioni appena richiamate, ritenendo che una netta o rigida separazione tra annotazioni personali (meramente biografiche) e osservazioni pubbliche (filosoficamente rilevanti) sia, almeno per quanto riguarda Wittgenstein, ossia per il tipo di filosofo che egli era e voleva essere, a dir poco problematica. Con ciò non voglio comunque assecondare le tentazioni opposte, né la tentazione di fare della vita di Wittgenstein la chiave di volta della sua filosofia né quella di insistere sulla pervasiva ispirazione religiosa della sua filosofia, come talora si è voluto fare appellandosi a una sua significativa, ma anche misteriosa, dichiarazione, secondo cui, pur non essendo un uomo religioso, egli non poteva “evitare di vedere ogni problema da un punto di vista religioso”.¹¹

Per quanto riguarda poi il secondo aspetto – l’impatto di Wittgenstein sulla filosofia della religione e la teologia¹² – i problemi non sono né di nu-

10 *Movimenti del pensiero*, cit., p. 43 (ed. orig.: p. 43). Si tratta di una annotazione che richiama quasi inevitabilmente le molte annotazioni di *Della certezza* in cui Wittgenstein osserva, per esempio, che “[...] il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). / Sta lì – come la nostra vita” (L. Wittgenstein, *Della certezza*, tr.it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, §559; ed. originale: *Über Gewißheit/On Certainty*, a cura G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Blackwell, Oxford 1974²). Per una analisi di questi temi di *Della certezza* rinvio a L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewißheit di L. Wittgenstein*, Guerini, Milano 1991.

11 Drury, *Some Notes on Conversations with Wittgenstein*, cit., p. 79. Per un commento e una interpretazione di questa ormai famosa affermazione si può vedere Malcolm, *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, cit.. Qui, come già ricordato, Malcolm assume che, nel passo citato, Wittgenstein si stia riferendo ai problemi della filosofia e cerca di mostrare che con ciò non intendeva comunque affermare che i problemi filosofici siano problemi religiosi, bensì che “c’era una similarità, o delle similarità, tra la sua concezione della filosofia e qualcosa che è caratteristico del pensiero religioso” (p. 24). Peter Winch, nella lunga risposta contenuta nello stesso volume (*Discussion of Malcolm’s Essay*, pp. 95-135), discute criticamente sia l’assunzione di Malcolm, secondo cui i problemi a cui qui Wittgenstein si riferisce sarebbero i problemi della filosofia, sia la tesi che l’intenzione di Wittgenstein fosse quella di mettere in luce le similarità che sussisterebbero tra sua la filosofia e il pensiero religioso. Le posizioni di Malcolm e le critiche rivoltegli da Winch sono analiticamente discusse in W. J. DeAngelis, *Ludwig Wittgenstein – A Cultural Point of View. Philosophy in the Darkness of this Time*, Ashgate, Aldershot 2007, in particolare pp. 127-152.

12 Qui mi riferisco soprattutto all’impatto delle considerazioni tematicamente dedicate da Wittgenstein alla religione e alla credenza religiosa. Per questa precisazione vedi la precedente nota 3.

mero minore né meno complessi. La stessa espressione “filosofia wittgensteiniana della religione” suona, a dir poco, fuorviante o ambigua. Come è noto, si è talora così indicata quella concezione (dottrina o teoria) secondo cui le credenze religiose non avrebbero, nonostante le apparenze, un contenuto cognitivo e sarebbero da intendersi come l’espressione, figurata o per immagini, di emozioni, sentimenti e desideri.¹³ Il cristiano ci parla, per esempio, di Dio, e ci dice di credere che tutto è stato da Lui creato, o di Gesù di Nazareth, dicendoci di credere che dopo tre giorni è risorto dalla morte; *in realtà*, non ci sta parlando né di Dio né di Gesù, bensì di se stesso, di ciò che teme e desidera; di ciò che lo turba o lo fa gioire.

L’attribuzione a Wittgenstein di una siffatta concezione della religione va però incontro almeno a due gravi difficoltà. La prima è che, almeno sotto un importante aspetto, essa sembra contraddetta esplicitamente dallo stesso Wittgenstein. Nelle *Lezioni sulla credenza religiosa*, per esempio, Wittgenstein, discutendo dell’idea di sopravvivenza dopo la morte, immagina qualcuno che, dovendo partire per un lungo viaggio in Cina e temendo di non farvi ritorno, gli dica qualcosa come: “Potremmo rivederci dopo la morte”.¹⁴ Come reagirei, si domanda Wittgenstein, considerato che l’idea di sopravvivenza non mi dice proprio nulla; che con essa, “[c]osì com’è, io non connetto proprio nulla”?¹⁵ Dovrei dire necessariamente che non lo capisco? Sembrerebbe di sì. Infatti, come potremmo vederci di nuovo dopo la morte, se non sopravvivessimo alla nostra morte? Ma se non capisco che cosa significhi sopravvivere alla propria morte, se “non ho una chiara idea di che cosa stia dicendo quando dico ‘io non cesso di esistere’, ecc.”,¹⁶ come potrei mai capire che cosa significa augurarsi di rivederci dopo la morte? Niente però, secondo Wittgenstein, lo obbliga a questa risposta: “Potrei dire [vorrei dire] semplicemente ‘Sì. Lo capisco del tutto’”.¹⁷ È a questo punto che Casmir Lewy, un suo studente, osserva che, se Wittgenstein capisce, forse è perché quello che capisce non ha a che fare, come poteva inizialmente sembrare, con l’idea di sopravvivenza o di “separazione

13 Che questa lettura sia un fraintendimento di Wittgenstein è sostenuto, per esempio, da G. Schönbaumsfeld, *Worlds or Words apart? Wittgenstein on Understanding Religious Language*, in *Wittgenstein and Reason*, a cura di J. Preston, Blackwell, Oxford 2008, pp. 65-84.

14 L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull’etica, l’estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr.it. di M. Ranchetti, Bompiani, Milano 1987, p. 166; ed. originale: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, a cura di C. Barrett, Blackwell, Oxford 1966, p. 70.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, p. 165 (ed. orig.: p. 70).

17 *Ibidem*, p. 166 (ed. orig.: p. 71).

dell'anima dal corpo",¹⁸ ma è solo l'espressione di un certo atteggiamento o sentimento. Chi dice "Potremmo rivederci dopo la morte" dice, in fondo, lo stesso che, per esempio, "Mi piaci molto".¹⁹ È per questo che lo si capisce. Wittgenstein si oppone però a Lewy, obiettandogli che dire "Potremmo vederci di nuovo dopo la morte" non solo "non è lo stesso che dire 'Tu mi piaci molto'", ma potrebbe addirittura anche "non essere lo stesso che dire qualsiasi altra cosa". "Potremmo rivederci dopo la morte", egli insiste, "[d]ice quel che dice. Perché dovresti essere in grado di sostituirti qualcosa d'altro?".²⁰

Com'è evidente, e come avevamo anticipato, opponendosi al suggerimento di Lewy Wittgenstein respinge proprio quella concezione "espressivista" della credenza religiosa che gli è stata da molti attribuita. Se in Wittgenstein vi è una dottrina o della teoria della religione, difficilmente questa può perciò essere una qualche forma o versione di "espressivismo". In sintesi: non si capisce colui che dice, per esempio, "Ci sarà un Giudizio Finale" perché gli si fa dire qualcosa di diverso da quel che dice;²¹ eventualmente lo si capisce allorché si riconosce che "[n]on avrebbe potuto dire una qualsiasi altra cosa".²² Va notato che la cosa non è così strana come parrebbe. Come Wittgenstein ricorda qui²³ e poi nelle *Ricerche filosofiche* vi sono infatti casi (per esempio, quelli in cui è in gioco la comprensione di una poesia o di un tema musicale) in cui capire una proposizione (o un'immagine) significa proprio questo: capire che "essa [quella proposizione o quell'immagine] non può essere sostituita da nessun'altra (Non più di quanto un tema musicale possa essere sostituito da un altro)".²⁴ In

18 *Ibidem*, p. 165 (ed. orig.: p. 69).

19 Vedi *ibidem*, pp. 166-167 (ed. orig.: p. 71).

20 *Ibidem*, p. 167 (ed. orig.: p. 71).

21 Ovviamente, Wittgenstein non esclude che, in alcuni casi e circostanze, "Potremmo rivederci dopo la morte" sia l'espressione di un certo atteggiamento e dica lo stesso di "Mi piaci molto". Ciò che contesta è che questo valga sempre e comunque. Va anche sottolineato come Wittgenstein rifiuti non l'"espressivismo" in quanto tale bensì lo spirito riduzionista dell'"espressivismo". Nel mio testo questo aspetto non è del tutto chiaro (Devo l'osservazione critica a Vicente Sanfélix).

22 *Ibidem*, p. 168 (ed. orig.: p. 71). Interessante è l'intero contesto da cui è ricavata la citazione nel testo: "“Avrebbe potuto dire altrettanto bene così e così” – questa [osservazione] è già adombrata nella parola 'atteggiamento'. Non avrebbe potuto dire una qualsiasi altra cosa".

23 Vedi *ibidem*, pp. 167-169 (ed. orig.: pp. 71-72).

24 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr.it. di R. Piovesan e M. Trincherò Einaudi, Torino 1967, I, §531a; ed. originale: *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, a cura di G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953. L'altro modo d'uso è il più comune: "Noi parliamo del

ogni caso, ciò a cui qui Wittgenstein obietta è che trattare le credenze religiose come l'espressione per immagini di sentimenti, emozioni o desideri, sia la sola alternativa che resta a chi ritenga che, se nella religione “usiamo espressioni come ‘Io credo che accadrà questo e quello’”, “le usiamo [però] in modo diverso che nella scienza”.²⁵

La seconda difficoltà legata alla dizione “filosofia wittgensteiniana della religione”, almeno allorché è intesa come sinonima di “dottrina o teoria wittgensteiniana della religione”, è almeno altrettanto grave e rilevante. Cercare in Wittgenstein, come non di rado si fa, una risposta alla domanda: “Che cos'è, propriamente, una credenza religiosa?”, significa infatti attribuirgli, più o meno consapevolmente, un movente teorico e un intento esplicativo che gli è, per sua stessa ammissione, estraneo.²⁶ Se nelle sue annotazioni sulle credenza religiosa avesse voluto, anche solo in abbozzo e per cenni, spiegarci che cosa, *in realtà*, la religione sia, egli avrebbe clamorosamente violato una delle sue principali indicazioni di metodo, quella secondo cui il compito, se non della filosofia, sicuramente della *sua* filosofia “non può mai essere quello di ridurre qualcosa a qualcosa o di spiegare qualcosa”.²⁷ Ovviamente, si tratta di capire come e in quale misura questa indicazione sia operativa, in particolare come lo sia nel caso delle annotazioni sulla religione e la credenza religiosa, e in quale misura Wittgenstein

comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa”.

25 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 147 (ed. orig.: p. 57).

26 Secondo diversi interpreti, in effetti, occorre riconoscere che la pratica filosofica di Wittgenstein non sarebbe stata, in questo come in altri casi, coerente con la sua metafilosofia. È questa, per esempio, la convinzione di Crispin Wright: “Penso che sia giusto dire che una integrazione *reale* della concezione ufficiale della filosofia di Wittgenstein con la sua propria pratica è qualcosa che ha finora eluso anche il migliore commentario” (C. Wright, *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Harvard University Press, Cambridge(Massachusetts)/London 2001, p. 419). Da parte mia, credo che sia necessario e possibile resistere a siffatta conclusione, anche se qui lascerò la questione indiscussa.

27 L. Wittgenstein, *Libro blu*, in Id., *Libro blu e Libro marrone*, tr.it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983, p. 28; ed. originale: *Blue Book, The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1969², p. 18. Secondo Severin Schroeder, lo scopo di Wittgenstein non era affatto quello di stabilire che cosa sia, in generale, la religione. Al contrario, “[e]gli stava cercando di descrivere il genere di credenza religiosa che egli trovava personalmente allettante: comprensibile, rispettabile e moralmente attraente. Il genere di fede, in effetti, che gli sarebbe piaciuto avere; di cui spesso sentì il bisogno; senza essere mai stato in grado di raggiungerla” (S. Schroeder, *The Tigh trope Walker*, in *Wittgenstein and Reason*, cit., pp. 65-84).

le si sia mostrato nella sua pratica fedele.²⁸ Tuttavia, non è affatto scontato quanto perlopiù si suppone, ossia che le osservazioni di Wittgenstein sulla religione – per esempio, la maniera in cui egli distingue quest’ultima, che è qualcosa come “un confidare”, dalla superstizione, la quale, al contrario, “scaturisce dal *timore* ed è una sorta di falsa scienza”²⁹ – concorrano a formare quella che, a buon diritto, anche se contro le sue indicazioni meta-filosofiche, si dovrebbe chiamare una concezione (teoria o dottrina) della religione.

In questo mio saggio vorrei, per l’appunto, domandarmi come vadano intese le considerazioni di Wittgenstein sulla religione e la credenza religiosa; in particolare, mi domanderò che cosa egli intenda suggerire allorché osserva che quando nella religione “usiamo espressioni come ‘Io credo che accadrà questo e quello’, [...] le usiamo in modo diverso che nella scienza”. Dove sta qui la diversità?³⁰

2. Nelle annotazioni, nelle lezioni e nelle conversazioni di Wittgenstein si trovano diversi riferimenti alle credenze religiose. Un tipico esempio di credenza religiosa è, secondo Wittgenstein, la credenza che ci sarà un Giudizio Finale; un altro la credenza che dopo tre giorni Gesù di Nazareth è risorto dalla morte. La domanda da porre subito è che cosa ci consente o ci spinge a chiamare “religiose” queste e analoghe credenze. Una possibile e comune risposta, che però non è, come vedremo, la risposta di Wittgenstein, è che le credenze religiose si differenziano da tutte le altre per il loro contenuto. Se credo che domani sarà una giornata piovosa, la mia credenza riguarderà il tempo che farà domani; se credo che ciò che è raccontato da Marco Polo nel suo *Milione* sia il resoconto fedele dei suoi viaggi in Estremo Oriente, la mia credenza riguarderà Marco Polo, i suoi viaggi e la natura storica e non fantastica del suo racconto; se credo che Dio abbia creato il mondo, la mia credenza riguarderà il mondo e il suo creatore. Tutti

28 Il dubbio è sollevato da D. Richter, *Missing the Entire Point: Wittgenstein and Religion*, *Religious Studies*, 37/2001, pp. 161-175.

29 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, tr.it. (basata sull’edizione non rivista) di M. Ranchetti Adelphi, Milano 1977, p. 132; ed. originale: *Culture and Value*, a cura di G. H. Von Wright (in collaborazione con H. Nyman), testo rivisto da A. Pichler, Blackwell, Oxford 1998, p. 82.

30 In una annotazione diaristica Wittgenstein osserva che non si deve credere alla Resurrezione, al Giudizio, eccetera, “come a qualcosa di probabile, ma in un altro senso” (*Movimenti del pensiero*, cit., p. 71; ed. orig.: p. 71). Ebbene, qual è questo “altro senso”?

e tre sono insomma casi di credenza; ciò che cambia è il loro contenuto e, eventualmente, l'importanza che la credenza in quel contenuto può avere per me e le sue più o meno prevedibili conseguenze sulla mia condotta. Probabilmente, la seconda credenza – quella su Marco Polo e il suo *Milione* – avrà per me ben poche conseguenze pratiche, a meno che non sia uno storico e non venga coinvolto, per questa mia credenza, in lunghe polemiche scientifiche, mentre la prima potrà incidere negativamente, anche se non drammaticamente, sulla mia scelta di fare la lunga passeggiata in campagna programmata per domani. Sicuramente meno ovvio è il caso della terza credenza. Essa può rimanere per me qualcosa di inerte; qualcosa che “non entra nella [mia] vita” e con cui “non accade mai [...] di dovermi confrontare o fare i conti”.³¹ Ma può anche accadere che quella credenza segni in vari modi e gradi a la mia vita, determinando, per esempio, il mio atteggiamento nei confronti della scienza e delle sue spiegazioni o, addirittura, del contenuto di determinate teorie scientifiche.

Ora, secondo l'impostazione che stiamo qui tratteggiando, ciò che accomuna tutte queste credenze, differenti per quanto riguarda il loro contenuto e i loro eventuali effetti e conseguenze, è che di ciascuna di esse possiamo – anzi, dovremmo – domandarci se essa sia o meno giustificata. Perché credo, ossia quali ragioni ho per credere, che domani poverà? Perché credo, ossia quali ragioni ho per credere, che Marco Paolo abbia compiuto il viaggio descritto nel *Milione*? Perché credo, ossia quali ragioni ho per credere, che il mondo sia stato creato da Dio? Una credenza, infatti, è tipicamente ciò per cui devo dare e, nel caso delle credenze altrui, posso pretendere ragioni, in assenza delle quali la credenza, mia o altrui, sarà dichiarata ingiustificata. Se i meteorologi prevedono che domani poverà, è ingiustificato credere da parte mia che, ciò nonostante, domani sarà una giornata piena di sole. Siffatta credenza può forse essere spiegata dal mio grande desiderio che domani non piova rovinando la mia tanto attesa passeggiata,³² ma essa è e resta, a dispetto di questa spiegazione psicologica, ingiustificata. Se continuo a insistere che domani non poverà, anche se non ho né so dare alcuna ragione che giustifichi la mia credenza, sarò insomma considerato,

31 Si tratta di osservazioni che Tolstoj fa a proposito della sua religiosità giovanile e della religione professata dai più. È perché la religione non entra nella vita che “[f]ondandosi sulla vita di un uomo e sulle sue azioni, è assolutamente impossibile capire [...] se costui sia credente o meno” (L. N. Tolstoj, *La confessione*, a cura di G. Pacini, SE, Milano 1995, p. 12).

32 Si tratta dei casi in cui potrei scusarmi della irragionevolezza della mia credenza affermando qualcosa come: “Tutti dicono che poverà, ma voglio credere che sarà una splendida giornata di sole”.

con giusto biasimo, irragionevole. E se domani non dovesse piovere, non per questo la mia credenza del giorno avanti sarà o apparirà meno ingiustificata, considerato che giustificata è, per l'appunto, quella credenza per la quale si abbiano e si sappiano dare delle ragioni. Come una credenza che era giustificata non diventa ingiustificata solo perché si è dimostrata falsa, allo stesso modo una credenza che era ingiustificata non diventa giustificata solo perché si è dimostrata vera.

Com'è evidente, non tutte le ragioni che si possono dare sono delle buone ragioni. Nel caso del tempo, per esempio, potremmo considerare buone le ragioni che si basano sulle previsioni scientifiche del tempo. "Ho controllato sul giornale le previsioni del tempo" è una buona risposta alla domanda: "Perché credi che domani pioverà?". È evidente infatti che le ragioni che può darci il meteorologo sono delle buone ragioni innanzitutto perché sono le ragioni che egli ci dà *in quanto* meteorologo. È al meteorologo, infatti, che, da uomini ragionevoli, dobbiamo domandare che tempo farà domani. Ovviamente, la previsione potrà risultare sbagliata, ma la cosa importante è che l'eventuale errore potrà essere, a sua volta, spiegato indicando le ragioni che lo hanno determinato. In ogni caso, per quanto grandi ed estesi siano gli errori, resta fermo che una cosa è rivolgersi a un meteorologo per sapere che tempo farà domani; un'altra cosa, e del tutto differente, è rivolgersi, per esempio, a una cartomante. Può capitare che la cartomante indovini laddove il meteorologo fallisce, ma questo non rende meno irragionevole chi si affida a una cartomante per sapere che tempo farà domani. In questo senso, è irragionevole non solo chi non sa dare ragioni per le sue credenze, ma anche, e in primo luogo, colui che considera buone delle ragioni che tali non sono.

Come l'esempio del meteorologo suggerisce, buone sono solitamente considerate quelle ragioni che provengono, direttamente o in maniera indiretta, dalla scienza o che si basano su quell'atteggiamento (controllo sperimentale delle ipotesi, rassegna minuziosa e spregiudicata dei fatti, rifiuto di soluzioni *ad hoc*, eccetera) che potremmo chiamare, in linea generale o in senso lato, "scientifico". Anche per coloro che ne riconoscono limiti e dogmatismi, la scienza è ormai da tempo diventata, per dirla con Wilfred Sellars che corregge Protagora, "la misura di tutte le cose; di ciò che è in quanto è; di ciò che non è in quanto non è".³³ La conseguenza da trarre

33 W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in Id., *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, pp. 127-196; la nostra citazione è dal §41 (tr.it. di C. Nizzo, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004).

per quanto riguarda le credenze religiose sembra inevitabile: se la scienza non le può giustificare, niente le può davvero giustificare. È ben vero che Sellars si premura di precisare che la scienza vale come misura solo “nella dimensione della descrizione e della spiegazione”, ma la concessione è solo apparente, soprattutto per tutti quei credenti che affermano di credere che nei Vangeli è *descritto* un evento storico – la resurrezione di Gesù di Nazareth – capace di *spiegare* che cosa ne è e ne sarà dell’uomo. Ne dobbiamo forse concludere che quelle del credente non sono mai, rispetto a quella misura che è la scienza, delle buone ragioni?

3. Vi sono diversi modi o vie per resistere alla conclusione appena ricordata. Per esempio, si può sostenere che vi sono buone ragioni per credere in Dio, ragioni capaci quantomeno di convivere con la scienza. Da questo punto di vista, per esempio, il richiamo alla creazione di Dio spiega ciò che la scienza di principio lascia inspiegato: l’origine dell’origine, per così dire. Oppure si può sostenere che, se le credenze religiose, per esempio la credenza in Dio, sono ingiustificate, altrettanto lo sono molte altre nostre credenze, per esempio la credenza nell’esistenza delle altre menti. Secondo questa seconda prospettiva, chi invoca Dio non è insomma meno ragionevole o più irragionevole di chi mi domanda se sono felice. Come vedremo subito, l’opposizione di Wittgenstein nei riguardi della prima via – la via che chiamerei “razionalista” – era netta; ma egli diffidava anche della seconda via, ossia di quella che chiamerei la via “scettica”. Ma ciò che egli prende innanzitutto in esame è la tendenza che entrambe le vie condividono ad assimilare le credenze religiose a tutte le altre credenze. Da questa comune prospettiva, non vi è alcuna differenza, per quanto riguarda il credere, tra il credere che domani pioverà o il credere che ci sarà un Giudizio Finale. In entrambi i casi, come in tutti i vari casi in cui usiamo il verbo “credere”, il punto essenziale è se abbiamo o meno ragioni per credere ciò che affermiamo di credere. Nell’uno come nell’altro caso la questione della credenza è “una questione di scienza”.³⁴ Sia per il “razionalista” che per lo “scettico”, insomma, la credenza che Gesù di Nazareth è risorto non è per nulla differente, in quanto credenza, dalla credenza che Napoleone è stato sconfitto a Waterloo. La differenza e il problema stanno altrove, e a tutto svantaggio della credenza religiosa: sulla sconfitta di Napoleone a

34 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 148 (ed. orig.: p. 57). Qui, come altrove, Wittgenstein usa il termine “scienza” in senso lato per indicare tutti quei casi in cui è in gioco la verità di una credenza (o di una proposizione) o la sua giustificazione.

Waterloo, la quale è un evento storico del tutto ordinario, abbiamo molti e più storicamente affidabili documenti di quelli che abbiamo per la resurrezione di Gesù. Su quest'ultima, in effetti, abbiamo pochi, incerti e talora incompatibili documenti, proprio quando la straordinarietà dell'evento ne richiederebbe, secondo le più elementari indicazioni di metodo, molti, di fonti diverse, indipendenti, concordi e disinteressati.

È proprio su questa constatazione che si innesta la critica di Wittgenstein a tutti coloro che fanno o vogliono fare della credenza religiosa "una questione di scienza". Per costoro, lo sappiamo, le credenze religiose vanno valutate così come si valuta ogni altra credenza, vagliando le testimonianze storiche, come nel caso della credenza nella resurrezione di Gesù di Nazareth, o, nel caso nella credenza nell'esistenza di Dio, cercando delle dimostrazioni razionali. Secondo questa prospettiva, chi crede nella resurrezione di Gesù o nell'esistenza di Dio non per questo insomma rinnega o si sottrae a quella che Sellars ha indicato come la "dimensione della descrizione e della spiegazione". Il punto è che così facendo costoro ottengono l'effetto opposto a quello desiderato: il credente che vuol apparire ragionevole appare, in realtà, "irragionevole", addirittura "ridicolo".³⁵ In quanto prova storica, per esempio, la prova che Gesù è risorto risulta infatti, se valutata anche con i più liberali criteri storiografici, molto debole, anzi "eccessivamente debole".³⁶ Eppure, osserva Wittgenstein, molti uomini "[b]asano su di essa cose enormi";³⁷ vi basano, potremmo dire, l'intera loro vita. Ma non è forse irragionevole basare cose tanto enormi su prove tanto deboli?

Queste e altre simili considerazioni non vanno fraintese. Qui Wittgenstein non intende affatto sostenere che la credenza religiosa non è mai, di fatto o addirittura di diritto, "una questione di scienza";³⁸ ciò che vuole piuttosto farci notare è che colui che tratta la credenza religiosa come una

35 *Ibidem.*, p. 150 (ed. orig.: p. 59).

36 *Ibidem.*, p. 148 (ed. orig.: p. 57).

37 *Ibidem.*

38 Wittgenstein, per esempio, non critica in quanto tali i credenti che hanno cercato dimostrazioni dell'esistenza di Dio; piuttosto distingue tra la pretesa di giungere alla fede mediante una dimostrazione e l'analisi con l'intelletto della fede da parte di chi ha fede (*Pensieri diversi*, cit., p. 55; ed. orig.: p. 97). Ma vedi, al riguardo, anche la seguente annotazione diaristica in cui, dopo aver osservato come tutta l'"irritazione dell'intelletto" scompare se, invece di dire "fede in Cristo", diciamo "amore per Cristo", Wittgenstein aggiunge tra parentesi che anche "un simile solletico dell'intelletto [...] può appartenere per il tale o per il talaltro alla sua religione" (*Movimenti del pensiero*, cit., p. 104; ed. orig.: p. 104).

“ipotesi” o a una “opinione”³⁹ finisce con il renderla ridicola, mentre *a lui* essa non appare per nulla ridicola. Di qui gli interrogativi che guidano molte sue osservazioni: sono le ipotesi, le opinioni o le credenze ordinarie un buon termine di paragone per le credenze religiose? Come si deve guardare alla credenza religiosa se non si vuole far apparire il credente come ridicolmente irragionevole? Da questo punto di vista, l’obiettivo polemico primario di Wittgenstein è quel cristiano che, volendo apparire scientificamente ragionevole, in realtà “inganna se stesso”.⁴⁰ È di costui che si può infatti dire che è ridicolo, “perché crede, e basa il suo credere su deboli ragioni”.⁴¹ È il cristiano che vuole apparire ragionevole che finisce insomma con l’apparire un credulone.

4. La critica di Wittgenstein non si ferma però qui. Immaginiamo che le ragioni storiche per credere nella resurrezione di Gesù di Nazareth non siano così deboli come finora immaginato. Supponiamo, per esempio, che per la resurrezione di Gesù si abbiano “altrettante prove che per Napoleone”,⁴² al punto che la sua resurrezione possa essere considerata almeno altrettanto indubitabile, dal punto di vista storico, della sconfitta di Napoleone a Waterloo. Dovremmo concluderne che, essendo la resurrezione di Gesù storicamente dimostrata, credere che Gesù è il Cristo sia diventato qualcosa di ragionevole e dubitarne qualcosa di irragionevole? Per chiarire il punto, immaginiamo uno storico che non crede che Gesù sia il Cristo, il figlio di Dio, la seconda persona della Trinità, il quale, dopo un vaglio sistematico e scrupoloso di tutte le fonti e testimonianze storiche relative alla resurrezione, sia giunto alla conclusione che è storicamente dimostrato, al di là ogni dubbio storicamente ragionevole, che Gesù di Nazareth è risorto. Ebbene, secondo Wittgenstein, niente in quella dimostrazione costringe il nostro storico a credere che Gesù è il Cristo, il figlio di Dio, anche se, storicamente o in quanto storico, tutto lo porta a concludere che Gesù di Nazareth è risorto; niente in quella dimostrazione, per dirla ancora con Tolstoj, lo costringe insomma “a fare i conti” con la resurrezione di Gesù. In ogni caso è così che Wittgenstein immagina che da parte sua reagirebbe se si trovasse

39 *Ibidem*. Sulla differenza tra credere e opinare vedi, per esempio, questa annotazione diaristica: “Ma se domani credessi qualche cosa che oggi non credo, non per questo sarei oggi in errore. Perché questo ‘credere’ non significa opinare (*meinen*)” (*Movimenti del pensiero*, cit., p. 99; ed. orig.: p. 98).

40 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 150 (ed. orig.: p. 59).

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, p. 147 (ed. orig.: p. 57).

nei panni dello storico non cristiano che riesce storicamente a provare che Gesù è risorto:

[L']indubitabilità, in questo caso, non è sufficiente. Anche se si hanno altrettante prove che per Napoleone. Perché l'indubitabilità non sarebbe sufficiente a farmi cambiare tutta la mia vita.⁴³

Niente di ciò che normalmente chiamo prova, avrebbe la minima influenza su di me.⁴⁴

Se all'inizio sembrava che in gioco fosse la estrema debolezza delle ragioni a cui il cristiano affida così tanta parte della sua vita, e dunque l'irragionevolezza del cristiano che si vuole ragionevole, ora, ben più significativamente, il punto è che nessuna ragione, per quanto forte, sembra poter fare di una credenza una credenza religiosa. È in questo senso che, secondo Wittgenstein, la non ragionevolezza dei credenti non va confusa con la loro irragionevolezza. Se infatti i credenti "non sono certamente *ragionevoli*", anzi quando vogliono esserlo appaiono come irragionevoli, non per questo sono irragionevoli. Se sono irragionevoli, insomma, è solo quando fanno della loro credenza "una questione di ragionevolezza".⁴⁵ Ma in che cosa la non ragionevolezza si distingue dalla irragionevolezza? Quale può essere un buon termine di paragone per questa non ragionevolezza?

5. Più volte nelle sue annotazioni Wittgenstein evoca l'affermazione secondo cui il cristianesimo riposerebbe "su una base storica"⁴⁶ e si domanda che cosa questo propriamente significhi, ossia come o in quale senso il cristianesimo si rapporti a quella sua presunta "base storica" costituita dalla nascita, vita, morte e resurrezione di Gesù di Nazareth. In una osservazione del 1937, per esempio, troviamo al riguardo la seguente considerazione:

Per strano che possa sembrare: i resoconti dei Vangeli potrebbero, se intesi nel senso della storia, essere dimostrabilmente falsi, e tuttavia la fede non ci perderebbe nulla: ma *non* perché essa si riferisca, poniamo, a "universali verità di ragione"! Bensì perché la dimostrazione storica (il gioco che consiste nel dimostrare storicamente) non ha proprio nulla a che fare con la fede. Questa notizia (i Vangeli) sarà abbracciata dall'uomo con fede (ossia con amore). *Quella* è la sicurezza di questo tener-per-vero, non *altro*. Il credente non ha con

43 *Ibidem*. Che qui l'indubitabilità non sia sufficiente è, secondo Wittgenstein, qualcosa che "[è] stato detto mille volte da persone intelligenti" (*Ibidem*).

44 *Ibidem*, p. 145 (ed. orig.: p. 56).

45 *Ibidem*, p. 148 (ed. orig.: p. 58).

46 *Ibidem*, p. 147 (ed. orig.: p. 57).

queste notizie né il rapporto che si ha con la verità storica (verosimiglianza) né quello che si ha con una teoria delle ‘verità di ragione’. Questo succede (*Das gibt’s*).⁴⁷

Si tratta di una osservazione tutt’altro che facile da sbrogliare, ricca com’è, tra l’altro, di impliciti riferimenti, forse a Kant, sicuramente a Lessing e Kierkegaard. La prima cosa che va notata è che qui Wittgenstein parla di resoconti evangelici che potrebbero risultare falsi “nel senso della storia”, ossia, come egli precisa tra parentesi, nell’ambito del “gioco che consiste nel dimostrare storicamente”; nel contesto, per dirla altrimenti, dei metodi riconosciuti dagli storici. Ciò può forse indurci a ritenere che, per Wittgenstein, falso “nel senso della storia” non equivalga necessariamente a falso in sé, così come vero “nel senso della storia” può non equivalere a vero in quanto tale. “Vero” e “falso”, si potrebbe intendere, hanno usi o significati diversi come, del resto, Wittgenstein sembra suggerire in una significativa annotazione dei *Pensieri diversi*, in cui, dopo aver osservato che “[a]nche il poeta deve sempre domandarsi: ‘È proprio vero ciò che scrivo?’”, aggiunge che “[c]iò non deve necessariamente voler dire: ‘Succede così, nella realtà?’”.⁴⁸ In questa prospettiva, una credenza potrebbe essere falsa “nel senso della storia”, ma vera “nel senso della religione”; e viceversa: vera “nel senso della storia” e falsa “nel senso della religione”. Per esempio, che Gesù sia risorto sarebbero vero “nel senso della storia”, se gli storici avessero provato che così è successo, nella realtà. Ma chi credesse esattamente in ciò che gli storici hanno provato e perché l’hanno provato non avrebbe con Gesù e la sua resurrezione quella relazione di “amore” che, secondo Wittgenstein, è ciò che, “da un punto di vista religioso”, vera-

47 *Pensieri diversi*, cit., p. 68 (ed. orig.: pp. 37-38). Di poco precedente è questa ugualmente significativa annotazione: “Il cristianesimo non si fonda su di una verità storica, bensì ci dà una notizia (storica), dicendo: adesso credi! Ma non dice: credi a questa notizia con la fiducia che spetta a una notizia storica, - bensì: credi, di là da ogni ostacolo, e questo tu lo puoi soltanto come risultato di una vita. *Eccoti una notizia, ma non ti comportare verso di essa come verso un’altra notizia storica!* Fa’ che essa occupi nella tua vita un posto del tutto diverso. – Non c’è nulla di *paradossale* in questo!” (*Ibidem*, p. 67; ed. orig.: p. 37). Insomma il cristianesimo si fonda così poco su di una verità storica che, come si dice nell’annotazione riportata nel corpo del testo, “i resoconti dei Vangeli potrebbero [...] essere dimostrabilmente falsi, e tuttavia la fede non perderebbe nulla”. L’affermazione “Non c’è nulla di *paradossale* in questo!” è probabilmente una presa di distanza da Kierkegaard.

48 *Ibidem*, pp. 79-80 (ed. orig.: p. 46); vedi anche per un altro, anche se correlato, uso di “vero” la seguente annotazione: “È impossibile scrivere su se stessi in modo più vero di quanto non si *sia veri*” (*Ibidem*, p. 69; ed. orig.: p. 38).

mente conta. Infatti, troviamo scritto in una lunga e complessa annotazione dello stesso 1937, è “soltanto l’amore”, e non l’intelletto, che “può credere nella resurrezione” perché ciò che qui, nella religione, è in gioco non è “il mio spirito astratto” o “il mio intelletto speculativo”, bensì “la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il sangue”.⁴⁹ Se l’impiego nella religione della parola “credere” può suggerire, come di fatto è spesso successo, il contrario, sarebbe allora molto meglio dire, invece di “fede in Cristo”, “amore per Cristo”.⁵⁰ In ogni caso, ciò che occorre riconoscere, si parli di amore o di fede, è che la fede non comincia con le dimostrazioni o le prove dell’intelletto, bensì con la fede: “*La fede comincia con la fede*”.⁵¹ Wittgenstein non pretende di aver reso con ciò la religione “comprensibile”; in realtà, “[e]ssa non è per nulla comprensibile”; ma se diciamo “amore per Cristo” invece di “fede in Cristo”, ossia se facciamo della religione una questione non dell’intelletto, bensì dell’anima, “quasi con la sua carne e il sangue”, allora essa, se non è comprensibile, è almeno “non incomprensibile”.⁵² Per esempio, può non apparirci più incomprensibile ciò che pur continua ad apparirci “strano”, ossia che, se anche i resoconti dei Vangeli risultassero storicamente falsi, “la fede non ci perderebbe nulla”.

Dalle annotazioni di Wittgenstein che stiamo commentando si potrebbe allora trarre la seguente indicazione: vi è un senso di “vero”, un senso diverso da “succede così, nella realtà”, secondo cui possiamo affermare che le credenze religiose, anche se false “nel senso della storia”, sono vere. Esse, potremmo anche dire, sono vere non per il mio intelletto speculativo o per lo spirito astratto, bensì vere “per il mio cuore, la mia anima”.⁵³ Wittgenstein non insiste però su questa via, soprattutto perché la sua tendenza, ereditata dal *Tractatus logico-philosophicus*,⁵⁴ è quella di impiegare i termini “vero” e “falso” proprio secondo quel significato (“succede così nella realtà”) a cui, peraltro, il poeta non deve, a suo stesso dire, sentirsi vincolato: secondo questo significato vera è, per l’appunto, quella credenza che “concorda [...] con la realtà, con i dati di fatto”.⁵⁵ Che Napoleone sia

49 *Ibidem*, p. 68 (ed. orig.: pp. 38-39). Vedi anche *Movimenti del pensiero*, cit., p. 64 (ed. orig.: p. 64): “Il cristianesimo dice propriamente: lascia cadere ogni intelligenza (*Klugheit*)”.

50 Vedi *Movimenti del pensiero*, cit., p. 104 (ed. orig.: p. 104).

51 *Ibidem*, p. 71 (ed. orig.: p. 71).

52 *Ibidem*, p. 104 (ed. orig.: p. 104).

53 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 68 (ed. orig.: pp. 38-39).

54 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr.it. di A. G. Conte con testo tedesco a fronte, Einaudi, Torino 1989.

55 *Della certezza*, cit., §191.

stato sconfitto a Waterloo è una credenza siffatta. Molte fonti, documenti e testimonianze attestano che essa è, nel senso precisato, vera. Ovviamente, le cose a Waterloo avrebbe potuto andare diversamente, nel qual caso la credenza che Napoleone è stato sconfitto a Waterloo sarebbe falsa. Questo è, per Wittgenstein, il tratto distintivo di una credenza storica, scientifica o ordinaria: può essere vera e può essere falsa. Vale questo anche per le credenze religiose, per la credenza nella resurrezione di Gesù, per esempio, o per quella nel Giudizio Finale? E se non vale, in che senso non vale. Una risposta potrebbe essere la seguente: la credenza religiosa è pur sempre una credenza, ma si tratta di una credenza che è creduta, ossia tenuta per vera, qualunque cosa succeda o sia storicamente successa. Ma non è questo solamente un altro modo di dare del dogmatico al credente? Forse qui la via da seguire o, quantomeno la via seguita da Wittgenstein, è un'altra.

Torniamo allora alla nostra credenza nella sconfitta di Napoleone a Waterloo. Dai libri di storia abbiamo imparato che essa è vera. I nostri libri di storia trattano per l'appunto della storia, del nostro passato, dal più vicino a noi al più remoto. Di questo passato o della nostra storia noi crediamo⁵⁶ molte altre e svariate cose. Ma, proviamo a domandarci, crediamo anche nella storia? Crediamo anche che dietro a noi vi sia un lunghissimo passato? Crediamo anche, per esempio, che il tempo non sia iniziato con la nostra nascita? Che cosa differenzia, se qualcosa le differenzia, una credenza storica, la credenza in un determinato evento storico, dalla credenza nella storia? In effetti, a ben guardare, la credenza nella storia e una determinata credenza storica sembrano situarsi su due piani del tutto differenti. Sarebbe infatti strano, a dir poco, ricorrere alla nostra presunta credenza nella storia per valutare la verità di una determinata credenza storica; come sarebbe altrettanto strano usare la verità di questa o quella credenza storica per giustificare o fondare la credenza nella storia. Se, per esempio, qualcuno affermasse di credere che il tempo è iniziato con la sua nascita sarebbe sicuramente fuori luogo fargli notare che la Rivoluzione francese è scoppiata nel 1789, ossia ben prima della sua nascita.⁵⁷ La credenza nella storia non è, insomma, una credenza dimostrata “nel senso della storia”. Allo stesso modo, sarebbe fuori luogo domandare allo storico che propone una specifica datazione per un certo evento o una determinata periodizzazione se è davvero sicuro che il tempo non sia iniziato con la sua nascita. Ciò che queste considerazioni ci fanno capire è, come si anticipava, che la credenza

56 Potremmo anche spingerci a dire che noi sappiamo molte e svariate cose, se adottiamo la nozione *standard* di conoscenza come credenza vera giustificata.

57 Vedi, al riguardo, *Pensieri diversi*, cit., p. 150 (ed. orig.: p. 94).

nella storia non è una credenza che si affianca alle altre credenze storiche.⁵⁸ Essa fa piuttosto da “sfondo” a quelle credenze; ne costituisce o forma quello che Wittgenstein chiamerebbe il loro “sostrato” o il loro “elemento vitale”.⁵⁹ Quello che qui si è rilevato a proposito della credenza nella storia, vale, secondo Wittgenstein, per molte altre disparate credenze, per esempio per la credenza che “il tavolo è là anche quando nessuno lo vede;”⁶⁰ in generale, vale per quelle credenze che, come si osserva in *Della certezza*, “danno forma alle nostre considerazioni, alle nostre ricerche”, facendo in questo modo “parte dell’*impalcatura* di tutte le nostre considerazioni”.⁶¹ Ebbene, l’indicazione di Wittgenstein è che, per quanto riguarda la credenza religiosa e il posto che essa può occupare nella vita umana, questo tipo di credenze, le credenze che fanno “parte dell’*impalcatura*”, ossia credenze come la credenza che il tavolo è là anche quando nessuno lo vede, siano un termine di paragone⁶² ben più illuminante di quanto non lo siano le credenze storiche, per esempio la credenza che Napoleone è stato sconfitto a Waterloo. In una tarda annotazione dei *Pensieri diversi* è stabilita, al riguardo, una quasi diretta connessione tra la credenza in Dio e la credenza che il tavolo è là anche quando nessuno lo vede. Qui Wittgenstein, dopo aver rilevato che “[l]a vita può educare a credere in Dio”; che “la vita può imporci” il concetto di Dio, precisa che questo concetto è “in qualche modo simile al concetto di ‘oggetto’”.⁶³ Ciò che ci viene suggerito è qualcosa del genere: noi non impariamo dall’esperienza né ci viene insegnato dagli altri che i tavoli, i libri, i giocattoli, eccetera sono lì anche quando nessuno li vede; ciò che impariamo e ci viene insegnato a fare sono molte e disparate cose con tavoli, libri, giocattoli, eccetera. È così, potremmo dire, che la vita ci impone il concetto di *oggetto*. Qualcosa di simile, anche se in circostanze e modalità diverse, vale per il concetto di *Dio*:

La vita può educare a credere in Dio. Vi concorrono anche delle *esperienze*, non però visioni o altre esperienze dei sensi che ci mostrano l’“esistenza di

58 Vedi, per esempio, *Della certezza*, cit., §§84-85.

59 *Ibidem*, §205.

60 Vedi *ibidem*, §119.

61 *Ibidem*, §211. Che il tavolo sia lì anche quando nessuno lo vede non enuncia qualcosa che abbiamo scoperto sui tavoli, bensì illustra il nostro concetto di tavolo (di oggetto fisico). Su questo aspetto e sui problemi connessi devo rinviare nuovamente a Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, cit., in particolare pp. 163-192.

62 Che sia un buon termine di paragone non significa né che sia l’unico possibile né che sia sempre illuminante.

63 *Pensieri diversi*, cit., p. 156 (ed. orig.: p. 97).

questo essere”, ma, per esempio, sofferenze di vario genere. Ed esse non ci indicano Dio come una sensazione ci indica un oggetto, e neppure ce lo fanno *congetturare*. Esperienze, pensieri, – la vita può imporci questo concetto.⁶⁴

6. Una famosa annotazione del 1947 sembra confermare in maniera ancora più esplicita questa indicazione. Qui Wittgenstein osserva che gli “viene da pensare che una fede religiosa possa essere (qualcosa come) un appassionato decidersi (*leidenschaftliche sich entscheiden*) per un sistema di coordinate (*Koordinatensystem*) [variante: un sistema di riferimento (*Bezugssystem*)]”.⁶⁵ Così considerata una credenza religiosa, per esempio la credenza nella resurrezione di Gesù, non è solo una credenza, “benché sia [anche] una credenza”, ma “è anche un modo di vivere, o di giudicare la vita”.⁶⁶ Sembra qui valere qualcosa di molto simile a ciò che Wittgenstein afferma, nel famoso §50 delle *Ricerche filosofiche*,⁶⁷ a proposito della distinzione tra rappresentato e mezzo di rappresentazione. Immaginiamo, per esempio, che, analogamente al metro campione, a Parigi siano conservati i campioni dei colori e che, di conseguenza, “seppia” sia così definito: “‘Seppia’ è il colore del campione di seppia conservato sotto vuoto a Parigi”. Nel caso immaginato, non avrebbe alcun senso dire, di questo campione, che è o che non è di color seppia;⁶⁸ e questo perché in questo gioco “[q]uesto campione è uno strumento del linguaggio con il quale facciamo asserzioni relative ai colori [...] non è il rappresentato, ma il mezzo di rappresentazione [...] è un paradigma del nostro gioco; qualcosa con cui facciamo confronti”. Ebbene, ciò che Wittgenstein intende qui suggerire è che la credenza nella resurrezione di Gesù non vada considerata, nella vita del cristiano, come il rappresentato, come accadrebbe se fosse considerata una credenza da provare storicamente, bensì, per l’appunto, mezzo o modo di rappresentazione, campione o paradigma. In questo senso, cristiano è colui che fa o, meglio, è spinto “con passione” a fare della morte e resurrezione di Gesù il termine di paragone della propria vita. È per questo che il cristiano, se non è ragionevole, non è neppure irragionevole: l’adozione

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*, p. 120 (ed. orig.: p. 73).

66 *Ibidem*.

67 Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, §50.

68 Ovviamente, come un metro campione è anche una sbarra metallica che, quando e in quanto non funga più da metro campione, può essere misurata, così, osserva Wittgenstein, la credenza nella resurrezione di Gesù è anche una credenza che può essere messa storicamente alla prova quando e in quanto non funga più da “sistema di riferimento”.

di una unità di misura non è, infatti, una questione di ragionevolezza o di irragionevolezza. Torna qui un punto già richiamato: nella religione non è in gioco l'intelletto, ma il cuore e l'anima; quel decidersi di cui qui si parla, se non è ragionevole, è però "appassionato"; qui decidersi per qualcosa equivale a precipitarsi su di esso e afferrarlo.⁶⁹ Annota al riguardo Wittgenstein:

Una questione religiosa è solo o una questione vitale o un (γυμνασίο) chiacchiericcio. A questo gioco linguistico – si potrebbe dire – si gioca solo con questioni vitali.⁷⁰

7. Torniamo alla lunga annotazione del 1937 da cui avevamo preso le mosse. Come si ricorderà, Wittgenstein vi aveva sostenuto che, se anche si fosse storicamente dimostrato che i Vangeli sono falsi, "la fede non ci perderebbe nulla". Ovviamente, quella di Wittgenstein non è una previsione empirica su quello che potrebbe accadere tra i cristiani se fosse dimostrato storicamente che i resoconti evangelici non sono semplicemente poco verosimili, ma addirittura falsi. Le cose che potrebbero accadere sono, evidentemente, molte e diverse. Forse qualcuno cesserà di credere. Ma chi continuerà a credere – questo è il punto – non per questo lo farà, da allora in poi, sotto il segno dell'irragionevolezza. Nessuna prova storica negativa può infatti fare di quella sua fede una superstizione proprio perché – e nel medesimo senso in cui – nessuna prova storica positiva può mostrargli che la sua fede non è superstizione. Del resto, come abbiamo già intravisto, superstiziosa è, per Wittgenstein, proprio o innanzi tutto ogni pretesa di distinguere scientificamente (sulla base di prove storiche e/o razionali) la religione dalla superstizione. È in questo senso preciso che egli afferma che la superstizione "è una sorta di falsa scienza" o che oppone alla superstizione la formula già ricordata: "*La fede comincia con la fede*".

Potremmo allora dire che l'interesse di Wittgenstein è rivolta proprio a quel credente che non si richiama "a normali motivi di credibilità"⁷¹ e che, proprio per questo, si trova, rispetto a chi non crede o a chi presume di avere ragioni o prove storiche per credere, "su di un piano totalmente diverso". Tra il primo e il secondo vi è insomma, secondo Wittgenstein, "un abisso" che chi fa della credenza religiosa una questione di ragionevolezza non riconosce:

69 Vedi *Pensieri diversi*, cit., p. 120 (ed. orig.: p. 73).

70 *Movimenti del pensiero*, cit., p. 91; ed. orig.: p. 91.

71 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 142 (ed. orig.: p. 54).

Supponete che uno fosse credente e dicesse “Io credo in un Giudizio finale”, e io dicessi “Bene, io non ne sono così sicuro. Può darsi”. Voi direste che vi è un abisso (*an enormous gulf*) fra di noi. Se egli dicesse “Può darsi, non ne sono così sicuro”, direste che vi è poca distanza fra noi due. / Ma non si tratta del fatto di essergli più o meno vicino quanto di essere su un piano totalmente diverso (*on an entirely different plane*).⁷²

È questo un punto o nodo in cui annotazioni biografiche e considerazioni filosofiche convergono. Qui, infatti, Wittgenstein è attratto dalla peculiare non comprensibilità del credente: il credente, per esempio, chiama Gesù “Signore”, ma questo a lui, a Wittgenstein, “non [...] dice assolutamente nulla”. Anche se può ripetere quel nome, non lo può “pronunciare sensatamente”; quel nome non trova insomma posto nella sua vita. È così che Wittgenstein commenta con approvazione un famoso passo della prima lettera di Paolo ai Corinzi:

Leggo. “E nessuno può chiamare ‘Signore’ Gesù, se non per opera dello Spirito Santo”.⁷³ – E questo è vero: io non posso chiamarlo *Signore*, perché questo non mi dice assolutamente nulla (*weil mir das gar nichts sagt*). Potrei chiamarlo “l’esempio”, perfino “Dio” - o più esattamente: posso capire, se viene chiamato così; ma non posso pronunciare sensatamente (*mit Sinn*) la parola “Signore”. *Perché io non credo* che egli verrà a giudicarmi; perché *questo* non mi dice nulla. E potrebbe dirmi qualcosa soltanto se io vivessi *del tutto* diversamente.⁷⁴

Si noti che Wittgenstein non sostiene affatto, richiamandosi a una qualche preordinata concezione del senso, che la parola “Signore” non ha senso, bensì che è lui che non la può pronunciare sensatamente. Pronunciata da lui, nell’ambiente della sua vita, la parola “Signore” sarebbe insomma una ruota che gira a vuoto⁷⁵ e, nel pronunciarla, egli sarebbe solamente, secondo le famose immagini paoline, “come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna”.⁷⁶ Il punto può essere così espresso: Wittgenstein non sostiene di non credere che Gesù sia il Signore che verrà a giudicarlo

72 *Ibidem*, p. 142 (ed. orig.: p. 53).

73 *I Corinzi*, 3.

74 *Pensieri diversi*, cit., p. 68 ed. orig.: p. 38); vedi anche *Movimenti del pensiero*, cit., p. 69 (ed. orig.: p. 69): “Tu non puoi chiamare Cristo il Salvatore, senza chiamarlo Dio. Perché un uomo non ti può salvare”.

75 L’immagine si trova in Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, cit., §1.

76 “Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna” (*I Corinzi*, 13, 1-7).

perché non ha sufficienti ragioni, nel senso dell'intelletto, per credervi; il fatto è che egli non saprebbe nemmeno descrivere come sarebbe credere che Gesù, il Signore, verrà a giudicarlo. Quella credenza non gli dice nulla; non ha per lui senso; le sue non sono le coordinate del cristiano. La lezione che Wittgenstein trae da queste considerazioni riguarda insieme la sua esistenza e il suo metodo filosofico. È di se stesso infatti che egli afferma che, per poter chiamare sensatamente Gesù "Signore", dovrebbe vivere "*del tutto diversamente*"; ma in questa formulazione in prima persona risuona anche forte la basilare indicazione di metodo della sua filosofia: "Soltanto nel flusso [...] della vita le parole hanno significato".⁷⁷

Il punto merita attenzione anche perché racchiude un problema. Come si sa, quasi all'inizio delle sue lezioni sulla credenza religiosa, Wittgenstein ci chiede di immaginare qualcuno che "abbia fatto, del credere nel Giudizio Finale, la sua regola di condotta in questa vita"; ossia, qualcuno che, "ogni volta che fa qualcosa, ha questo [il Giudizio Finale] davanti alla mente".⁷⁸ Ebbene, di costui potremmo dire che ha "una credenza incrollabile", anzi che la sua credenza nel Giudizio Finale è "la più salda di tutte le credenze, perché quel tale, per causa sua, rischia ciò che non rischierebbe per cose, per lui, molto più fondate".⁷⁹ Il punto, come sappiamo, è render conto di questa saldezza e incrollabilità senza ridurla a una dogmatica o ingenua credulità. Per illustrare meglio la cosa Wittgenstein introduce un esempio: l'esempio di due individui, uno dei quali "parla del proprio comportamento e di ciò che gli capita [per esempio, di una guarigione o di una malattia] in termini di retribuzione [di ricompensa o di punizione e castigo], l'altro no". Di questi due individui dovremmo dire non tanto che credono in cose diverse o contrarie quanto piuttosto che "pensano in modo interamente diverso"; che hanno e sono guidati da "immagini diverse".⁸⁰ Detto diversamente: di colui che non prende la malattia come un castigo non si dovrebbe tanto dire che non crede che la malattia sia un castigo, quanto piuttosto che "non ha alcun pensiero di castigo".⁸¹ costui non crede il contrario, bensì vive, pensa, parla diversamente.⁸²

77 L. Wittgenstein, *Zettel*, tr.it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, §173; ed. originale: *Zettel*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Blackwell, Oxford 1967, §173.

78 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 142 (ed. orig.: p. 53).

79 *Ibidem* (ed. orig.: p. 54).

80 *Ibidem*, p. 144 (ed. orig.: p. 55).

81 *Ibidem*.

82 Vedi *ibidem*, p. 145 (ed. orig.: p. 55).

Un'altra vita [per esempio, la vita del cristiano], certo, spinge in primo piano tutt'altre immagini, rende necessarie tutt'altre immagini. [...] Ciò non vuol dire che con l'altra vita si cambiano necessariamente le proprie opinioni. Ma se si vive diversamente, si parla diversamente. Con una nuova vita, si imparano nuovi giochi linguistici.

Pensa per esempio di più alla morte, – e sarebbe in effetti singolare se tu, in questo modo, non dovessi apprendere nuove rappresentazioni, nuovi ambiti della lingua.⁸³

Ciò che qui Wittgenstein ribadisce è che le credenze religiose sono molto più affini, per ruolo e funzione, alle immagini (ai modelli o mezzi di rappresentazioni) che a quelle che abitualmente chiameremmo “credenze”. È per questo che il credente religioso non è un dogmatico, ossia qualcuno che crede con debolissime ragioni o, addirittura, senza ragioni. Ma è con questo il dogmatismo davvero superato? Come il lettore delle *Ricerche filosofiche* ben sa, le immagini possono essere assai pericolose: esse possono tenerci prigionieri,⁸⁴ e indurci a scambiarle con la realtà. Può così accadere, come spesso accade in filosofia, che “[s]i predichi della cosa ciò che è insito nel modo di rappresentarla” o che si scambi “la possibilità del confronto, che ci ha colpiti, per la percezione di uno stato di cose estremamente generale”.⁸⁵ Il compito della filosofia è, per l'appunto, quello di rompere questo incantesimo, non coltivando la pretesa illusoria di gettare sulla realtà uno sguardo senza immagini, bensì riconducendo le immagini alla loro funzione di immagini, ossia prendendole per ciò che sono: “termine di paragone – un regolo, si potrebbe dire – e non idea preconcepita a cui la realtà *debba* corrispondere”.⁸⁶ Solo così si può evitare quel “dogmatismo [che Wittgenstein chiama anche “superstizione”] in cui si cade così facilmente facendo filosofia”.⁸⁷ Ma si può, restando credenti, lavorare filosoficamente sulle immagini? Può il credente accettare che le sue immagini siano, per l'appunto, immagini? Non è egli tenuto prigioniero dalle sue stesse immagini? Come potrebbe mai prenderle, in quanto credente, per ciò che sono: termine di paragone e non idea preconcepita? Può la religione non essere dogmatica o

83 *Movimenti del pensiero*, cit., p. 75 (ed. orig.: p. 75).

84 *Ricerche filosofiche*, cit., I, § 115: “Un’immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente”.

85 *Ibidem*, I, § 104; vedi anche I, § 114: “Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo”.

86 *Ibidem*, I, § 131.

87 *Ibidem*.

superstiziosa?⁸⁸ Ciò che queste domande sembrano suggerire è che religione e superstizione sono, per così dire, due facce della stessa medaglia, con l'aggiunta però che questo non vale solo per le immagini religiose:

Un'immagine che sia fissa in noi può essere paragonata senz'altro alla superstizione, ma si può anche dire che si deve *sempre* giungere a un qualche fondamento solido, sia esso un'immagine o no. E dunque un'immagine al fondo di tutto il pensiero sarà da rispettare e non da trattare come una superstizione.⁸⁹

8. Una ipotesi che qui si potrebbe fare, rispetto alla citazione precedente, è che, secondo Wittgenstein, quell'immagine che va rispettata e non trattata come superstizione è, per l'appunto, quell'immagine che, entrando nella nostra vita, è da questa vita testimoniata. È questo forse il punto più significativo delle considerazioni wittgensteiniane. All'inizio del saggio, per esempio, ci eravamo domandati che cosa, se di qualcosa si tratta, distingua una credenza religiosa dalle credenze ordinarie o scientifiche. Una risposta che avevamo considerato era la seguente: una credenza è religiosa quando il suo contenuto è religioso. Ebbene, Wittgenstein sembra darci un'indicazione diversa: in gioco non è tanto il contenuto delle credenze, "*what they are about*",⁹⁰ quanto piuttosto come esse si manifestano "nella pratica". Come si legge in *Della certezza*, "[u]na credenza [non] è quella che è, sia che agisca nella pratica sia che non vi agisca": per intendere che cosa creda chi, per esempio, afferma di credere che la Terra non esisteva prima della sua nascita occorre infatti domandarsi "come questa credenza si manifesterebbe nella pratica".⁹¹ In linea generale, una credenza è quella che è per "quel che vi sta intorno"; per il suo ambiente e connessioni. Infatti,

[c]onnessioni del tutto diverse [...] muterebbero [credenze scientifiche] in credenze religiose, e si possono facilmente immaginare dei passaggi per i quali

88 Una lunga annotazione del 1937 sembra affrontare questo punto con riferimento al cattolicesimo: "Se, per esempio, si fissano come dogmi del pensiero, per gli uomini, certe proposizioni che contengono immagini, non in modo però da prescrivere opinioni, ma piuttosto da esercitare un pieno potere sull'*espressione* di ogni opinione possibile, si otterrà un effetto molto particolare. Gli uomini vivranno sotto una tirannia assoluta, tangibile, senza tuttavia poter dire di non essere liberi. Io penso che la Chiesa cattolica, in un certo modo, faccia qualcosa di simile" (*Pensieri diversi*, cit., p. 60; ed. orig.: p. 32).

89 *Ibidem*, p. 151 (ed. orig.: p. 95).

90 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 149 (ed. orig.: p. 58).

91 *Della certezza*, cit., §89.

non arriveremmo mai a sapere se considerarle credenze religiose o considerarle credenze scientifiche.⁹²

Il punto può essere illustrato con un esempio non wittgensteiniano. Verso la fine del suo classico saggio *Due dogmi dell'empirismo*, Quine fa la seguente, citatissima, considerazione:

In quanto empirista, continuo a considerare lo schema concettuale della scienza come uno strumento, in definitiva, per predire l'esperienza futura alla luce di quella passata. Gli oggetti fisici sono introdotti dal punto di vista concettuale come utili intermediari – non tramite una definizione in termini di esperienza, ma semplicemente come postulati (*posits*) irriducibili, simili, dal punto di vista epistemologico, agli dei di Omero. Da parte mia, in quanto fisicalista laico, credo negli oggetti fisici e non negli dei di Omero; e ritengo che sia un errore scientifico fare altrimenti. Ma dal punto di vista del fondamento epistemologico, gli oggetti fisici e gli dei di Omero differiscono solo quanto al grado e non quanto al genere. Entrambi i tipi di entità entrano nella nostra concezione soltanto come postulati culturali. Il mito degli oggetti fisici è epistemologicamente superiore alla maggior parte degli altri perché ha dimostrato maggiore efficacia rispetto ad altri miti come strumento per modellare una struttura maneggevole all'interno del flusso dell'esperienza.⁹³

Immaginiamo ora qualcuno che, a differenza di Quine, non sia un fisicalista laico e affermi di credere non negli oggetti fisici, bensì negli dei di Omero, e che lo faccia perché, a suo parere, gli dei di Omero sono, dal punto di vista epistemologico, intermediari più utili degli oggetti fisici. Ben pochi di noi, ritengo, sarebbero inclini a chiamare una siffatta credenza negli dei di Omero una credenza propriamente religiosa. Eppure, chi, nel contesto epistemologico tracciato da Quine, dicesse di credere negli dei di Omero potrebbe usare esattamente le stesse parole che userebbe qualcuno che a quegli dei facesse sacrifici e rivolgesse le sue suppliche. È questo lo sfondo a cui va riportata una domanda che Wittgenstein si pone in una sua tarda annotazione: se due persone dicono di credere in Dio, come posso sapere che entrambe intendono la stessa cosa?⁹⁴ La risposta è che sicuramente non lo posso sapere né guardando alle parole che vengono pronun-

92 *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 149 (ed. orig.: p. 58).

93 W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in Id., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/ London 1980² (prima edizione: 1953), p. 44 (tr. it. di P. Valore. *Due dogmi dell'empirismo*, in *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 62-63).

94 *Pensieri diversi*, cit., p. 155 (ed. orig.: p. 97).

ciate – queste sono infatti esattamente le stesse in entrambi i casi – né al pensiero che le accompagna. In realtà, affermare che alle medesime parole si accompagna il medesimo pensiero non è una risposta, ma la ripetizione, in altra forma, della domanda iniziale. Come precisa Wittgenstein, “anche qui”,⁹⁵ ossia qui come in tutti casi in cui è in gioco il pensare, il capire, l’intendere, eccetera, ciò che conta non sono le parole né i presunti processi mentali che le accompagnerebbero, bensì il modo in cui sono usate; le varie maniere in cui esse sono incorporate “nella vita umana, in tutte le situazioni e reazioni di cui è costituita”,⁹⁶ la differenza che fanno “in luoghi differenti della vita”.⁹⁷ Non è dunque un caso che proprio qui, ossia alla fine di un’annotazione in cui la domanda è come si faccia a sapere che cosa crede chi dice di credere in Dio, incontriamo nuovamente quella formula nella quale, come già sappiamo, si condensa il metodo filosofico di Wittgenstein: è “[l]a prassi [che] dà alle parole il loro senso”.⁹⁸

9. Alcune delle considerazioni precedenti possono essere meglio illustrate introducendo quel tema del miracolo e del suo significato religioso che si trova sparso in diverse annotazioni di Wittgenstein.⁹⁹ Il suo atteggiamento nei riguardi del miracolo può essere qui anticipato con un riferimento a Hume. Come si sa, nella seconda parte del suo famoso capitolo sui miracoli della sua *Ricerca sull’intelletto umano*, Hume giunge alla conclusione, che formula come una massima, secondo cui “nessuna testimonianza umana può avere tanta forza da provare un miracolo, facendone un fondamento sicuro (*a just foundation*) per un qualche sistema di religione”.¹⁰⁰ Dal punto

95 *Ibidem*.

96 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, tr.it. di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990, II, §16; ed. Originale: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, vol. II, a cura di G. H. Von Wright e H. Nyman, Blackwell, Oxford 1989.

97 *Pensieri diversi*, cit., p. 155 (ed. orig.: p. 97).

98 *Ibidem*.

99 Qui riprendo alcune considerazioni che ho più ampiamente sviluppato in L. Perissinotto, *Sui miracoli e il miracoloso. Qualche considerazione tra Hobbes, Spinoza, Hume e Wittgenstein*, *Filosofia e Teologia*, 3/2009, pp. 589-605.

100 D. Hume, *Ricerca sull’intelletto umano*, in Id., *Ricerche sull’intelletto umano e sui principi della morale*, tr. it. di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1974, capitolo X (“Dei miracoli”), p. 165; il testo originale del capitolo si può leggere, tra l’altro, in appendice a R. Fogelin, *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2003, p. 81. Come ha mostrato in maniera convincente Fogelin, Hume non ha mai negato *a priori* la possibilità dei miracoli, ma ha sostenuto che nessuna testimonianza ha mai avuto ed è estremamente improbabile che

di vista di Wittgenstein, la questione interessante non è però se la massima di Hume valga davvero, bensì un'altra: se un miracolo fosse stato provato, avremmo con ciò trovato quel fondamento sicuro di cui parla Hume?

Ma che cosa sarebbe mai un miracolo? Da gran parte degli autori dell'età moderna, un miracolo è generalmente inteso, per dirla con uno di loro, Thomas Hobbes, come un evento di cui “gli uomini stupiscono” perché è strano e non riescono a spiegarlo “con mezzi naturali”. È ancora Hobbes a osservare che “la stessa cosa può essere un miracolo per uno, e per un altro no”, e questo perché “la meraviglia e lo stupore sono conseguenti [relativi] al grado di conoscenza e di esperienza che gli uomini hanno”.¹⁰¹ Per esempio,

le eclissi del sole e della luna sono state prese per poteri soprannaturali dal volgo, mentre altri, conoscendone le cause naturali, hanno potuto predire l'ora esatta nella quale sarebbero avvenute.¹⁰²

È a considerazioni simili a queste che Wittgenstein a un certo punto si riferisce in uno dei suoi testi più importanti al riguardo, la famosa conferenza *Sull'etica* del 1929. Egli comincia con il domandarsi che cosa nella vita ordinaria sarebbe chiamato un “miracolo”. La sua risposta è: “un evento di cui non abbiamo ancora visto l'uguale”.¹⁰³ Un evento del genere potrebbe essere il seguente: a qualcuno dei presenti cresce improvvisamente una testa di leone e costui comincia a ruggire. Un evento così straordinario ovviamente ci stupirebbe al massimo grado; in effetti, sarebbe difficile immaginare qualcosa più al di fuori dell'ordinario. Ma come reagirei, si domanda Wittgenstein, se qualcosa del genere accadesse? All'inizio, egli immagina, la sorpresa mi paralizzerebbe, successivamente, rimessomi dalla sorpresa, probabilmente suggerirei subito “di chiamare un medico e di fargli esaminare il caso in modo scientifico e, se non fosse per fargli male, vorrei che [quell'uomo con la testa di leone] fosse vivisezionato”.¹⁰⁴

mai avrà la forza di provare un miracolo capace di fondare una religione (Fogelin, *A Defense on Hume of Miracles*, cit., pp. 20-21).

101 T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. 2, cap. XXXVII (“Dei miracoli e del loro uso”), p. 399.

102 *Ibidem*.

103 L. Wittgenstein, *Sull'etica*, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, cit., p. 16; edizione critica: *Lecture on Ethics*, a cura di E. Zamuner, E. V. Di Lascio, P. Davy, Verbarium-Quodlibet, Macerata 2007, p. 237.

104 *Ibidem*.

Forse questa sarebbe anche la nostra reazione; in ogni caso sarebbe la reazione di uomini abituati a cercare nella scienza – in questo caso nella scienza medica – una spiegazione degli eventi, anche di quelli in apparenza più strani e stupefacenti. Ovviamente, in circostanze differenti potremmo reagire diversamente. Per esempio, se la cosa accadesse al circo durante lo spettacolo di un bravo illusionista non ci verrebbe sicuramente in mente di chiamare un medico.¹⁰⁵ Forse uomini di altre epoche avrebbero reagito in maniera differente. Non è questo comunque che qui interessa a Wittgenstein; gli importa piuttosto sottolineare che, se nelle circostanze descritte decidiamo di chiamare un medico per sapere che cosa mai possa essere accaduto, allora, e *per ciò stesso*, quell'evento, anche se non cesserebbe di essere straordinario, smetterebbe subito di essere per noi un miracolo:

È chiaro infatti che se osserviamo le cose in questo modo [ossia, come cose che sono di pertinenza della scienza medica], tutto quel che c'è di miracoloso sparisce, a meno che non intendiamo per “miracoloso” solo ciò che la scienza non ha ancora spiegato.¹⁰⁶

In questo senso, nel senso che Wittgenstein chiama “relativo”, un miracolo è infatti solamente un evento che non si è ancora stati in grado di raggruppare “insieme con altri in un sistema scientifico”.¹⁰⁷

Ebbene, se ne potrebbe concludere, non è indubbiamente questa reazione l'unica reazione ragionevole? Non ha forse la scienza provato e riprovato che non ci sono miracoli? In ogni caso, non è così che Wittgenstein vede le cose: non è che la scienza abbia provato che non ci sono miracoli; il punto è che per la scienza non ci sono miracoli perché “il modo di scientifico di guardare un fatto non è il modo di guardarlo come un miracolo”.¹⁰⁸ Per la scienza, un evento straordinario non è un miracolo, è un evento non ancora spiegato; per essa dunque non c'è alcun miracolo secondo quel senso di “miracolo” che Wittgenstein chiama “assoluto”. Da questo punto di vista, la diagnosi di Wittgenstein converge, attraverso la mediazione di Tolstoj,¹⁰⁹ con quella di Max Weber secondo il quale ciò che caratterizza l'età “della scienza e della tecnica guidata dalla scienza” non è tanto la

105 Se in queste circostanze volessimo chiamare un medico, probabilmente saremmo noi a essere considerati bisognosi di un intervento medico.

106 *Ibidem.*

107 *Ibidem.*

108 *Ibidem*, p. 17; ed. orig.: p. 237.

109 Va notato che sia Wittgenstein che Max Weber erano stati profondamente colpiti dalle riflessioni di Tolstoj sul problema del significato della vita nell'età, per dirla con Max Weber, “della scienza e della tecnica guidata dalla scienza”.

crescente conoscenza generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti, ma qualcosa di molto diverso: la consapevolezza o la fede (*den Glauben*), che *se solo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza*, ossia che in linea di principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono – in linea di principio – essere *dominate dalla ragione*. Ciò – conclude Max Weber – non è altro che il disincantamento del mondo (*die Entzauberung der Welt*).¹¹⁰

Su qualcosa di molto simile insisterà anche Wittgenstein qualche anno dopo la conferenza *Sull’etica* allorché osserverà che la riduzione, tipica della scienza, dell’inspiegabile al non ancora spiegato non è per nulla “di per sé evidente” e che, proprio per questo, è del tutto ingiustificato l’atteggiamento degli uomini di scienza i quali, di fronte a un evento che non sanno spiegare, affermano che, anche se non lo si sa ancora spiegare, è pur sempre possibile farlo e che è “solo questione di tempo”.¹¹¹ Ma come sanno che si potrà, prima o poi, spiegare ciò che ora non si sa spiegare?

Lo spirito di queste considerazioni non va frainteso supponendo che qui Wittgenstein voglia sostenere, contro la scienza, che vi è qualcosa che non si può, in linea di principio, spiegare. Se la scienza non ha provato che non vi è l’inspiegabile, non per questo Wittgenstein vuole provare che esso vi sia. Un breve richiamo al *Tractatus*, la prima grande opera di Wittgenstein, può dissipare l’equivoco. Nel *Tractatus* infatti veniva a un certo punto, verso la conclusione, dichiarato che, per la scienza, qui identificata con il linguaggio, ossia con la totalità delle proposizioni con senso, nulla è enigmatico. Un enigma (*Rätsel*) sarebbe una domanda che non può avere in linea di principio una risposta. Ma per il *Tractatus*, “[d]i una risposta che non si può formulare, non può formularsi neppure la domanda”; per converso, “[s]e una domanda può porsi, può anche avere una risposta”. È

110 M. Weber, *La scienza come professione*, tr.it. di P. Volonté, Rusconi, Milano 1997, p. 89; ed. originale: *Wissenschaft als Beruf*, in Id., *Gesamtausgabe*, a cura di W. J. Mommsen e W. Schluchter, Mohr, Tübingen 1992, v. 1/17, p. 87. Un atteggiamento simile si trova espresso da Robert Musil all’inizio de *L’uomo senza qualità*. Tra gli spettatori di un incidente automobilistico vi sono un signore e una signora. Il primo osserva, rivolto alla seconda: “In tutti gli autocarri pesanti che circolano qui il freno ha una corsa troppo lunga”. Così Musil commenta la reazione della signora: “La signora ne provò una sensazione di sollievo e ringraziò con uno sguardo gentile. Aveva già sentito parecchie volte quel termine, ma non sapeva che cosa fosse la corsa del freno e nemmeno voleva saperlo; le bastava che in tal modo quell’orribile incidente fosse riconducibile a un ordine qualsiasi e diventasse un problema tecnico che non la riguardava più direttamente” (R. Musil, *L’uomo senza qualità*, tr.it. di A. Vigliani, Arnoldo Mondadori, Milano 1992, vol. I, p. 11).

111 *Pensieri diversi*, cit., p. 80 (ed. orig.: p. 46).

appunto in questo senso che “[n]on vi è l’*enigma*”.¹¹² Certo, vi possono essere risposte ardue da trovare e da dare, ma non risposte che non si possono mai trovare né in linea di principio dare. Supponiamo, per esempio, che tutto sia spiegato, ossia “che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta”.¹¹³ In questo caso non vi sarebbero nemmeno più, per usare la successiva terminologia della conferenza *Sull’etica*, miracoli in senso relativo, ossia eventi straordinari non ancora spiegati. Che Wittgenstein non consideri affatto insensata questa ipotesi, ossia l’ipotesi che a tutto sia stato risposto, mostra che egli non intende affatto contrapporsi alla scienza sostenendo che non a tutto può essere risposto. Il punto è che, per Wittgenstein, quella che egli chiama “l’esperienza di vedere il mondo come un miracolo”¹¹⁴ non ha nulla a che fare con l’assenza di spiegazione o con lo stato primitivo della nostra conoscenza ed esperienza. Anzi, primitivo è proprio colui che “crede che la spiegazione scientifica possa eliminare lo stupore”,¹¹⁵ soggiacendo così a quella che egli definisce la “ottusa superstizione della nostra epoca”:

Come poteva il fuoco o la somiglianza del fuoco con il sole non impressionare lo spirito umano al suo risveglio? Ma non “perché non è in grado di spiegarselo” (l’ottusa superstizione della nostra epoca): forse che la cosa diventa meno impressionante dopo una “spiegazione”?¹¹⁶

112 *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 6.5.

113 *Ibidem*, prop. 6.52.

114 *Sull’etica*, cit., p. 17 (ed. orig.: p. 237).

115 *Pensieri diversi*, cit., p. 23 (ed. orig.: p. 7).

116 L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, tr.it. di S. De Waal, Adelphi, Milano 1975, p. 25; ed. originale: *Remarks on Frazer’s Golden Bough*, in Id., *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J. C. Klagge e A. Nordmann, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1993, p. 129. Si noti che con questo Wittgenstein non vuol “dire che debba essere proprio il fuoco a impressionare chiunque. Il fuoco né più né meno di qualsiasi altro fenomeno, e un fenomeno colpisce l’uno, un altro l’altro. Nessun fenomeno infatti è in sé particolarmente misterioso, ma ciascuno lo può diventare per noi”; ciascuno può diventare per noi “significante” (*Ibidem*). Questa considerazione si può collegare a una famosa annotazione dei *Quaderni 1914-1916*: “Quale cosa tra cose, ogni cosa è ugualmente insignificante; quale mondo, ognuna è ugualmente significativa” (L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr.it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964, annotazione dell’8.10.1916; ed. originale: *Notebooks 1914-1916*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Blackwell, Oxford 1979²). Nello stesso spirito vedi anche, tra i tanti citabili, il seguente passo: “Come se il fulmine oggi fosse diventato [in ragione della sua spiegazione scientifica] cosa di tutti i giorni o meno degna di stupore di quanto lo fosse duemila anni fa” (*Pensieri diversi*, cit., p. 23; ed. orig.: p. 7).

Si noti che ciò che rende ottusa e superstiziosa la nostra epoca non è tanto la pretesa infondata che tutto possa essere spiegato, quanto piuttosto la convinzione che lo stupore sia solamente l'effetto di una spiegazione mancata o assente. Di qui la domanda se, nell'epoca del weberiano “disincantamento del mondo”, si dia ancora qualcosa come il “vedere il mondo come un miracolo”; ossia, se ci possa ancora stupire del mondo, per esempio temerlo¹¹⁷ o gioirne,¹¹⁸ anche dopo o nell'ipotesi che tutto sia stato spiegato. Non si tratta evidentemente di rimettere in gioco quelle “forze misteriose e irrazionali” di cui parla Max Weber. All'opposto, si tratta di esperire come miracoloso proprio in ciò che ci sta “immediatamente dinanzi agli occhi”,¹¹⁹ non coperto da “nessun velo”.¹²⁰

10. Possiamo spiegarci meglio ricorrendo a una lunga annotazione di Wittgenstein dedicata al miracolo delle nozze di Cana.¹²¹ In questo episodio evangelico, egli osserva, “la cosa meravigliosa” non può essere la trasformazione dell'acqua in vino. Certo, una trasformazione del genere è una cosa straordinaria; essa è “sorprendente in sommo grado” e ovviamente “chi fosse capace di questo noi lo guarderemmo sbalorditi, ma niente di più”. Ma perché “niente di più”? Ciò che qui Wittgenstein vuole suggerire è che ciò che conta – ciò che fa di quell'evento un miracolo – non è il suo carattere inaudito o straordinario, bensì lo “spirito nel quale viene fatto”. È questo spirito a essere miracoloso, non l'evento. Per questo spirito, “la trasformazione dell'acqua in vino è solo un simbolo (per così dire), un gesto. [...] Il miracolo deve essere compreso come gesto, come espressione, se deve parlare a noi”. La conclusione non potrebbe essere più chiara:

117 “[L]o *spirito* in cui oggi la scienza viene praticata non si può conciliare con un simile timore [il timore nei confronti dei fenomeni naturali]”; “Non è detto però che popoli *altamente* civilizzati non tenderanno di nuovo verso quello stesso timore [il timore di certe tribù primitive di fronte ai fenomeni naturali], e la loro cultura e la conoscenza scientifica non li potranno proteggere da questo” (*Ibidem*). Qui il punto decisivo è la sottolineatura che il timore non è relativo allo stato della cultura e della conoscenza scientifica. Possiamo infatti immaginare che si manifesti sia in tribù primitive che in popoli altamente civilizzati.

118 È quella felicità non condizionata dai fatti a cui si richiama il *Tractatus*: “Il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice” (*Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 6.43c).

119 *Pensieri diversi*, cit., p. 24 (ed. orig.: p. 8). *Ibidem*.

120 *Ibidem*.

121 *Movimenti del pensiero*, cit., pp. 45-46 (ed. orig.: pp. 45-46).

Potrei anche dire: Solo se lo fa colui che lo fa in uno spirito miracoloso, è un miracolo. Senza questo spirito è solo un fatto straordinariamente strano. Io devo, per così dire, già conoscere l'uomo per poter dire che è un miracolo. Io devo leggere il tutto già nello spirito giusto per percepire in esso il miracolo.

Da questo punto di vista, anche l'evento più ordinario – una carezza; un sorriso; un inchino; un silenzio; una lacrima – può essere un miracolo se fatto in “uno spirito miracoloso”.

Mi sono richiamato all'inizio del precedente paragrafo a Hume e alla sua cosiddetta critica ai miracoli. Nella mia conclusione vorrei ritornarvi servendoci proprio di questo esempio delle nozze di Cana. È evidente che ciò che, secondo il racconto evangelico, sarebbe accaduto allo spozalizio di Cana di Galilea sarebbe chiamato “un miracolo”: l'acqua non può diventare vino, anzi un ottimo vino.¹²² È anche probabile che, richiesti di dar ragione di quel nostro “non può”, ci appelleremmo alla nostra conoscenza ed esperienza, alla scienza in una parola, anche se, da inesperti quali perlopiù siamo, non sapremmo spiegare perché l'acqua non possa trasformarsi in vino. Del resto, molti di noi non saprebbero nemmeno spiegare perché il vino possa trasformarsi in aceto. In ogni caso, se l'evento accaduto a Cana non fosse così strano ed eccezionale perché mai Giovanni ce ne avrebbe tramandato nel suo Vangelo il ricordo? Proviamo a prendere alla lettera il racconto di Giovanni. Delle giare che erano state pochissimo prima riempite di acqua contenevano ora del vino. Che cosa avranno detto i servi che le avevano così riempite vedendo che da esse si versava del vino? Essi, a differenza del maestro di tavola, sapevano “da dove venisse”¹²³ quel vino perché era stato proprio a loro che Gesù aveva ordinato di riempire le giare di acqua. Giovanni non ci descrive però la loro reazione. Ci dice solamente come reagirono i discepoli con cui si era recato allo spozalizio: con quel miracolo “Gesù [...] manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui”.¹²⁴ Ciò che qui merita sottolineare è che i servi videro tutto che c'era da vedere, ma solo i discepoli credettero. Forse tra i servi qualcuno pensò a un'impostura; qualcuno a un bel trucco concordato tra Gesù e lo sposo; qualcuno a un atto di magia; qualcuno forse non pensò proprio a un bel

122 Che si tratti di un ottimo vino lo testimonia il maestro di tavola che, stupito del fatto che il vino buono venga servito alla fine, dice allo sposo, non è chiaro se per lodarlo o se per sottolinearne l'ingenuità: “Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono” (*Giovanni* 2, 9-10).

123 *Giovanni* 2, 9.

124 *Giovanni* 2, 11.

nulla. I servi in ogni caso non credettero,¹²⁵ anche se sapevano e avevano visto; solo i discepoli credettero, perché, verrebbe da dire, già credevano. Il punto è che ciò, a differenza di Hume, Wittgenstein considera essenziale sta proprio qui: se anche sapessimo, non per questo crederemmo. Nessuna “miracolosa” trasformazione può di per sé trasformare miracolosamente la nostra vita. Il miracolo non fa dei servi dei discepoli. In questo senso nessun miracolo, nemmeno se provato dalla più forte testimonianza, può mai costituire “il sicuro fondamento [...] per un qualche sistema di religione”.

125 “Non credettero” ovviamente non significa che si rifiutarono di credere.



NOEMI CALABUIG CAÑESTRO
VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

ETICA E LOGICA WEININGER E WITTGENSTEIN¹

Introduzione

L'obiettivo del presente lavoro è segnalare alcuni aspetti della relazione esistente tra il pensiero di Weininger e quello di Wittgenstein. Per nostra sfortuna, sebbene sia indiscutibile che le due uniche opere del primo esercitarono un'importante influenza sul secondo, la scarsità dei riferimenti wittgensteiniani all'autore di *Sesso e carattere* fa sì che ci si debba muovere su un terreno estremamente accidentato, dove di volta in volta risulta pressoché impossibile dimostrare se ci si trovi dinnanzi a una effettiva influenza dei punti di vista dell'uno sull'altro, o se invece si ha a che fare con una mera coincidenza delle rispettive prospettive, che potrebbe rinviare sia a una fonte comune, sia all'essere arrivati a conclusioni simili in modo assolutamente indipendente.²

I rimandi di Wittgenstein a Weininger di cui siamo a conoscenza sono infatti assai scarsi, e la maggior parte di essi riportano la stessa data: 1931. In una lettera del 23 agosto 1931 indirizzata a Moore Wittgenstein scrive:

(...) Posso ben immaginare che Lei non ammiri molto Weininger, a causa della pessima traduzione e del fatto che W. Le deve risultare assai estraneo. Senza dubbio è fantastico, ma è *grande* e fantastico. Non è necessario o addirittura impossibile essere d'accordo con lui, ma la sua grandezza riposa in ciò nei confronti del quale dissentiamo. È il suo enorme errore ciò che è grande. In

-
- 1 Questo contributo s'inscrive nel progetto di ricerca FFI2008-00866/FISO: "Cultura y religión: Wittgenstein y la contra-ilustración", finanziato dal Ministerio de Ciencia e Innovación spagnolo. La traduzione italiana è di Federico Petrolati.
 - 2 Forse è proprio a questa difficoltà che si deve lo scarso numero di studi dedicati alla relazione dei due autori. Attingendo a una lista assai breve, ricordiamo le seguenti opere: A. Janik, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Rodopi, Amsterdam, 1985; D.G. de Stern, B. Szabados (Eds.), *Wittgenstein reads Weininger*, University Press, Cambridge, 2004.

fondo, per dirla in breve, se Lei aggiunge un “~” al suo contenuto, il libro dice una verità importante.³

Wittgenstein sta qui senza dubbio alludendo a *Sesso e carattere*,⁴ e utile è cogliere il tono distaccato – e insieme entusiasta – col quale si riferisce a Weininger – qualificato allo stesso tempo come “grande” e “fantastic”, aggettivo che, forse, a differenza per esempio di quanto non faccia il traduttore spagnolo, sarebbe meglio tradurre come “fantasioso” se non addirittura come “stravagante” o “eccentrico” – la cui opera, come ci viene suggerito, conterrebbe un’importante verità, sebbene a patto di anteporre al suo contenuto una radicale negazione – fatto che ci obbliga a chiederci se davvero Wittgenstein considerava erronee tutte le tesi contenute nell’opera di Weininger –.

Di questo stesso anno sono altre due osservazioni, raccolte da von Wright in quella selezione di testi costituita dagli aforismi di *Pensieri diversi*:

Nella cultura occidentale l’ebreo viene sempre valutato usando metri che non fanno per lui (...). E in quanto le parole del nostro <linguaggio> ci sembrano il metro per eccellenza, facciamo loro sempre torto. Ora li sopravvalutiamo ora li sottovalutiamo. Giustamente, tuttavia, Spengler non annovera Weininger tra i filosofi [pensatori] occidentali.⁵

Osservazione che in parte sembra chiarire i dubbi nutriti da Wittgenstein sull’effettivo grado di comprensione raggiunto da Moore dell’opera di Weininger, in fin dei conti un ebreo che non appartiene alla tradizione occidentale (e, forse, proprio per questo capace di comprendere gli ebrei? In tal caso, Wittgenstein non negherebbe “tutte” le tesi di *Sesso e carattere*).

Ma proseguiamo con la seconda osservazione, anch’essa interessante:

3 L. Wittgenstein, *Cambridge Letters*, Blackwell Publishers, Oxford, 1997, p. 250.

4 Così sostiene, seppur problematicamente, von Wright, l’editore di queste lettere, in una nota a piè di pagina. In ogni caso, se si considera che la prima traduzione inglese dell’altra opera, postuma, di Weininger, *Delle ultime cose*, è datata 2001, e che Wittgenstein fa qui cenno alla “beastly translation” nella quale Moore l’ha potuto leggere, il problema scompare. Inoltre, come vedremo, Moore non fu l’unico al quale Wittgenstein raccomandò la lettura di *Sesso e carattere*. (Il lettore di lingua spagnola può consultare quest’ultima opera – sebbene in una versione incompleta – nella versione pubblicata da Península, Barcelona, 1985 - traduzione mutuata dalla casa editrice Losada, Buenos Aires, 1945 -; mentre *Delle ultime cose* è ora disponibile anche nella recente traduzione di J.M. Ariso, pubblicata per Mínimo Tránsito, Madrid, 2008).

5 Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano, 1980, p. 42.

Il “genio” ebreo è solo un santo. Il più grande pensatore ebreo non è che un talento. (Io, per esempio). Vi è del vero, credo, se ritengo che nel mio pensiero io sia propriamente solo riproduttivo. Io credo di non aver mai *inventato* un corso di pensiero; al contrario, mi è sempre stato dato da qualcun altro. Io l’ho solo afferrato subito con passione per la mia opera di chiarificazione. Così mi hanno influenzato Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. Possono Breuer e Freud essere assunti come esempio di riproductività ebraica? – Ciò che io invento sono nuove *similitudini*.⁶

Al di là del fatto che nella sua auto-comprensione Wittgenstein sembra subire l’influenza positiva delle tesi weiningeriane sugli ebrei – quindi, di nuovo, la negazione complessiva di *Sesso e carattere* non può intendersi come una delegittimazione di tutte le tesi ivi contenute – l’osservazione risulta interessante perché qui Wittgenstein ammette esplicitamente di aver subito l’influenza di Weininger. C’è chi si è spinto persino a suggerire che l’ordine degli autori qui richiamati riproduca l’ordine cronologico delle loro rispettive influenze sul pensatore viennese, così che Weininger si sarebbe presentato relativamente tardi, e in ogni caso la sua influenza sarebbe posteriore a quelle esercitate da autori come Frege e Russell. Tuttavia ciò non è affatto pacifico, visto che ci sono evidenze del fatto che Wittgenstein lesse le opere di Weininger già nella sua adolescenza (così come lesse Boltzmann e Hertz); quindi assai prima di fare la conoscenza di Frege o Russell.⁷

L’ultima osservazione raccolta in *Pensieri diversi* è invece di molto posteriore, rimanda all’anno 1950, e recita così:

Non vi è nulla di inaudito nel fatto che il carattere dell’uomo possa venire influenzato dal mondo esterno (Weininger). Vuol dire infatti solo che, come prova l’esperienza, gli uomini mutano con le circostanze. Se ci si chiede: come *potrebbe* l’ambiente *costringere* l’uomo, ciò che vi è di etico in lui? La risposta è che egli può ben dire: “Nessun uomo deve dovere”, e tuttavia in certe circostanze *agirà* così e così.

“Tu non DEVI, io posso dirti una (diversa) via d’uscita, - ma tu non la prenderai”.⁸

Comunque si voglia interpretare questa oscura osservazione, ciò che in essa appare evidente è che per Wittgenstein i temi weiningeriani costituirono, fino alla morte, una preoccupazione costante.

6 *Idem*, p. 47.

7 Cfr. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere di un genio*, Bompiani, Milano, 1991, pp. 25-31.

8 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 156.

Di natura indiretta è invece l'ultima testimonianza alla quale intendiamo rifarci, che deriva dagli appunti conservati da Drury di alcune conversazioni avute con Wittgenstein:

Il professor Von Wright accenna all'alta considerazione di Wittgenstein per gli scritti di Otto Weininger. Penso che sia necessaria una precisazione. Mi consigliò di leggere *Sesso e carattere* di Weininger dicendo che era l'opera di un genio straordinario. Mi spiegò che Weininger all'età di ventuno anni aveva riconosciuto prima di altri l'importanza delle idee che Freud avanza nel suo primo libro, quello scritto in collaborazione con Breuer, gli *Studi sull'isteria*. Quando lessi *Sesso e carattere* ne parlai a Wittgenstein.

Drury: Weininger mi sembra pieno di pregiudizi, per esempio la sua adulazione estrema per Wagner.

Wittgenstein: Sì, è pieno di pregiudizi, solo un ragazzo sarebbe altrettanto prevenuto.

E riguardo all'idea di Weininger che le donne e l'elemento femminile negli uomini siano la fonte di tutto il male esclamò: "Quanto aveva torto, mio dio, aveva davvero torto". In un'altra occasione mi chiese di leggergli ad alta voce un passaggio del brano in cui Weininger citava il dotto rinascimentale Pico della Mirandola (...).⁹

Di nuovo, quindi, cogliamo il sentimento di ammirazione critica o distaccata che Wittgenstein provava nei confronti di Weininger, anche se ci si potrebbe chiedere legittimamente se egli si sia sempre mantenuto libero dai "pregiudizi" weiningeriani come, nel caso specifico, la misoginia. E la risposta, con ogni probabilità, parrebbe essere negativa.¹⁰ D'altra parte, il testo di Pico della Mirandola a cui fa riferimento Drury appare citato nella sezione di *Sesso e carattere* da Weininger dedicata all'io e alla genialità, che segue i capitoli in cui si tratta della memoria, della logica e della sua relazione con l'etica, fatto che ci suggerisce come questa parte dell'opera attirava in modo particolare l'attenzione di Wittgenstein.

Detto ciò, da queste considerazioni preliminari possiamo ora cercare di trarre delle conclusioni. La prima, che Wittgenstein lesse Weininger assai per tempo; la seconda, che egli mantenne vivo l'interesse per i temi weiningeriani praticamente lungo tutta la sua vita e, per ultimo, che l'ammirazione provata nei confronti di Weininger era, nonostante tutto, una forma

9 Cfr. L. Wittgenstein, *Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, p. 127.

10 In merito si può consultare il diario di David Pinsent, dove l'autore raccoglie l'opposizione di Wittgenstein al suffragio femminile con l'argomento che tutte le donne di sua conoscenza erano idiote. Cfr. D.H. Pinsent, *Vacanze con Wittgenstein. Pagine di diario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 72 (annotazione del 7 febbraio 1913).

di ammirazione critica (anche se ci mancheranno sempre i dati per poter stabilire con esattezza l'entità di tale presa di distanza).

Temî weiningeriani

Il senso di quest'ultima osservazione può essere anche capovolto: il disconoscimento delle ragioni della presa di distanza di Wittgenstein dalle tesi weiningeriane è dovuta al fatto che ignoto ci risulta il modo esatto attraverso cui Weininger influenzò originariamente il pensiero di Wittgenstein. Tuttavia, a questo proposito sembra possibile avanzare alcune ragionevoli supposizioni.

Sembra infatti ragionevole, per esempio, supporre che le tesi weiningeriane concernenti il giudaismo (e molto probabilmente anche quelle riguardanti le donne) costituirono un punto di riferimento per l'autore del *Tractatus*. Lo possono confermare i testi wittgensteiniani fin qui citati, a cui è inoltre possibile aggiungere i non pochi passaggi in cui, senza essere citata, la presenza di Weininger sembra proiettarsi sul pensiero di Wittgenstein.

In modo analogo, anche le riflessioni, numerose, che questi annotò sulla relazione tra genialità e talento sembrano condizionate dalle corrispondenti tesi weiningeriane. Mentre un debito non minore sembra implicito anche nelle considerazioni wittgensteiniane concernenti la scienza e la sua relazione con la cultura. Anzi, in questo punto il "weiningerianismo" wittgensteiniano sembra tale da poter persino dar ragione di alcuni episodi biografici che permangono ancora oscuri, come, per esempio, l'inizio dell'allontanamento da Russell.

Grazie alla corrispondenza conservata sappiamo infatti che all'inizio del 1914 si produsse tra i due una forte discussione. Sebbene ne ignoriamo la causa esatta, dalla testimonianza dello stesso Wittgenstein possiamo evincere che, almeno in parte, l'origine della discussione risiedeva nelle loro differenti idee circa il "valore di un'opera scientifica".¹¹ Un tema non a

11 Cfr. L. Wittgenstein, *Cambridge Letters*, cit., pp. 72-75. Lettera del gennaio o febbraio 1914. Chissà assumo un qualche interesse ricordare che nella lettera di Wittgenstein appena precedente alla citata, datata gennaio 1914, Wittgenstein sottopone a Russell un'ipotesi circa come intendere il principio di ragione; esattamente uno dei quattro principi, insieme a quello d'identità, non contraddizione e del terzo escluso, che Weininger considerava come propri della logica (Cfr. *Sesso e carattere*, Capitolo VI: "Memoria, logica, etica"). Quanto vorremmo segnalare è che ci sembra assai verosimile l'ipotesi che all'inizio del 1914, in Norvegia, Wittgenstein abbia ripetutamente sottoposto ad analisi i punti di vista di Weininger, e

caso ricorrente e centrale nell'opera di Weininger. Per limitarci a un solo esempio, nel capitolo che questi dedica alla cultura in *Delle ultime cose*, è palese una sottovalutazione o svalutazione – termine quanto mai appropriato – della scienza, soprattutto nella forma economica e positiva che questa ha finito per acquisire nella nostra civilizzazione:

L'uomo ha una visione del mondo in quanto è artista o filosofo, ma non come puro uomo di scienza. La scienza va sempre e soltanto in cerca "delle" verità, e non "della" verità. La scienza positiva, in sé e per sé, non ha né profondità né ampiezza; non per questo, però, essa deve essere aggressiva nei confronti della profondità, né deve voler proibire la profondità, come sempre hanno tentato di fare i teorici della conoscenza della scienza positiva, da Democrito fino a Mach (materialismo, monismo, positivismo, empiriocriticismo). "Voi non siete entrati, e l'avete impedito a quelli che volevano entrare!".

La disposizione di spirito propria dei filosofi fa sì che a loro riesca più difficile che ad altri uomini di comportarsi in modo aggressivo e provocatorio. Se fosse altrimenti, da un pezzo oramai essi sarebbero stati spinti a reagire al trattamento oltraggioso e insultante usato tanto spesso nei loro confronti dagli scienziati, all'insolente disprezzo per la loro "sterile" attività. Diciamolo una buona volta: anche il filosofo di sesto o settimo rango (purché originale) (...) si situa pur sempre ben più in alto del puro scienziato anche sommo ed originale (...); più in alto per genialità, intento dire, per le qualità che costituiscono l'uomo "importante".¹²

Per qualsiasi lettore di Wittgenstein, e per quanto superficiale egli possa essere, dovrebbe risultare evidente che in questo punto si dà una coincidenza – influenza? – praticamente totale tra l'autore di *Delle ultime cose* e colui, Wittgenstein, che durante tutta la sua vita valutò negativamente il ruolo che la scienza giocava all'interno della nostra civilizzazione.¹³ Un at-

che ciò abbia alimentato il disappunto con Russell, la cui mentalità "positiva" difficilmente poteva risultare compatibile con un'impostazione weiningeriana come sembra essere, in questo momento, quella di Wittgenstein.

12 O. Weininger, *Delle ultime cose*. Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1985, pp. 250-251.

13 Cfr. per esempio la seguente osservazione wittgensteiniana, raccolta in *Pensieri diversi*, a proposito del valore "terapeutico" della bomba atomica: "Il terrore dà quanto meno l'impressione di una medicina amara veramente efficace. Non posso sottrarmi all'idea che, se in essa non vi fosse qualcosa di buono, i filistei non farebbero tanto baccano. Ma forse anche questa è un'idea puerile. Perché tutto ciò che posso intendere è solo che la bomba fa sperare nella fine, nella distruzione di un orrendo male: la nauseante, saponosa scienza" (p. 97). Dal canto suo, anche Weininger si era opposto "alla presunzione dell'Europeo e al mendace entusiasmo del filisteo fautore del progresso" (*Delle ultime cose*, cit., p. 126). In ogni modo,

teggiamento difficilmente compatibile con i profili caratteriali come quelli di Russell o di molti altri membri del Circolo di Vienna – Carnap, in particolare –.

A ben vedere, questa decisa svalutazione della scienza rimanda a un contesto più ampio, a cui però qui possiamo solo far cenno, cioè la concezione della filosofia nel suo complesso. Per Weininger l'autentico filosofo è un pensatore che, a differenza dello scienziato, ha il compito di confrontarsi con una serie di problemi – immutabilmente gli stessi –; problemi che non gli sono estranei ma assolutamente propri, così che la filosofia si risolve in un duro lavoro su se stessi – niente a che vedere con l'ozio o l'intrattenimento –; lavoro che dev'essere capace di fornire al filosofo un'immagine del mondo con la quale misurare il mondo reale. La filosofia richiede pertanto la confluenza di tre elementi: il misticismo, la sistematicità (condivisa con la religione, con la quale intrattiene una relazione di prossimità) e la dimostrabilità.¹⁴ Ancora una volta ci sembra evidente che proprio questa concezione della filosofia si ritrovi pienamente operativa nel *Tractatus logico-philosophicus* (e con ogni probabilità, e conservando pressoché tutte le sue caratteristiche, anche se in modo meno evidente ma non per questo meno pregnante, nelle *Ricerche filosofiche* e, addirittura, in *Della certezza*).

Comunque sia, non è su questi temi (e su tanti altri di cui non possiamo qui nemmeno far menzione) che vogliamo centrare la nostra attenzione. L'obiettivo principale, qui, è tentare di chiarire un altro punto: la relazione tra Weininger e Wittgenstein in merito alle loro rispettive concezioni della logica e dell'etica.

Weininger: logica e etica

Prima facie per ciò che concerne la logica, mettere in relazione Wittgenstein con Weininger potrebbe risultare persino sorprendente. Messo

la fobia di Wittgenstein nei confronti “dei filistei” era cosa vecchia. Annota Pinsent nell'appunto del 19 settembre 1912 del suo diario: “Wittgenstein ha parlato molto, e a varie riprese di ‘filistei’, termine con cui definisce le persone che non gli piacciono. Mi pare che alcune idee che gli ho espresso gli siano parse un po' ‘filistee’ e sia rimasto piuttosto sconcertato perché non mi considera veramente un ‘filisteo’, né penso di non piacergli! Si tranquillizza dicendosi che invecchiando un po' la penserò diversamente!” (D.H. Pinsent, *Vacanze con Wittgenstein. Pagine di diario*, cit., p. 48).

14 Cfr. O. Weininger, *Delle ultime cose*, cit., p. 254.

da parte il loro comune anti-psicologismo,¹⁵ su questo terreno l'autore del *Tractatus* sembra infatti subire l'influenza esclusiva di Frege e Russell, gli unici autori ch'egli cita discutendo di tale disciplina.

Inoltre non sembra nemmeno necessario uno speciale sforzo cognitivo per immaginare la critica mutua che, in riferimento alla natura della logica, avrebbero potuto scambiarsi i nostri due autori. Mentre Weininger avrebbe potuto rimproverare a Wittgenstein di essere rimasto all'interno del ristretto ambito della logica formale, dal canto suo Wittgenstein avrebbe potuto rimproverare a Weininger di non essersi interessato minimamente agli avanzamenti di tale disciplina – progressi comparabili solo con quelli che trasformarono l'astrologia in astronomia o l'alchimia in chimica –¹⁶.

Il problema risiede nel fatto che quando un post-wittgensteiniano legge *Sesso e carattere* difficilmente può evitare di sperimentare una sensazione di sconcerto nei confronti della tesi weiningeriana per cui il pensiero logico è un pensiero sillogistico retto da principi – quattro, per essere esatti –.¹⁷ O anche, in termini più generali, nei confronti del tono complessivo della discussione, il cui tema principale, raccolto nei capitoli centrali dell'opera, non è altro che quello della relazione della memoria con il principio d'identità.¹⁸ Fatto che non può esimerci, al di là del dichiarato anti-psicologismo già visto, dall'aver l'impressione che sia proprio lo psicologismo ciò che costantemente contamina il pensiero weiningeriano. Per dirlo in termini wittgensteiniani, ciò da cui non possiamo esimerci è il sospetto che la filosofia della logica weiningeriana sia in realtà null'altro che una discussione sui processi del pensiero.¹⁹ Vediamo.

Per Weininger, i principi logici sono verità ideali in un doppio senso: per un verso, perché la loro validità non dipende da nulla di empirico e, pertanto, nemmeno da nessun processo psicologico (di qui il suo anti-psicologismo); per il verso opposto, perché essi danno forma a degli ideali a partire dai quali il soggetto deve sforzarsi di regolare i suoi processi di pensiero.

In altri termini, si potrebbe qualificare la filosofia della logica di Weininger come platonica. Certo non nel senso in cui denomineremo così quella di Russell o Frege – per postulare, cioè, un ambito di entità che costituirebbero la referenza delle proposizioni logiche –, ma per il fatto

15 O. Weininger, *Sesso e carattere*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1992, p. 176.

16 Cfr. L. Wittgenstein, "Recensione di P. Coffey, *The Science of Logic*", in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 113-115.

17 Cioè: i principi di identità, non contraddizione, terzo escluso e di ragione.

18 Cfr. Il capitolo VI di *Sesso e carattere*, "Memoria, logica, etica".

19 Cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.1121.

che i suoi principi, al pari delle idee platoniche, assolvono la doppia condizione della trascendenza e dell'esemplarità teleologica nei confronti del mondo empirico.

Tuttavia il platonismo non è l'unico ingrediente della ricetta weiningeriana per la logica. Per comprendere appieno la sua posizione è necessario aggiungere altri due elementi: il kantismo e il fichteanismo. Il kantismo, nella misura in cui Weininger fa proprio ciò che possiamo considerare il principio basilare dell'idealismo trascendentale, cioè la priorità trascendentale dell'unità dell'appercezione sull'unità della percezione; ovvero, ma è lo stesso, il riconoscimento del fatto che la coerenza del soggetto è la condizione di possibilità della coerenza dell'oggetto. Così che, e qui si dà il riferimento a Fichte, la validità del principio d'identità, che nello schema weiningeriano occupa senza dubbio una posizione di assoluto rilievo,²⁰ dimostrerebbe già di per sé l'esistenza dell'io,²¹ in opposizione a ogni tentativo di dissoluzione dell'io di matrice empirista e, pertanto, scettica (Hume, Lichtenberg, Mach...).

Detto ciò possiamo facilmente comprendere il tipo di relazione che la memoria intrattiene con la logica, visto che spetta proprio alla memoria permettere l'applicazione dei principi basilari della logica. Senza memoria, infatti, non si ha la coerenza, quindi né unità dell'io né unità del mondo. L'io empirista, il fascio di percezioni, non è un'impossibilità logica od ontologica, ma la conseguenza di una certa debolezza del carattere, di una certa mancanza di talento: è il destino degli smemorati.²² Correlativamente il fenomenismo, un mondo di sensazioni, a sua volta non è un'impossibilità logica od ontologica, ma la condanna di coloro che, incapaci di ricordare, non possono dotare di oggettività l'esperienza del mondo.²³

20 "La proposizione $A = A$ è immediatamente certa e evidente. Allo stesso tempo è la misura fissa della verità per ogni altra proposizione" (*Sesso e carattere*, cit., p. 191).

21 "Fichte aveva ragione quando trovava garantita nella logica pura l'esistenza dell'io" (*Sesso e carattere*, cit., p. 197).

22 "Peraltro le diversità nel modo di trattare il problema dell'io risultano (...) in primo luogo, benché non esclusivamente, dalla disparità individuale nelle doti. Infatti, la scelta fra Hume e Kant è possibile anche per motivi *caratterologici* (...). Non c'è uomo veramente grande che non sia convinto dell'esistenza dell'io; un uomo che neghi l'io non può essere mai un uomo di valore" (*Sesso e carattere*, cit., p. 204).

23 "L'aspetto oggettivo della paura di sé si manifesta nella tesi inquietante del fenomenismo assoluto, secondo la quale soltanto la sensazione è reale, e io non sono più sicuro dell'esistenza della parete che ho appena guardato, non appena le volto le spalle (...); si rischia [così] l'annientamento della continuità dell'io, alla quale

Così possiamo ora comprendere anche il carattere normativo che Weininger fa corrispondere alla logica. Il pensare in modo logico si concretizza in un'obbligazione, in un desideratum. Qualcosa che dobbiamo fare. Pensare logicamente è l'obbligo che abbiamo di costituirci in un io coerente e, in questo modo, dotare di coerenza al mondo. Pensare logicamente è la realizzazione della nostra volontà di verità: allo stesso tempo un obbligo verso noi stessi e una obbligazione a trascenderci (visto che i principi logici non hanno validità soggettiva e si presentano come trans-personali).²⁴

Una tale concezione della logica come obbligazione a carico del soggetto, da Weininger considerata come il suo contributo al kantismo,²⁵ dà alla filosofia della logica weiningeriana uno spiccato carattere volontaristico. Pensa Weininger: i principi della logica non traggono la loro validità da nessun elemento empirico né, di conseguenza, soggettivo; pertanto la logica, essendo la norma di ogni verità, non può essere provata né dimostrata.²⁶ Ma proprio perciò, per il fatto ch'essa non può essere provata, la logica dev'essere creduta (che non è lo stesso che congetturata o supposta),²⁷ così che si ha che il riconoscimento della validità dei principi logici dipende da un atto della volontà:

Di conseguenza, io posso riconoscere la logica soltanto per libera scelta, "ponendola" come criterio assoluto. Il principio per cui $A = A$ è il postulato per eccellenza: il dato di fatto costituito dal criterio, ossia il fatto che il criterio "esista", è un "mio" *libero atto*.²⁸

Siamo ora disposti a meglio comprendere anche una delle tesi più clamorose di Weininger: l'identificazione di logica ed etica. Tenuto conto del volontarismo logico appena visto, nell'ottica weiningeriana qualsiasi errore acquisisce immediatamente un significato morale: errare è peccare (contro la logica). E qualcosa di analogo si può affermare nei confronti

corrisponde sul piano oggettivo la continuità del mondo" (*Delle ultime cose*, cit., pp. 218-219).

24 "La logica è una legge cui si deve obbedire, e l'uomo è completamente se stesso solo quando è completamente logico; anzi egli non è prima di essere interamente, assolutamente e soltanto logica. Nella conoscenza egli trova se stesso" (*Sesso e carattere*, cit., p. 197).

25 Cfr. *Delle ultime cose*, cit., p. 208.

26 "La logica è dunque indimostrabile, e ineducibile da qualcos'altro (...)" (*Idem*, p. 207).

27 Cfr. *Idem*, p. 207, dove Weininger riprende la distinzione platonica tra *doxa* e *pistis*, congettura e credenza.

28 *Idem*, p. 207.

dell'oblio.²⁹ La mancanza di logica (e di memoria) è, per così dire, una debolezza della volontà.

Ciò che qui merita attenzione è che, dato che ragionare secondo logica equivale per Weininger a ragionare obbedendo al principio di identità, e questo, come abbiamo visto, rinvia all'io, l'ingiunzione di ragionare logicamente, a differenza di tutti gli altri doveri, non è altro che un'obbligazione nei confronti di se stessi. È, in poche parole, la coercizione che il nostro io sia il più intelligibile possibile; un compito, cioè, che preso nella sua perfezione è alla portata solo di quell'uomo divino che è il genio.

L'etica weiningeriana acquisisce così un preminente carattere individualista. L'unica prescrizione da essa postulata sarebbe la più completa autonomia morale, la sincerità, l'onestà, il non mentirsi, in una formula: l'essere se stessi. Mentre, nei confronti degli altri, troviamo il rispetto. All'etica spetterebbe pertanto il compito di far coincidere il principio puramente intelligibile, e pertanto atemporale, stabilito dalla logica, cioè il principio d'identità, e la sua concrezione in un io empirico che, per essere tale, si dà nel tempo. Detto ciò, è infine anche evidente che per Weininger l'identificazione di logica ed etica non significa automaticamente la loro equiparazione:

Verità, purezza, fedeltà, sincerità verso se stessi: è questa l'unica etica pensabile. Esistono solo obblighi verso di sé, obblighi dell'io empirico verso l'io intelligibile, che compaiono nella forma di quei due imperativi di fronte ai quali naufraga ogni psicologismo: nella forma della legalità logica e morale (...).

Logica ed etica però sono in fondo la stessa identica cosa: dovere verso se stessi. Esse celebrano la loro unione nel valore supremo della verità che da un lato si oppone all'errore, dall'altro alla menzogna: la verità stessa è però una sola. L'etica è possibile solo grazie alle leggi della logica, la logica è al contempo legge etica. *Non solo la virtù, ma anche la comprensione, non solo la santità, ma anche la sapienza è dovere e compito dell'essere umano: solo le due cose insieme danno la perfezione.*

Ma a dire il vero, dall'etica, le cui proposizioni sono di tipo esortativo, non si può ricavare come dalla logica una rigorosa dimostrazione *dell'esistenza*. L'etica non è un imperativo logico nello stesso senso in cui la logica è un im-

29 “(...) ogni errore è una colpa. Ma fonte dell'errore nella vita è sempre una mancanza di memoria. Così, sia la logica sia l'etica, che hanno un punto di contatto nell'esigenza di verità e coincidono nel supremo valore della verità, sono entrambe connesse con la memoria (...). Inoltre la memoria è morale anche per il semplice motivo che solo essa rende possibile il *pentimento*. *L'oblio, per contro, è immorale in sé.* (...) non dimenticare *nulla* è un *dovere* (...). perciò l'uomo, per motivi tanto logici quanto etici, in pari misura, cerca di portare logica nel suo passato, di ordinare tutti i punti in una unità” (*Sesso e carattere*, cit., p. 186).

perativo etico. La logica mostra all'io la sua piena realizzazione come essere assoluto; ma solo l'etica ordina che si compia questa realizzazione. Così la logica rientra nell'etica e diviene il suo contenuto proprio, la sua istanza.³⁰

Wittgenstein: logica ed etica

Che il giovane Wittgenstein faccia proprie alcune delle posizioni assunte da Weininger è qualcosa che sembra stare al di fuori d'ogni ragionevole dubbio. Per fare un esempio, conosciamo l'alto significato morale che egli riconosceva alla pratica del pensiero astratto.³¹ Ed è anche possibile interpretare la lettera spedita a Russell (a cui, per altro, dobbiamo la testimonianza di come l'autore del *Tractatus* connettesse logica e peccato), contenente la prima rottura di Wittgenstein con il pensatore inglese – causata molto probabilmente dalla svalutazione weiningeriana della scienza fatta propria da Wittgenstein –, come la presa d'atto della validità dei valori prescritti dall'etica di Weininger: sincerità, onestà con se stessi, ecc.³² Tuttavia, è un compito tutt'altro che facile stabilire con certezza se queste attitudini wittgensteiniane si debbano alla condivisione delle tesi weiningeriane sulla logica e l'etica.

Un primo problema che s'impone è, come abbiamo già accennato, il fatto che le filosofie della logica dei due autori si muovono all'interno di tradizioni e su livelli assai differenti. Weininger si allinea alla tradizione kantiana della logica trascendentale e si muove all'interno del quadro della sillogistica aristotelica; Wittgenstein si colloca invece sul piano della logica matematica, a cui era stato introdotto da Frege e, soprattutto, da Russell. Il risultato è il seguente: mentre il primo si preoccupa di chiarire i processi del pensiero che sottostanno alla formazione dei nostri concetti, il secondo si interessa invece allo studio di un sistema di notazione (*Zeichensprache*) che ci permetta di esprimere chiaramente le proposizioni.³³

Comunque, al di là di quanto appena detto, non presenta particolari difficoltà immaginare dei punti di convergenza tra i due autori. Consideriamo, per esempio, la loro radicale opposizione a qualsiasi tipo di soluzione empirista e psicologista nell'ambito della filosofia della logica.

30 *Sesso e carattere*, cit., pp. 197-198.

31 Cfr. G.H. von Wright, *Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna, 1983.

32 L. Wittgenstein, *Cambridge Letters*, cit., pp. 72-75. Lettera del gennaio o febbraio 1914. Si veda inoltre anche la lettera seguente, datata 3 marzo 1914, pp. 78-80.

33 Rinviamo di nuovo a *Tractatus* 4.1121; un paragrafo che, sembra, Wittgenstein scrisse avendo ben presente a Weininger.

Wittgenstein, al pari di Weininger, concepisce infatti le proposizioni della logica come valide *a priori*,³⁴ cioè necessarie e pertanto non deducibili (o inducibili) da nessuna proposizione empirica e, quindi, contingente;³⁵ ciò vale anche nel caso in cui queste proposizioni appartengano all'ambito della psicologia.

Altro punto di coincidenza sarebbe poi il carattere tautologico delle proposizioni logiche, che Wittgenstein spiega per mezzo della natura sintattica della loro verità, ma anche rifacendosi al carattere trascendentale della logica. Ciò, in termini kantiani, altro non significa che la logica è una condizione di possibilità del pensiero e, di qui, del mondo che è possibile pensare.³⁶

Dove, allora, individuare la divergenza tra l'uno e l'altro? Per quanto ci concerne, crediamo che la divergenza riposi nelle componenti platonico-fichteane che, come abbiamo visto, sono presenti nella filosofia della logica weiningeriana ma che riteniamo del tutto assenti in quella di Wittgenstein.

Ricordiamo che l'individuazione in Weininger di un'attitudine platonico-fichteana nei confronti della logica è solo possibile sulla base della doppia qualità che spetta ai suoi principi, per cui essi si presentano come trascendenti nei confronti del mondo empirico ma, parimenti, sono anche capaci di elevarsi a ideali sui quali il soggetto empirico deve regolare i suoi effettivi processi cognitivi; ideali che, essendo indimostrabili, possono solo essere creduti, e la cui accettazione o, al contrario, il cui rifiuto dipendono direttamente dalla volontà del soggetto.

34 "(...) (Qui, come sempre, il certo *a priori* risulta qualcosa di meramente logico)" (*Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.3211).

35 "Ciò inerisce al fatto che nessuna parte della nostra esperienza è anche *a priori*. Tutto ciò che vediamo potrebbe anche essere altrimenti. Tutto ciò che possiamo descrivere potrebbe anche essere altrimenti. Non v'è un ordine *a priori* delle cose" (*Idem*, 5.634).

36 Cfr. *Idem*, 6.1, 6.11, 6.113, 6.13, 5.4731, 613. Per dissolvere ogni dubbio sul profilo kantiano della prima filosofia wittgensteiniana della logica, richiamiamo il seguente testo delle sue *Note dettate a G.E. Moore in Norvegia*: "Potremmo (...) dare un senso all'asserzione che le leggi logiche sono *forme* del pensiero, e spazio e tempo sono *forme* dell'intuizione" (Cfr. L. Wittgenstein, *Note dettate a G.E. Moore in Norvegia, aprile 1914*, in id. *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 279). Per ciò che invece concerne a Weininger, si consideri il seguente testo: "*La proposizione* $A = A$ *è immediatamente certa e evidente* (...). È il principio del vero e del falso; e chi lo reputa una tautologia che non dice nulla e che non fa progredire il nostro pensiero (...), se pure ha perfettamente ragione, ha però inteso male la natura del principio. $A = A$, *il principio di ogni verità*, non può essere esso stesso una verità *specifica*. (...) quei principi non sono essi stessi conoscenza, atti di pensiero *particolari*, bensì sono il *metro che si applica a tutti gli atti di pensiero*" (*Sesso e carattere*, cit., pp. 191-192).

Ora, questa è esattamente la concezione che riteniamo non solo estranea ma addirittura contraria alla filosofia della logica di Wittgenstein. A Weininger Wittgenstein concederebbe senza dubbio che la logica non si possa dimostrare poiché, tra l'altro, ogni dimostrazione presuppone già la sua validità. Però da ciò Wittgenstein non dedurrebbe affatto che la logica debba essere creduta, e nemmeno che la sua accettabilità dipenda in qualche modo dal soggetto. Al contrario, come viene più volte ripetuto sia negli scritti pre-tractariani sia nello stesso *Tractatus*, Wittgenstein controbatterebbe che la logica deve curarsi di se stessa.³⁷ Non vi è nulla di postulato nella validità delle sue proposizioni. Al massimo, solo la notazione che scegliamo per esprimerle.³⁸ Pensare in modo illogico sembra non rientrare, per Wittgenstein, nella sfera delle capacità dell'io:

Non possiamo pensare nulla d'illogico, poiché altrimenti dovremmo pensare illogicamente (*Tractatus*, 3.03);

Si diceva una volta: Dio può creare tutto, ma nulla che sia contro le leggi logiche. – Infatti, d'un mondo 'illogico' noi non potremmo *dire* quale aspetto esso avrebbe (*Tractatus*, 3.031);

Qualcosa 'contraddicente la logica' si può rappresentare nel linguaggio non più di quanto, nella geometria, si possa rappresentare, mediante le sue coordinate, una figura contraddicente le leggi dello spazio; o dare le coordinate d'un punto inesistente (*Tractatus*, 3.032).

In sintesi, Wittgenstein sembra condividere con Weininger quel tanto di kantismo presente nella sua filosofia della logica – la natura *a priori*, analitica e tautologica delle sue proposizioni e, ciononostante, il suo carattere trascendentale –, ma sembra anche prendere decisamente le distanze da quegli elementi platonico-fichteiani in essa contenuti – le proposizioni logiche non sono degli ideali la cui validità possa essere postulata dall'io –.³⁹

A questo punto non ci rimane che chiederci se così facendo Wittgenstein non mini alla fondamenta ciò che permetteva, nel sistema weiningeriano, l'identificazione di logica ed etica. D'altra parte, non era proprio la discrezionalità della logica ciò che permetteva a Weininger d'intenderla come un'ingiunzione morale? Si dovrebbe quindi concludere che questa differente concezione della logica obbligherebbe Wittgenstein a prendere

37 Osservazione che apre i *Quaderni 1914-1916* (Cfr., anche, *Tractatus*, 5.473).

38 Cfr. *Tractatus*, 6.1223 e *Note dettate a G.E. Moore in Norvegia, aprile 1914*, cit., p. 131.

39 Si apre ora alla nostra comprensione che buona parte della distanza che separa Wittgenstein da Weininger potrebbe aver a che fare con le potenzialità attribuite da quest'ultimo all'io.

le distanze da Weininger anche per ciò che concerne la relazione d'identità tra logica ed etica? Come vedremo, la risposta a queste domande richiede una serie di puntualizzazioni.

Iniziamo dall'osservazione più ovvia. Se logica ed etica s'identificano, l'una e l'altra devono avere lo stesso statuto, ed è relativamente semplice comprendere come questo sia il caso dell'impostazione di Weininger. I principi dell'etica sono, come quelli della logica, a priori e trascendentali,⁴⁰ e quindi non possono trovare una giustificazione in nessun fatto empirico né psicologico; di qui il fatto che, coerentemente, Weininger denunci qualsiasi etica che, come quella di Hume o Smith, voglia fondarsi sulla simpatia o, come l'etica di Schopenhauer, sulla compassione.⁴¹ Bene: come stanno le cose in riferimento all'impostazione di Wittgenstein?

Crediamo che d'entrata pochi studiosi di Wittgenstein si mostrerebbero disposti a difendere che l'autore del *Tractatus* accetti la proposta weiningeriana d'identificazione di logica ed etica. In fondo è un topos assai conosciuto che, proprio per il loro carattere a-priori, tautologico e analitico, Wittgenstein assegna alle preposizioni logiche una collocazione speciale all'interno dell'insieme delle proposizioni:⁴² si tratterebbe, in questo caso, di (pseudo)proposizioni prive di senso (*sinnlos*), visto che non dicono nulla sul mondo, e non ne descrivono nessun fatto.⁴³ E proprio questa esclusività farebbe sì che le proposizioni etiche non possano condividere la natura delle proposizioni logiche.

In ogni caso, anche in relazione a questo argomento è necessario evitare ogni conclusione affrettata, soprattutto perché in ultima istanza nemmeno per Weininger l'identificazione di logica ed etica significava la loro perfetta equiparazione. Weininger infatti afferma la loro identità in riferimento alla loro radicale impossibilità di dimostrazione, ma ammette comunque che alla logica spetta un grado di verifica assai superiore a quello concesso alle proposizioni etiche. Dove, invece, per l'autore di *Sesso e carattere*, l'identificazione di logica ed etica esprimeva senza dubbio il suo significato più profondo era nella loro comune contrapposizione alla scienza.

Ebbene, se si sposta il problema dal piano epistemologico a quello logico, non è possibile affermare qualcosa di analogo nei confronti del pensiero wittgensteiniano? Certo, per Wittgenstein, le proposizioni etiche non sono come le (pseudo)proposizioni della logica, prive di senso (*Sinnlos*), ma

40 D'altronde, si ricordi che la logica era, per Weininger, ciò che forniva all'etica il proprio contenuto. Cfr. *Supra*, nota 26.

41 Rinviamo al cap. VIII di *Sesso e carattere*.

42 Cfr. *Tractatus*, 6.112.

43 Cfr. *Idem*, 4.461, 4.462.

nemmeno sono, come le proposizioni della scienza, proposizioni sensate (*sinning*). Più esattamente, e secondo la stessa caratterizzazione wittgensteiniana, si tratta di (pseudo)proposizioni insensate (*Unsinnig*).⁴⁴ È chiaro che insensatezza o assurdo (*Unsinn*) non è lo stesso che privo di senso (*Sinnlos*);⁴⁵ ma in ogni modo essi possono considerarsi come contrapposti al senso (*Sinn*).

Inoltre, a giudizio di Wittgenstein tale solidarietà nell'insensatezza di logica ed etica rimanda anche all'elemento costitutivo comune all'una e all'altra, cioè al loro carattere trascendentale.⁴⁶ Nel caso delle proposizioni della logica esso sta a significare che non c'è nessun fatto del mondo che possa confutare o corroborare una proposizione logica (di qui la coincidenza di Wittgenstein con Weininger nell'opposizione all'empirismo e a quella sua forma particolare che è lo psicologismo) e che, al contrario, la logica è condizione di possibilità del senso del mondo (cioè del fatto che possiamo descriverlo in modo sensato). Qualcosa di simile avviene sul piano dell'etica: le proposizioni etiche non possono essere dedotte da nessun fatto del mondo (e qui, di nuovo, la coincidenza di Wittgenstein con Weininger nel rifiuto di qualsiasi forma di naturalismo etico) e, tuttavia, l'etica è anch'essa una condizione di possibilità del senso del mondo (del fatto, cioè, che possiamo dotare di senso, di valore, i fatti che accadono nel mondo).⁴⁷

Nell'uno come nell'altro caso, il centro della questione può essere situato nella validità incondizionata delle loro (pseudo)proposizioni. Certo, la verità della (pseudo)proposizione tautologica "la rosa è rossa o non è rossa" non è condizionata dalla verità di nessuna proposizione contingente che descriva l'effettivo colore della rosa. Infatti, è sempre possibile dedurre una tautologia da qualsiasi proposizione contingente.

Se ora affermo, per esempio, "il mio dovere è aiutare il prossimo", questa affermazione, a differenza della precedente (pseudo)proposizione logica, non è vera per ragioni sintattiche; difatti, potrebbe essere l'espressione sensata di uno stato psicologico nel quale mi trovo a causa del verificarsi di un altro fatto a questi precedente e identicamente contingente. Per esempio, aver ricevuto una certa educazione cristiana o aver realizzato un calco-

44 Cfr., per esempio, L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia, e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano, 1967, pp. 5-19.

45 "Tautologia e contraddizione non sono però insensate" (*Tractatus*, 4.4611).

46 "L'etica è trascendentale" (*Tractatus*, 6.421).

47 Su questo tema rinviamo a V. Sanfèlix, "Sentir lo indecible. Sentido, sin sentido y carencia de sentido en el *Tractatus* de Wittgenstein" (*Revista de Filosofía*, Madrid, 2009).

lo utilitarista per cui sono giunto alla conclusione che aiutare il prossimo è l'attitudine che maggiori benefici mi porterà.

Ma si osservi che se ciò che voglio dire affermando "il mio dovere è aiutare il prossimo" è qualcosa di questo tipo, allora sto utilizzando l'espressione "il mio dovere" in un senso che non è etico o assoluto, come chiarisce Wittgenstein nella sua *Conferenza sull'etica*, ma in un senso meramente relativo.⁴⁸ Colui che afferma: "Il mio dovere è aiutare il prossimo perché così disse il Cristo" o "Il mio dovere è aiutare il prossimo perché è l'attitudine che più benefici mi porterà" può stare dicendo qualcosa di perfettamente sensato, che può essere contingentemente vero o falso; tuttavia, qui c'è un prezzo da pagare poiché, proprio per vincolare il suo dovere a un fatto del mondo (a ciò che disse o lasciò detto il Cristo, o alle conseguenze che una mia azione avrebbe potuto avere o avrà nel prossimo futuro) costui non merita il qualificativo di morale.

Per meritarselo, quel dovere dovrebbe essere incondizionato. Il mio dovere è aiutare il prossimo, lo dica o no Cristo; mi risulti o no utile. Se davvero si volesse affermare che il dovere si presenta vincolato a qualcosa, allora si dovrebbe necessariamente affermare ch'esso è vincolato a null'altro che a una tautologia. Però è qui necessario ricordare, ritornando a quanto affermato in precedenza a proposito della relazione tra le proposizioni logiche e le proposizioni contingenti, che qualsiasi proposizione implica una tautologia. Per questo, aggiungiamo, anche qualsiasi tentativo di giustificare una proposizione etica è condannato all'assurdo. Per il fatto, cioè, che ogni tentativo non potrebbe che rifarsi a una tautologia. E una tautologia non può giustificare nulla, appunto perché può essere chiamata in causa da qualsiasi cosa (per non esporci all'accusa di ovviare alla insostenibilità dell'affermazione del conseguente, puntualizziamo: perché la sua negazione, che si concreta in una contraddizione, implica qualsiasi cosa). Chi volesse giustificare una proposizione etica si troverebbe pressappoco nella condizione di colui che pretende di convincerci che piove per il fatto che o piove o non piove.

Ciò detto, sembra abbastanza evidente che Wittgenstein avrebbe potuto sottoscrivere, al di là della loro identificazione, l'esistenza del rapporto asimmetrico tra logica ed etica affermato da Weininger in merito al loro grado di dimostrabilità. Rapporto sbilanciato a favore della logica. Sebbene tanto le proposizioni etiche quanto quelle logiche sono incondizionatamente valide - e qui risiede la ragione profonda della loro parentela - solo a

48 Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia, e la credenza religiosa*, cit., pp. 5-19.

queste ultime, in quanto verità sintattiche, risulta possibile autogiustificarsi, cioè porsi come prova della propria validità – la logica, ricordiamolo, deve curarsi di se stessa -. La validità delle proposizioni etiche, invece, si dà in riferimento solo a colui che le sperimenta come tali... o a colui che è cosciente della loro impossibile giustificazione. Pertanto, lo sbocco naturale di questo scetticismo sui fondamenti etici non può che implicare un'etica del rispetto: essendo ogni credo morale privo di giustificazione, ugualmente giustificato sarà colui che abbraccia un credo differente dal mio.⁴⁹

Parrebbe quindi che la differente concezione della logica non abbia impedito a Wittgenstein di adottare una prospettiva tutto sommato weiningeriana. Logica ed etica possono identificarsi sulla base del loro comune carattere trascendentale. Di fronte al carattere contingente delle proposizioni scientifiche, le proposizioni della logica e dell'etica hanno una validità incondizionata, sebbene per ragioni diverse. Le prime, in quanto esse stesse tautologie, vacue verità sintattiche la cui sola formulazione è garanzia e prova della loro validità. Le seconde, perché se si volesse giustificarne il contenuto dovremmo ricorrere a una tautologia, operazione che farebbe emergere la loro intrinseca assurdità. Anzi, sembra anche che questa differenza non abbia nemmeno impedito a Wittgenstein di adottare un'etica anch'essa assai prossima alla weiningeriana, cioè un'etica dell'integrità e del rispetto. Tuttavia, sul piano etico è forse possibile avanzare qualche riserva. Potrebbe infatti anche darsi che le etiche di Weininger e Wittgenstein abbiano le stesse conseguenze, cioè la valorizzazione del rispetto e dell'integrità, ma ciò non legittima affatto la possibilità di affermare con sicurezza che le due potrebbero o dovrebbero coincidere (in fondo, non lo dimentichiamo, una tesi erronea può avere conseguenze corrette). Per ciò che ci concerne, crediamo che questo sia uno di quei casi. E che sia tale per ragioni analoghe a quelle che sopra abbiamo visto causare la separazione, l'incongruenza delle filosofie della logica dei due autori.

Come si è già detto, per Weininger è infatti la logica a fornire il contenuto all'etica. Per questo i suoi principi non possono essere dimostrati ma solo fatti propri e accettati dal soggetto. E ciò significa che anche il riconoscimento della validità dei principi etici dipende anch'essa, in ultima

49 Si rammenti ciò che Wittgenstein scrive a Russell: "Ora, mentre scrivo ciò in completa calma, posso vedere perfettamente bene che i tuoi giudizi di valore sono tanto buoni e così profondamente radicati in te quanto i miei sono in me, e che non ho nessun diritto di catechizzarti" (Cfr. *Cambridge Letters*, cit., pp. 72-75). Per ovvie ragioni, non possiamo qui soffermarci sulle possibili ripercussioni di quanto appena affermato sulla dibattuta questione del relativismo.

istanza, dal soggetto che li accetta. Per Weininger la credenza etica si risolve pertanto nella credenza che un soggetto può arrivare a essere Dio.

Nel caso di Wittgenstein, invece, siamo convinti che così come la validità delle proposizioni logiche non è qualcosa che rientri nella sfera della soggettività, così il carattere più proprio della moralità di un principio risiede esattamente nel fatto ch'esso ci si imponga. La credenza etica wittgensteiniana si risolverebbe quindi nella credenza in qualcosa che ci supera e di fronte al quale la nostra volontà s'inchina. Cioè, la credenza in Dio, la credenza nella nostra dipendenza da qualcosa che noi stessi non siamo.

Fermo restando il rispetto che, coerentemente alle loro concezioni etiche, i nostri due autori si sarebbero a vicenda riservati, sembra pacifico poter affermare che con ogni probabilità Weininger avrebbe tacciato Wittgenstein di eteronomia, mentre Wittgenstein pensò che il peccato di Weininger risiedesse nell'egolatria.



NOTA SUGLI AUTORI

NOEMI CALABUIG CAÑESTRO è ricercatrice e professoressa associata all'Università di Valencia (Spagna). Da tempo al centro del suo lavoro vi è l'opera di Otto Weininger e la sua relazione con altri autori come Lev Tolstoj o Ludwig Wittgenstein. Tra le sue pubblicazioni: "Misoginia y antisemitismo en los comienzos de la filosofía de Wittgenstein" (*Thémata*, 35/2005), "Weininger y Wittgenstein. Sobre el genio y el talento" in N. Sánchez (a cura di), *Cultura contra civilización*, Pre-textos. Valencia 2008 e "Los ecos de la sonata a Kreutzer. Tolstoj, Weininger y Wittgenstein" in A. J. Perona (a cura di), *Los peldaños de la escalera. Wittgenstein y la herencia clásica*, Pre-textos. Valencia 2010.

PASQUALE FRASCOLLA insegna Filosofia del Linguaggio e Logica all'Università degli Studi della Basilicata. Tra le sue pubblicazioni *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics* (London-New York 1994), *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura* (Roma 2000), *Understanding Wittgenstein's Tractatus* (London-New York 2007).

ALDO GIORGIO GARGANI, dal 1974 professore ordinario di Storia della Filosofia Contemporanea all'Università di Pisa, dove ha insegnato fino al 2009, è stato *Gast Professor* all'Università di Vienna, membro del *Wissenschaftskolleg* di Berlino, del *Beirat* della *Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft*, del *Collège International de Philosophie* di Parigi e del *Wolfson College* di Oxford. Nell'ambito dell'epistemologia e della storia della scienza, fra i suoi primi testi, si segnalano *Il sapere senza fondamenti* (1975), ripubblicato da *Mimesis* (2009), i saggi *Hobbes e la scienza* (1971) e la cura del volume *Crisi della ragione* (1979). Fra gli studi su Wittgenstein: *Introduzione a Wittgenstein* (1973), le raccolte di saggi *Lo stupore e il caso* (1985), *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea* (1992), *Il filtro creativo* (1999), *Wittgenstein: dalla verità al senso della verità* (2003) e, ultimo, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto* (2008). Fra le ricerche sulla cultura austriaca: *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca* (1990); *Il pensiero raccontato. Saggio su Ingeborg Bachmann* (1995); autore dei testi *Sguardo e destino* (1988), *L'altra storia* (1990), *Il testo del tempo* (1992), ha curato l'edizione italiana dei volumi *La filosofia dopo la filosofia*, *Scritti filosofici*, *Verità e progresso* di Richard Rorty, con cui ha intrattenuto, nel tempo, un lungo dialogo filosofico e d'amicizia.

DANIEL D. HUTTO è professore di Philosophical Psychology all'Università di Hertfordshire (UK). I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia della psicologia, la scienza cognitiva, la filosofia di Wittgenstein, la filosofia analitica, la metafisica dell'idealismo, i temi della personalità e della narrativa. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural basis of Understanding* (Mit Press. Bardford Books, 2008); *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, 2007; *Wittgenstein and the End of Philosophy. Neither Theory nor Therapy*, Palgrave/Macmillan, 2006²).

CHIARA PASTORINI è ricercatrice post-doc all'Institut Jean Nicod di Parigi dove sta lavorando sulla relazione tra azione e percezione, sul processo di imitazione e sulla simulazione mentale. Nel 2008 ha discusso una tesi di dottorato dal titolo *Ludwig Wittgenstein e il problema del contenuto non concettuale*. Ha pubblicato alcuni articoli su Wittgenstein ed è l'autrice di *Ludwig Wittgenstein. Une introduction* (Parigi, in corso di pubblicazione).

CARLO PENCO si è laureato nel 1972 a Genova e specializzato in filosofia della scienza nel 1977; ha studiato poi a Cambridge e a Oxford. Ricercatore dal 1983, ha insegnato all'Università di Lecce e di Genova dal 1992; è stato membro di consigli direttivi di società filosofiche (SILFS, SIFA, ESAP) ed è nel comitato di diverse riviste internazionali. Le sue ricerche vertono su diversi temi di filosofia del linguaggio, ontologia e teoria della comunicazione, anche in rapporto all'intelligenza artificiale. Ha curato vari volumi su Frege, Wittgenstein, Austin, Dummett e pubblicato su varie riviste italiane e straniere. Tra i suoi volumi più recenti *Introduzione alla filosofia del linguaggio* (2004) e *Frege* (2010).

LUIGI PERISSINOTTO insegna Filosofia del Linguaggio presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. A Wittgenstein ha dedicato tre volumi, tra cui il più volte ristampato *Wittgenstein. Una guida* (Feltrinelli, 2008²), e diversi saggi; del filosofo austriaco ha anche curato l'edizione italiana di alcuni testi. Tra i suoi attuali interessi di ricerca vi sono il problema del riduzionismo, la questione del rapporto tra senso e comprensione, su cui ha già pubblicato *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea* (Laterza, 2002), il significato dello scetticismo filosofico.

MATTEO PLEBANI è dottorando presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove si è laureato nel 2007 con una tesi su Wittgenstein e Gödel. Attualmente lavora a un esame critico della filosofia della matematica di Wittgenstein e a un'introduzione al dibattito contemporaneo in Filosofia della Matematica. Tra le sue pubblicazioni, i saggi: "The Key Problems of Kc" (in *Proceeding of the 31st Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel 2008) e (con Francesco Berto) "Bertand Russell: Logica e Matematica" (in *Filosofie nel tempo. Storia Filosofica del pensiero occidentale e orientale*, Roma 2008).

MATTIA PONTAROLLO si è laureato in filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia con una tesi sulla nozione di comunità in Wittgenstein, sotto la guida dei proff. Luigi Vero Tarca e Luigi Perissinotto. È attualmente dottorando presso la stessa Università. Ha collaborato alla revisione della traduzione di L. Wittgenstein, *Lezioni di filosofia 1930-1933* (Mimesis, 2009).

GIULIA PRAVATO sta completando, presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, la sua tesi di laurea magistrale sulla filosofia di Rudolf Carnap; dirige la rivista di studi filosofici *Post*, nella quale ha tra l'altro pubblicato un saggio sul concetto di progresso filosofico e un'ampia intervista a Quentin Skinner.

GIOVANNI RAIMO ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia presso l'Università degli Studi di Pavia con una tesi su "Linguaggio e teoria scientifica in Wittgenstein e Schlick". La sua ricerca, per la quale ha trascorso un periodo di studio a Zurigo, è dedicata prevalentemente a verificazionismo e realismo in Wittgenstein e nel neoempirismo.

CECILIA ROFENA è dottore di ricerca in Discipline filosofiche presso l'Università di Pisa, dove ha studiato, laureandosi con A. G. Gargani e R. Bodei. Si è perfezionata in *Scienze della Cultura* presso la *Scuola Internazionale di Alti Studi*, Fondazione Collegio San Carlo di Modena. Nel 2007-2008 è stata *short-term scholar* al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Chicago. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Per un metodo compositivo: Wittgenstein e l'immaginazione poetica* in "Il Pensiero", XLVII, pp. 81-102; "Mitologia del linguaggio" e *Lebensgemeinschaft in L. Wittgenstein*, in "Quaderni della ricerca", Edizioni ETS, Pisa 2010.

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE è professore ordinario di Filosofia all'Università di Valencia (Spagna) del cui Departamento de Metafísica y teoría del conocimiento è stato direttore. È stato inoltre presidente della Sociedad Académica de Filosofía. Le sue aree di ricerca sono la teoria della conoscenza, la filosofia della mente e la storia della filosofia moderna e contemporanea. Curatore di una edizione anglo-spagnola di *An Enquiry concerning Human Understanding* di David Hume, è altresì responsabile di una nuova edizione tedesco-spagnola dei *Tagebücher 1914-16* di Ludwig Wittgenstein. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Mente y conocimiento*, Biblioteca nueva, Madrid 2003; "Insieme diffusi e predicati improiettabili: la questione nazionale" in L. Ruggiu & F. Mora (a cura di), *Identità differenze conflitti*, Mimesis, Milano 2007; "Relativism, truth and the Crisis of Epistemology" in P. Nerhot (a cura di), *Truth and Judgment*, FrancoAngeli, Milano 2008 e "Was Wittgenstein a liberal?" in K. Wojciechowski & J. C. Joerden (a cura di), *Ethical Liberalism in Contemporary Societies*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009.

LUCA TADDIO è dottore di ricerca in Filosofia, insegna Estetica all'Università di Udine all'interno del corso di laurea in Scienze dell'Architettura. Il suo interesse di ricerca prevalente è la filosofia della percezione e la teoria dell'immagine. È autore di numerosi racconti filosofici per lo più raccolti nel volume *Spazi immaginali* (Udine 2004).



FILOSOFIE ANALITICHE/ LINGUAGGIO

- 1 Wittgenstein Ludwig, *Lettere a C. K. Ogden. Sulla traduzione del Tractatus logico-philosophicus*, 2009, pp. 132, Isbn 9788884838940, Euro 12,00
- 2 Wittgenstein Ludwig, *Lezioni di filosofia 1930-1933. Annotate e commentate da George E. Moore*, 2009, pp. 136, Isbn 9788884838711, a cura di Luigi Perissinotto, Euro 12,00

