

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2017



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2017

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2016-2018

Massimo CERULO, Luca CORCHIA, Massimo PENDENZA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2017

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-.....

Copyright © 2017 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA
WITTGENSTEIN E LE SCIENZE SOCIALI
(a cura di Enrico Caniglia e Luigi Cimmino)

ENRICO CANIGLIA	
Introduzione: Wittgenstein e le scienze sociali	11
LUIGI CIMMINO	
Wittgenstein: scetticismo e relativismo culturale. Un percorso argomentativo	17
FABIO DEI	
Il significato e l'azione: Wittgenstein tra gli antropologi	43
WES SHARROCK	
Is there only 'what can be said'?	57
LUIGI MUZZETTO	
Il senso comune e il problema della certezza. Prime riflessioni	83
GIANMARCO NAVARINI	
Il danno di Wittgenstein. Appunti foucaultiani su metodo, discorso e politica di ricerca sul campo	109
RICCARDO VENTURINI	
Wittgenstein teorico della conoscenza o antiteorico? Il confronto tra Bloor e Lynch	135

SAGGI

- VINCENZO MELE
Immagini, sintomi, tracce. La fisiognomica tra storia e sociologia 159
- CECILIA VÁZQUEZ
La lección de Gramsci y su influencia en el campo intelectual Argentino
para pensar los procesos de transformación social 183

RECENSIONI

- GERARDO PASTORE
Michele Filippini, *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*,
Roma, Carocci, 2015 203
- LORENZA BONINU
Pierre Bourdieu, *La miseria del mondo*, a cura di Antonello Petrillo e Ciro Tarantino,
Milano, Mimesis, 2015 209
- ALESSANDRO LA MONICA
Jean-Claude Chamboredon, *Jeunesse et classes sociales*, a cura di Paul Pasquali,
Paris, Editions Rue d'Ulm/Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2015 221
- ENRICO CANIGLIA
Allan Horwitz, Jerome C. Wakefield, *La perdita della tristezza. Come la psichiatria
ha trasformato la tristezza in depressione*, Roma, L'Asino d'oro, 2015 229
- MASSIMO CERULO
Paolo Gusmeroli, *Le Eredi. Aziende vinicole di padre in figlia*, Milano,
Guerini & Associati, 2016 233

<i>Abstract degli articoli</i>	237
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	243
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	247
<i>Note per Curatori e Autori</i>	249

LUIGI CIMMINO

Wittgenstein: scetticismo e relativismo culturale. Un percorso argomentativo

“I feel the past and the future pressing so hard on either side that there’s no room for the present at all”.

Evelyn Waugh, *Brideshead Revisited*.

1.

La traduzione italiana di *Übersichtliche Darstellung* con “rappresentazione perspicua”, l’eldorado della comprensione filosofica per Wittgenstein, per quanto poco fedele – alla lettera significa “rappresentazione che consente una visione d’assieme” (*Übersicht*) – ha il paradossale effetto di porre al centro della filosofia del secondo Wittgenstein le idee di chiarezza e facilità d’accesso che stanno precisamente all’opposto di quanto i suoi scritti rappresentano per lettori e interpreti. Se con il *Tractatus* e le *Ricerche* il filosofo austriaco dà il via a due correnti di pensiero in antitesi, quanto esposto nei testi che seguono la sua prima e unica “opera completa” pubblicata sollecita interpretazioni quasi tanto numerose quanto il numero dei loro autori. È noto come Wittgenstein, nella *Prefazione dell’autore* alle *Ricerche*, dichiarò di essersi deciso a pubblicare in vita un’altra opera (uscita in realtà dopo la morte) nel constatare come i suoi «risultati, divulgati attraverso le lezioni, manoscritti e discussioni, circolassero variamente

fraintesi, annacquati o mutilati»¹ [RF, p. 4]. La nemesi storica ha voluto che proprio le *Ricerche*, per oscurità, abbiano aperto il vaso di Pandora delle più varie e incommensurabili esegesi.

La difficoltà di comprendere quale sia il nocciolo dei pensieri successivi al *Tractatus*, soprattutto degli *argomenti* che ne stanno alla base, dipende certamente dal modo in cui questi sono espressi e concatenati dal suo autore: una serie di aforismi dotati di *pathos* della profondità e di esempi memorabili, ma anche di una sinteticità e indeterminatezza difficili da tradurre in compiute argomentazioni, soprattutto da organizzare in un quadro unitario. Ma la difficoltà deriva anche dal fatto che, a parte le *Ricerche*, *quasi* pronte per la pubblicazione, le altre opere che vi ruotano attorno costituiscono una serie di appunti in cui non è facile decidere se esponano idee che confermano e approfondiscono quelle presenti nelle *Ricerche*, oppure se rappresentino stadi di un pensiero *in progress* che non ha ancora individuato i suoi punti fermi. Eppure non è raro – la cosa è anzi frequente nelle letture proposte almeno sino ai primi anni 80 – che un certo concetto, ad esempio quello inflazionatissimo di “gioco linguistico”, venga spiegato attraverso citazioni di opere che occupano più di vent’anni di vita del suo autore.

Penso fra l’altro che il pensiero di Wittgenstein continui in parte, anche nella sua fase matura, a rimanere *in progress*; ben lungi, sino alla fine, dal trovare una sistemazione definitiva. Lo conferma anche un’osservazione, raramente citata, presente nello scritto redatto poco prima di morire. «Qui, nel mio pensiero – si legge in *Della certezza* –, c’è ancora una grossa lacuna. E dubito che verrà mai riempita» [DC, 5.4] e poco dopo, nell’osservazione immediatamente successiva si osserva: «È così difficile trovare l’inizio. O meglio: è difficile cominciare dall’inizio. E non tentare di andare ancora più indietro» [*ivi*, 471]. Ma qual è questo “inizio” che sembra ricordare, incredibilmente, il problema dell’*Anfang* (del “cominciamento”) dell’idealismo classico tedesco (e in effetti, come vedremo, il problema è analogo)? E in che senso *questo* problema è al cuore del “secondo Wittgenstein”, del *suo* pensiero? E qual è la lacuna?

1. E questo nonostante dichiarare che le sue «osservazioni non portino nessun marchio di fabbrica» [*ibid.*]. In realtà la rivendicazione del “marchio di fabbrica” è sempre stata per Wittgenstein un’esigenza impellente. Anche i filosofi di razza possono cedere al tarlo della malafede. D’ora in poi utilizzo sigle per le opere di Wittgenstein, cui seguono i paragrafi o le pagine. Le opere corrispondenti alle sigle sono riportate in bibliografia.

La premessa appena fatta è importante per precisare i limiti, davvero angusti, di quanto segue. Convinto che i vari problemi affrontati da Wittgenstein abbiano a che fare con una questione di fondo che nasce assieme all'abbandono del *Tractatus*, espressa al solito con lo stile laconico e lapidario che rapisce e confonde nel brano appena citato, e convinto quindi che la stessa questione sia alla base, *fra l'altro*, anche del rapporto fra culture, cercherò di esporre il problema, e quella che penso sia la soluzione proposta da Wittgenstein, in brevi paragrafi. Certamente, le difficoltà interpretative del suo pensiero e l'intenzione di sintetizzarlo in modo a dir poco conciso sono in piena contraddizione. Ma tant'è, questo mi appare il modo migliore per arrivare al punto. Propongo quindi un "percorso argomentativo" davvero scarno e categorico che ha solo nell'ultimo paragrafo accenni, non più che accenni, alla questione del "relativismo culturale". Nei limiti dell'articolo, il percorso sarà perciò molto più esteso della sua conclusione. Do indicazione in nota dei testi in cui cerco, con riferimenti testuali e argomenti, di approfondire il tema², sperando *qui* di riuscire quantomeno a suggerire di cosa si tratta: del senso in cui Wittgenstein, rinunciando al fascino della "presenza", abbandona la strada maestra percorsa da gran parte del pensiero occidentale.

2.

La soluzione del problema di come il linguaggio riesca a riferirsi alla realtà esposta nel *Tractatus* viene esemplificata nelle *Ricerche* da una citazione di Agostino, ma potrebbe anche utilizzare il *Sofista* di Platone, che Wittgenstein conosceva. Se le parole e i pensieri (fra i due non c'è distinzione strutturale) devono potersi riferire alle cose – questo il punto – occorrerà che le parole "stiano per", senza altre mediazioni, quest'ultime. Ma poiché una frase, una proposizione vera, dice veridicamente sia determinati fatti esistenti sia non esistenti, ad esempio "Babbo Natale non esiste", essa dovrà anche essere in grado di *riferirsi* a ciò che non esiste. Infine dovrà anche poter essere *sensata* se falsa, vale a dire dovrà essere comprensibile pur non possedendo valore di verità: "Babbo Natale non esiste"

2. Cfr. CIMMINO 2003 e 2014 (Capp. secondo e quarto).

può essere vera solo se “Babbo Natale esiste” possiede senso, a differenza, che so, di “Sbirulin alloca paremi”. E il problema, che è anche quello del *Sofista*, è come sia possibile “stare per”, toccare e dire, qualcosa che non c’è. “Stare per” è una relazione, e quando i fatti non esistono il secondo termine è assente!

Ebbene, la soluzione del *Tractatus* è quella di credere di poter derivare dalla logica del linguaggio tali condizioni senza abbandonare il principio per cui la portata semantica del segno linguistico presuppone un contatto con il mondo – appunto lo “stare per”. Affinché il linguaggio possa svolgere il suo compito è necessario che il mondo sia costituito da *oggetti* semplici che si connettono in modo del tutto contingente in “fatti”. Così “nomi” “stanno per” oggetti semplici, e come gli oggetti si connettono in fatti, i nomi si connettono in proposizioni: il rapporto fra nomi nelle proposizioni *rispecchia* il rapporto fra oggetti nei fatti.

Rispecchia sia i fatti che esistono, sia quelli che non esistono: se affermo che “i marziani non esistono” (chiamiamola *p*) e la proposizione è vera, l’analisi di *p* dovrà portare necessariamente a nomi che stanno per oggetti non connessi in modo da dar luogo ai marziani, ma allo stesso tempo connessi in altro modo tanto da rendere vera una proposizione *q* che descrive fatti attualmente esistenti. S’immaginino pezzi di un raffinato *puzzle* che possono formare svariate figure. Una volta nominato ciascun pezzo, una frase potrà dire una configurazione errata o non esistente se i pezzi non sono assemblati nel modo in cui si uniscono in una figura attuale, anche se sono assemblati diversamente, formando altre figure, e avrebbero potuto essere assemblati in tal modo. I nomi rimangono *sempre* connessi ai frammenti del *puzzle*. I fatti sono tutti contingenti³, mentre gli oggetti, che hanno in sé le loro potenziali connessioni in fatti, sono la «sostanza del mondo» che permane nella totalità delle *possibili* combinazioni. L’orizzonte logico del mondo è l’insieme di *tutte* queste possibilità, aperto alla mente da tutte le possibili combinazioni fra nomi. Così il linguaggio riesce a dire ciò che è e ciò che non è, rimanendo connesso nei suoi elementi a entità che sempre e necessariamente sono. Tutte le espressioni che non constano di nomi correlati a oggetti del mondo, che parlano di valori, della sfera religiosa e di tutto ciò che non è presente

3. Vale a dire che non esiste, idea che anche il Wittgenstein maturo manterrà (vedi più avanti §10), un oggetto che sia una relazione causale necessaria, altrimenti potremmo pensare fatti impossibili: pensabilità e possibilità coincidono.

nella realtà mondana, esibiscono una dimensione avvertita ma indescrivibile che Wittgenstein riassume come “mistico”.

Le varie conseguenze stabilite nel *Tractatus* dovrebbero derivare da questa soluzione all’antico problema del “non essere” platonico.

3.

Su quanto riassunto all’estremo (in modo vergognosamente sintetico) in 2), sulla sua idea di fondo, è grosso modo d’accordo la maggior parte degli interpreti. Qualche dissonanza comincia sui problemi che per Wittgenstein fanno cadere l’impostazione e la soluzione del *Tractatus*. Di tali problemi due, fra loro connessi, sembrano fondamentali e più perspicui. La prima riguarda la natura di quel “stare per”, del nesso che, in una sorta di battesimo originario, collega i nomi agli oggetti. Di che tipo di relazione si tratta? Non si tratta certamente di una relazione logica, sembra piuttosto una convenzione. Ma chi garantisce che questa si mantenga, dato che può essere disattesa? Come può una stipula convenzionale essere alla base dell’apertura dell’intero orizzonte logico del linguaggio? Non trattandosi di una relazione logica, il rispetto di una convenzione è fra l’altro soggetto a regole (quelle che consentono di mantenerla), e queste presuppongono il linguaggio; lo “stare per” come base dell’istituzione di un linguaggio sembra quindi inevitabilmente un carro che precede i suoi buoi – un circolo vizioso del genere starà alla base del famoso argomento contro il “linguaggio privato” esposto nelle *Ricerche*.

Il problema di base del *Tractatus* è comunque un altro. Poniamo che io debba descrivere il computer che mi sta di fronte. Ovviamente lo descriverò per quanto ne so (ben poco), quali forme può avere, come si utilizza ecc., non sono certo in grado di descrivere i fatti fisici e i loro rapporti che un ingegnere informatico sarebbe in grado di “raffigurare”, e anche quest’ultimo, per quanto competente, è consapevole che una scienza per ora futuribile possiederà parole che scopriranno fatti ed eventi di cui attualmente nessuno sa nulla. Ora, posto il battesimo originario che lega nomi a oggetti *sembra* che il linguaggio che permette la descrizione di ogni fatto possibile coincida con il *mio* linguaggio, e quindi con il *mio* mondo.

In realtà neppure con questo, dato che ogni possibile progredire delle mie conoscenze e il riferimento a conoscenze altrui che non ho ma potrei avere è interdetto alle regole di formazione del linguaggio-*Tractatus*. Il che equivale al paradosso che la trasmissione, la differenza e l'estensione dei saperi che caratterizzano la lingua umana cadrebbero tutte misteriosamente nel "mistico".

Ai tempi della sua prima opera Wittgenstein pensava che il compito da svolgere fosse solo quello del logico e che le condizioni di possibilità del linguaggio come tale, *di qualsiasi linguaggio*, fossero quelle esposte nel *Tractatus*, e d'altro canto, anche in questo, Wittgenstein non può non ammettere che il linguaggio coincide con il *suo* linguaggio, non può non fare ontologia ed epistemologia: vale a dire chiedersi quale sia la natura degli oggetti e a quali condizioni essi possano essere *a me* immediatamente noti. Così occorre trovare un modo in cui tradurre la lingua che normalmente usiamo, e che ovviamente anche Wittgenstein usa – la lingua dell'uso comune e della scienza, inevitabilmente riferita anche a fatti di cui non abbiamo esperienza e in continua *trasformazione* – in una lingua-*Tractatus* composta da una totalità di nomi che sta *attualmente* per una totalità intrascendibile di oggetti, quindi di fatti possibili, del tutto *determinati*.

La trasparenza immacolata della logica del *Tractatus* sarà così costretta, dalla sua stessa natura, a sporcarsi con la peggiore delle teorie epistemiche: il *fenomenismo*.

4.

La concezione fenomenista, ereditata dall'empirismo inglese e che più o meno esplicitamente imperversa in molte teorie del primo novecento, sostiene che oggetti immediati di esperienza, rispetto ai quali le cose del mondo sono o ipotesi o costruzioni a partire da quanto *appare*, sono solo ed esclusivamente i dati sensibili (più i nostri stessi pensieri), appunto ciò che, si suppone, è immediatamente, non per ipotesi, manifesto. Così, ad esempio, il computer che credo di aver di fronte, è una delle tante entità inferite (o costruite) a partire dalle macchie di colore e dalle forme che occupano il mio campo visivo: per fermarmi a ciò che è autenticamente *dato* (e indubitabile), dovrei descrivere non presunti oggetti d'esperien-

za, fra l'altro percepiti sempre prospetticamente e mai esaustivamente, ma la mia stessa *esperienza*. Wittgenstein “civetta” quindi con il fenomenismo quando nel 1929, dopo una lunga pausa, torna a occuparsi di filosofia.

Fra i testi pubblicati dai suoi allievi, quello che più presenta tentativi – solo di questo si tratta – di una teoria fenomenista, stanno certamente le *Osservazioni filosofiche*, ma la questione è assai più complessa⁴. Ebbene, nelle critiche che Wittgenstein aggiunge ai pensieri raccolti nelle *Osservazioni* (vedi nota precedente) sta l'inizio dei *nuovi* pensieri.

Il fenomenismo è insostenibile per molteplici ragioni⁵, una delle quali è che il linguaggio che pretende di descrivere l'apparire sensibile è parassitario rispetto al linguaggio degli oggetti del mondo. Le sensazioni sono sempre tali *di* qualcosa: *questo* rosso è il rosso della camicia, non posso quindi costruire o ipotizzare la camicia a partire da *questo* rosso. Un'altra è quella dello strano tipo di soggetto conoscitivo che il fenomenismo è costretto a presupporre, una sorta di “coscienza pura” che contempla le sensazioni, molto simile all’“io” del *Tractatus*: le sensazioni devono infatti essere date come oggetti, e il soggetto al quale si danno è una coscienza coestensiva al loro darsi – la coscienza non è quindi una proprietà dei contenuti mentali, ma una sostanza che entra in relazione con i contenuti sensi-

4. Dopo il ritorno a Cambridge, nel gennaio del 1929, Wittgenstein comincia a raccogliere le sue riflessioni filosofiche in volumi manoscritti numerati. Da questi ricava un dattiloscritto, il 208, dalla cui copia Georg H. von Wright ricava il dattiloscritto 209 che coincide grosso modo con le *Osservazioni filosofiche*. Dai successivi manoscritti Wittgenstein detta nel 1932 una selezione di brani, datt. 211, a sua volta fonte principale del cosiddetto *Big Typescript* – datt. 213 – da cui i curatori traggono la *Grammatica filosofica*, unanimemente considerata il vero e proprio abbandono del *Tractatus* e la nascita della “seconda fase” che porta alle *Ricerche*. Ebbene, in un testo del 1997 W. Kienzler ricostruisce i rilievi critici che Wittgenstein aggiunge ai pensieri del 1930, quindi alle *Osservazioni filosofiche*. Si tratta, come spiega Kienzler, di una vera e propria *Wiederaufnahme*, di una *ripresa* dei vecchi pensieri ora soggetti a critica radicale. In tale “ripresa”, quindi nelle considerazioni critiche ai tentativi fenomenisti, sta il primo vero e proprio distacco dal *Tractatus* verso la nuova fase.

5. In un recente testo J. Searle (SEARLE 2015), per me correttamente, vede nella pretesa di descrivere l'esperienza, il punto di partenza del fenomenismo, l'errore filosofico fondamentale di tanta parte della filosofia del 900, anche di posizioni che non si dichiarano apertamente fenomeniste.

bili, una luce rivolta all'apparire sensibile⁶. Ma la critica che *qui* più interessa per arrivare al punto è espressa nella *ripresa* dei pensieri fra il 1929 e il 1930 cui ho accennato in nota. E la critica ha a che fare con il *tempo*. «Ma quale può essere mai l'importanza – si legge – di descrivere il fenomeno *presente* per noi diventato un'idea fissa. Che noi soffriamo del fatto che la descrizione *non può descrivere* [corsivo mio] ciò che succede nella lettura della descrizione [...]. D'altro canto abbiamo bisogno di un modo di esprimerci che rappresenti i *processi* [corsivo mio]//i fenomeni// del campo visivo separati da esperienza d'altro tipo» [113, 245/211, 705]⁷.

Poniamo che ci si trovi a “nominare” gli oggetti del *Tractatus*, tutti presenti, immediati e perfettamente determinati, senza che nulla ecceda il margine del loro orizzonte – questo il pensiero diventato una vera e propria fissazione per dare plausibilità conoscitiva al *Tractatus*. Poiché non sembra siano reperibili oggetti del genere che non siano sensazioni, fra i tanti problemi v'è quello del *processo*, del lasso di tempo impiegato per il battesimo originario. Anche se questi fossero dati *per assurdo* tutti assieme – Wittgenstein cerca in vari modi nelle *Osservazioni* (tentativi che già sa disperati) di uscire dal *busillis* – il battesimo impiegherebbe comunque tempo. Potrei ricordarmi dei nomi già utilizzati mentre do il nome ad altri oggetti. Ma la memoria potrebbe ingannarmi, potrei confondermi, credere che la totalità sia stata investita dal linguaggio mentre ne domino solo una parte. L'orizzonte logico specchio di tutti i possibili stati di cose ne esce così inevitabilmente frantumato.

La considerazione è decisiva, più di altre critiche specifiche (a cominciare come detto dal fatto che io non vedo mai fenomeni puri, ma sempre, ad esempio, il rosso e la forma *di* un oggetto del mondo), perché Wittgenstein comincia a pensare che il linguaggio si sviluppi sempre come *processo* in divenire, non potendo quindi abbracciare e rispecchiare una totalità che si vorrebbe attualmente data. «Ma quale può mai essere l'importanza di descrivere il fenomeno presente? Sembra che occuparsi di tale domanda sia addirittura infantile e che si entri in

6. Anche sulla coscienza quale sostanza che entra in relazione con i suoi contenuti, e sulle aporie che ne derivano, mi permetto di rinviare a Cimmino 2014, Cap. 2.

7. Le citazioni, tratte dal testo di Kienzler, secondo la numerazione di von Wright, riportano il numero del manoscritto e del dattiloscritto, rispettivamente seguite dal numero di pagina.

un vicolo cieco. Eppure si tratta di un vicolo cieco estremamente significativo, poiché esso alletta tutti ad entrarvi, come se là fosse da cercare la soluzione ultima del problema filosofico. È come se con il linguaggio fenomenologico si entrasse in una palude incantata dove tutto quello che può essere colto sparisce» [105, 116/208, 63]. Il tentativo di cogliere la *presenza* pura e immacolata, l'ideale della filosofia, della sua incontrovertibilità, coincide stranamente con la scomparsa del mondo. Non è un caso che, nella primavera del 1931, in un'annotazione della "ripresa", compaia lo slogan che accompagna il pensiero del Wittgenstein maturo, e ancor più quello dei suoi interpreti: «capire il significato di una parola, vuol dire capire, conoscere il suo uso» [111, 12/211, 8].

5.

«[...] E qui s'incontra la difficoltà del "tutto scorre" – si legge in uno degli aforismi raccolti nei *Pensieri diversi* [PD, § 28] -. E forse si deve cominciare proprio da essa». Gli oggetti parmenidei del *Tractatus* hanno ceduto il passo a una sorta di fluire eracliteo, tematizzato appunto nelle *Ricerche*. Come leggere quindi il fluire del linguaggio in opposizione alla vana e "infantile" ricerca della presenza dell'opera giovanile?

Anche qui la critica, ancor più dopo la pubblicazione del libro di S. Kripke [Kripke 1984] incentrato sul problema del "seguire una regola", è grosso modo concorde. Wittgenstein comincia a pensare che i significati non siano etichette incollate a oggetti, fra loro connessi in fatti, bensì *regole*, che nel loro insieme possono essere pensate come trame di un *gioco*: il mondo cui ci riferiamo attraverso simboli linguistici è ora afferrato, volta a volta colto, attraverso un'intera serie di *mosse* che ciascun significato permette, un nugolo di riferimenti che avvolge gli oggetti come quando, nel percepire ad esempio un oggetto fisico, lo esploriamo visivamente da varie prospettive, lo tocchiamo ecc., facendoci un'idea della sua determinatezza. Così, la parola "computer" si riferisce all'oggetto che ho di fronte non perché, a un'"analisi completa" dei suoi presunti costituenti semantici, questo si rivela come insieme di entità immediate fra loro misteriosamente connesse che posso battezzare, ma perché il concetto di computer è una regola che *utilizzo*

in differenti contesti (allo stesso modo in cui l'addizione è una regola che applico ai più differenti addendi): a cominciare da quelli percettivi dove riconosco il computer da diverse prospettive, sapendo grosso modo cosa *fare* di esso, essendo in grado di formulare enunciati che lo riguardano, in grado di demandare il riconoscimento della sua natura specifica a chi ne sa più di me, ecc. Il fatto che il linguaggio (e i pensieri) siano una sorta di regole permette infatti che il *mio* linguaggio – emergente dalla mia formazione culturale, dal momento storico che vivo, dalle mie caratteristiche psicologiche – contenga tutte le risorse necessarie sia per estendersi, sia per comprendere la possibilità di risorse che non possiedo e che non possiederò mai: le applicazioni di una regola non sono mai date una volta per tutte e ciascuna regola può inserirsi e “fare corpo” con altri sistemi di regole⁸. Sembra del tutto banale osservare che le mie scarse conoscenze della “macchina” permettono, ciononostante, di *sapere* che svariati altri utenti ne sanno molto più di me, che un ingegnere informatico possiede competenze a me incomprensibili che forse in parte *potrei* acquisire e che anche matematici, informatici e fisici di alto livello possono ben essere all'oscuro di quanto la scienza in questione potrebbe sapere fra 100 o 1000 anni: l'insieme dei casi in cui *so* applicare la parola “computer” è un sottoinsieme di quello che l'ingegnere informatico è in grado di applicare, per questo possiamo riferirci al *medesimo* oggetto. Il “mio linguaggio” non può essere *mio* nel senso solipsistico del *Tractatus*.

Queste ultime, magrissime, osservazioni sul significato come regola sollevano certamente più domande che risposte. E infatti è proprio sul concetto di regola che si spalanca come detto il vaso di Pandora delle interpretazioni. Come si caratterizza propriamente una regola, e che rapporto c'è fra la regola e le sue applicazioni? In che senso, ad esempio, mentre mi esercito su addendi differenti nel compiere banali addizioni, la “regola dell'addizione” è *presente* in ogni operazio-

8. Ambrogio Santambrogio, leggendo il presente saggio, mi chiedeva scherzosamente e intelligentemente se faccia parte del concetto/regola “computer” anche la possibilità di lanciarlo addosso a una persona. La domanda permette di sottolineare il carattere storico, sempre estendibile dei nostri concetti. In quanto “oggetto di una certa mole e contundente” – non come “computer” – il mio PC potrebbe essere certamente usato per procurare ficozzi. Fra 10, 20 o 100 anni, se avrà mai la dimensione di una foglia, potrebbe essere utilizzato per fare il solletico.

ne? Anche in quelle *errate*? Dopotutto anche in queste l'errore si situa nell'ambito dell'addizione e non in quello della moltiplicazione.

6.

Ispezionando a volo d'aquila le *Ricerche*, soffermiamoci ora su uno dei suoi paragrafi più discussi, e variamente interpretati, quello del *cubo*. «Se qualcuno mi dice, ad esempio, la parola “cubo”, io so cosa significa. Ma l'*impiego* della parola può starmi davanti alla mente, quando la *comprendo* in quel modo? D'altra parte il significato della parola non è determinato anche da questo impiego? E in tal caso, è possibile che queste determinazioni si contraddicano? È possibile che quello che comprendo *d'un colpo* si accordi con un impiego, convenga, o non convenga ad esso? E com'è possibile che ciò che ci è presente per un solo istante; ciò che ci sta davanti alla mente per un attimo, convenga con un *impiego*» [RF, § 139]. «Dicendo: “quando l'ho udita quella parola significava per me...” si riferisce a un *punto nel tempo* e a un *modo d'impiego della parola* (Quello che non afferriamo è, naturalmente, questa combinazione)» [*ivi*, § 231].

Chiaramente ciò che vale per “cubo” vale per qualsiasi significato e nella prima parte del paragrafo Wittgenstein si chiede come sia possibile che nel comprendere la parola io sia poi in grado di “impiegarla”, applicarla in una miriade di casi, potenzialmente indefinita, i cui contesti sono ben distinti da quello in cui l'ho *ora* compresa.

Poniamo che qualcuno mi dica di prendere la suppellettile a forma di cubo che è nel salone. Nel momento in cui comprendo l'ordine *non* sto infatti percependo l'oggetto che poi consegno. Eppure so riconoscere un oggetto cubico indipendentemente dalla sua grandezza e colore; la conoscenza elementare di un po' di geometria mi permette di riferirmi a esso come esaedro regolare dotato di sei facce, otto vertici e dodici spigoli; oltre che visivamente, posso riconoscere un oggetto a forma di cubo al tatto, ecc.: ma tutto questo, allorché ho sentito la parola, *riconoscendone* il significato, non era affatto *presente*. Nel proseguo del paragrafo – e in quelli successivi – si suppone che, nel sentire la parola, io mi faccia un'immagine del cubo: è forse confrontando l'immagine mentale con quella

percepire che quest'ultimo impiego diventa possibile? A parte il fatto che riesco a impiegare la parola senza immagine mentale e che innumerevoli sono i significati di cui non posso farmi alcuna immagine, ma come si presenta il cubo, ci si può chiedere, nella presunta immagine mentale, lontano, vicino, con quante facce, colorato o incolore? Quale che sia il modo in cui me lo immagino – questo il punto –, il riconoscimento mentale del cubo *già* suppone la capacità di impiegare la parola. Come dire: l'immagine mentale del cubo è solo, essa stessa, *uno* dei tanti impieghi, e non c'è nulla di *attuale* nella mia testa che misteriosamente anticipi la molteplicità di ulteriori impieghi.

I significati, si diceva però, sono come regole. Nel momento in cui ho udito la parola si potrebbe supporre che io *colga* con la mente la regola, che non è chiaramente un'immagine, la quale mi indica e *prescrive* le sue varie applicazioni, inclusa *questa*, poi la percepire, in altri contesti quella geometrica, ecc. Il fatto è che anche questa presunta regola afferrata dalla mente permette tanti passi avanti quanti ne permette l'immagine. Di primo acchito, fra l'altro, una cosa è una regola come l'addizione (in realtà il problema è il medesimo), un'altra la regola del "cubo"; come fa quest'ultima ad anticipare le applicazioni percettive o quelle geometriche, le contiene già in sé? Ma in che modo? Appellarsi a una regola che contenga già in sé un'infinità di applicazioni, che sia in qualche modo correlata a esse è come ricorrere a un magico "talismano mentale" [cfr. Pears 1988]. La concezione che concepisce tali regole mentali e semantiche come *presenze* alla mente che *dettano*, volta a volta, le esemplificazioni, pone il problema di cosa mai debba contenere una regola per guidare le applicazioni passate e future distinte da quella attuale. Una regola di tal genere somiglia troppo agli oggetti del *Tractatus*.

C'è chi ha supposto – fra i più noti interpreti di Wittgenstein [ad es. Baker e Hacker 1985] – che una regola sia connessa alle sue applicazioni da una sorta di "relazione interna". Ma tale soluzione a me pare la formulazione esplicita del paradosso: proprio perché *interna*⁹ la relazione dovrebbe connettere la regola da

9. Di solito una relazione è considerata "interna" se sopravviene su proprietà non relazionali di oggetti. Ad esempio: se *A* è blu e *B* è celeste, "più intenso di" può essere considerata una relazione interna fra *A* e *B*. Chiaramente non è questo il caso, la regola non può sussistere platonicamente a prescindere dalle sue applicazioni, come *A* può esistere a prescindere da *B*. Ma che la relazione sia "interna" può allora solo voler dire che la posizione della regola implica la posizione di tutte le sue applicazioni: appunto il talismano magico.

un lato, e la totalità delle sue applicazioni dall'altro, riproponendo l'arcano del talismano mentale.

7.

In realtà, penso che il modo in cui Wittgenstein concepisce la regola-significato sia proprio quello che più allontana dalla metafisica della presenza, e dai paradossi che questa suscita. In sintesi: quando diciamo di apprendere una regola non intu-iamo una istanza che permette e prescrive molteplici applicazioni, e che consente di riconoscere un *medesimo*, un'entità-regola dotata di una propria identità numerica, in una successione. Al contrario, apprendiamo un'intera serie di applicazioni in cui *nella* molteplicità delle mosse prende forma e si rivela quanto siamo dispo-sti a riconoscere come il "medesimo": le varie esperienze del cubo costituiscono il significato "cubo" come regola. Il *logo* originario è per noi, creature nel e del tempo, la serie: «solo nello scorrere la parola ha significato» [Wittgenstein OFP, I, 240], le parole «hanno significato solo nel flusso della vita» [*ivi*, II, 687]. Si tratta di quella che un interprete di Wittgenstein ha chiamato, ritenendola impossibile, "applicazione multipla" dei significati [McGinn 1984]. Una proposizione possiede un senso determinato perché il nostro linguaggio contiene «la *possibilità* di altre proposizioni». La ricerca filosofica consiste nel richiamare alla mente il «*tipo di enunciati* che facciamo intorno ai fenomeni», e richiamare il tipo non consiste in altro che nel produrre una molteplicità di enunciati che lo esemplificano [RF, § 90]. Sono le mosse fattualmente esibite [*ivi*, § 295] a dire *tutto* quello che c'è da dire sulla regola, tanto che ogni applicazione concreta viene considerata un «contributo alla grammatica della proposizione» [*ivi*, § 353]¹⁰.

Credo che le *Ricerche*, e gran parte dei testi del secondo Wittgenstein, siano più che espliciti a riguardo – a me sembrano adamantini: «Ciò che chiamiamo "seguire una regola" è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da *un* solo uomo, *una sola* volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla

10. Ovviamente la genesi e l'esercizio delle regole così considerate pongono una serie di problemi che qui non possiamo neppure accennare. Ciò che interessa, come si diceva all'inizio, sono le tappe del percorso.

grammatica dell'espressione "seguire una regola". Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. [...]. Seguire una regola [...] giocare a scacchi sono *abitudini*» [ivi, 199]. E qui "abitudini" è in tedesco *Gepflogenheiten*, "modo d'agire divenuto abitudine (*Gewonheit*) attraverso frequenti ripetizioni" [definizione del Duden 1996]. «Non è possibile regolarità senza ripetizione» [OFM, VI, § 51].

Giustificare sufficientemente, sia in senso testuale che concettuale, una lettura del genere, per ripeterlo, non è qui possibile e rimando alle indicazioni date alla nota 2. Due soli accenni che riguardano in uno entrambi gli aspetti, il testuale e il concettuale.

Il primo riguarda la musica. Se nel tempo percepiamo le note una dopo l'altra com'è mai possibile percepire un'intera melodia? «Naturalmente si può dire – osserva Wittgenstein – se uno dice con convinzione che adesso sa la melodia, in quell'istante essa sta (in qualche modo) tutta davanti alla sua mente – e questa è una definizione delle parole: "la melodia sta davanti alla sua mente"» [RF, § 184], ma questo perché il presentarsi del suono come elemento *inserito* in una molteplicità di suoni è il *solo* modo di cogliere la melodia. «Che cosa percepisce colui che sente la gravità di una melodia? – Nulla che si possa comunicare riproducendo ciò che si è udito» [ivi, 276]. Il suono, isolato dalla serie in successione in cui acquista significato melodico perde appunto il suo *significato*. Naturalmente il paragone ha dei limiti, perché la musica non ha una portata semantica se non metaforica, ma ciò non toglie che il «comprendere una proposizione del linguaggio è molto più affine al comprendere un tema musicale di quanto forse non si creda» [ivi, § 527].

Il secondo si estende all'intero pensiero e linguaggio. «William James: il pensiero è già completo all'inizio della proposizione. Come facciamo a saperlo?» [ZE, § 1]. Proviamo a pensare cosa debba succedere perché un pensiero stia all'inizio di una frase, anche breve, che stiamo pronunciando, di modo che la mente lo contempi mentre lo *esprime* nel tempo, compiendo quindi *due* azioni. Evidentemente, poiché le parole si susseguono, oltre a essere all'inizio, il benedetto pensiero dovrebbe essere *ripensato* a ogni parola pronunciata. D'altro canto, mentre lo stesso pensiero si ripropone nella successione delle parole, dovrei essere

in grado di proiettare nel frammento di frase che *ora* proferisco una parte isolata del pensiero nella sua interezza. Ora, di tale ossessivo e intricato meccanismo non solo non abbiamo alcuna consapevolezza, e si potrebbe rilevare come conduca dritto dritto al solipsismo del *Tractatus*, ma esso è possibile solo se io contemplo il pensiero nella sua unità e, *contemporaneamente*, penso il frammento isolato che proietto nella parola; il che, oltre a contraddire l'ipotesi della necessità che un pensiero nella sua interezza sia istante per istante presente alla mente, rende incoerente l'ipotesi stessa: dovrei essere in grado di pensare un frammento dell'intero senza proiettare il tutto in quanto sto, nel tempo, dicendo.

Ma poi, se la cosa vale per un pensiero, che accade in un intero ragionamento? Quello che dico acquista forse il suo *posto* in un discorso unitario perché, mentre ragiono e discuto, ho presente in ogni istante *tutto* quello che voglio dire? Ma se la mia frase non può avere un senso determinato se non ho sempre presente tutto il pensiero, come potrebbe averlo un ragionamento, al limite un libro, se non lo avessi sempre, istante per istante, di fronte?

In realtà siamo in grado di pensare, parlare e formulare regole, perché ogni regola è originariamente una molteplicità di passi, come accade per un discorso o per una melodia. Se *p* implica *q* che implica *r* ...concludendo con *n*, ciascun passo, ad esempio *q*, *si manifesta* come ciò in cui *risulta p* e che *introduce a r*, senza che ovviamente in ciascuna mossa vengano pensate le altre. Così non fosse non avrei più i momenti del discorso. Così non fosse, non riuscirei in alcun modo a possedere l'armonia logica del discorso, e quella della melodia.

È insomma una filosofia ingannevole quella che, riflettendo sul pensiero e il linguaggio, «lo vede come un oggetto che produciamo e che non possediamo mai completamente, perché, non appena ne viene fuori una parte, un'altra scompare» [*ivi*, § 153]. Come Faust vuole fermare l'istante, così i filosofi vorrebbero congelare e ispezionare il nostro modo di aprirci al mondo: trattiamo l'esperienza come se fosse analoga agli oggetti *di cui* abbiamo esperienza. In realtà è il fluire della prima che permette di afferrare caratteristiche e aspetti stabili dei secondi.

8.

Un'ultima sosta prima di arrivare al punto finale: la possibilità di culture in linea di principio aliene e il totale relativismo culturale che ne deriverebbe. A dire il vero, più che un punto che precede la questione, il rapporto fra radicale relativismo culturale e *scetticismo* è assai più stretto. Se infatti posso pensare culture a me inattingibili che non potrei mai penetrare, lo stesso posso pensare riguardo alla stessa cultura cui credo di appartenere. Il limite invalicabile che segnasse un'altezza assoluta recede, per la sua stessa logica, sino a segnare il limite solipsistico del mio linguaggio e le sue incoerenze: se posso pensare culture in linea di principio a me impenetrabili, vale a dire interpretabili in molteplici modi senza che uno di questi risulti più evidente degli altri, posso cominciare a porre giustamente la stessa domanda nei confronti di enunciati che appartengono alla *mia stessa* cultura, finendo prima o poi col ricadere nel buco nero del solipsismo, dove l'impossibilità di errori trascina nel non senso anche qualsiasi criterio di correttezza. Giustamente, osservava Quine in un famoso esperimento mentale riguardante la traduzione di un linguaggio di cui non so nulla, le difficoltà concettuali riguardanti un linguaggio alieno, per lui insuperabili, si trasferiscono inevitabilmente a casa, al mio stesso linguaggio [Quine, 1960]¹¹.

Il confronto con lo scetticismo è trattato soprattutto in *Della certezza*, anche se affiora continuamente nell'opera di Wittgenstein e, pure a tal proposito, le interpretazioni più diverse abbondano. C'è chi pensa che gli argomenti wittgensteiniani intendano confutare lo scettico [P. Klein 1981, A. Stroll 1994 fra i tanti], chi pensa che Wittgenstein accetti la sensatezza del dubbio scettico, senza però farsene travolgere, offrendo repliche più pragmatiche che teoriche [ad es. Williams 1966, l'ultimo Strawson 1985 e lo stesso Kripke 1984] e infine chi, fra l'altro uno dei suoi lettori più arguti, vede in Wittgenstein un novello Pirrone [Fogelin 1987 e 1994], il padre dello scetticismo. Il tipo di scetticismo da discutere non è quello accademico o dogmatico che *afferma* l'impossibilità che

11. Il fine di Quine, convinto naturalista, è infatti quello di mostrare che un linguaggio composto di significati è incoerente, a meno di intendere per "significato" transazioni causali di tipo fisico fra il soggetto e il mondo, come appunto una concezione radicalmente naturalista e fisicalista della mente vuole.

noi si conosca alcunché, naturalmente contraddicendosi, ma quello sofisticato e radicale di ascendenza pirroniana cui attingono le varie forme di scetticismo contemporaneo. Per capire di che si tratta è opportuno delineare in sintesi la sua struttura classica, per come è possibile ricostruirla in base alle testimonianze che possediamo (com'è noto, i pirroniani non hanno lasciato quasi nulla di scritto).

La “rete scettica”, come suggestivamente viene chiamata, consiste di due “tipi” di argomento (tropi) distinti: i cosiddetti dieci tropi epistemici di Enesidemo e i cinque metaepistemici di Agrippa. I primi partono da reali e possibili situazioni del soggetto conoscente. Ad esempio: come faccio a sapere di aver di fronte il mio computer e che non sono, come Edgar Allan Poe, in un letto di ospedale sconvolto da “delirium tremens” in preda a un'allucinazione che mi fa credere di vedere un computer? Oppure, per quanto sobrio e sano di mente, che io stia solo sognando di vederlo? Chiaramente non entro assolutamente in merito al contenuto dei tropi di Enesidemo, il loro tratto comune è comunque quello di immaginare situazioni che mi stanno ingannando *ora* riguardo alle credenze che *ora* intrattengo, e che possono essere ben riassunte nello “scenario scettico” immaginato da Cartesio a cui oggi si dà veste fantascientifica: come so di essere qui, e non essere un cervello in una vasca che un maligno scienziato alieno condiziona a credere di essere *qui*? Oltre a vedere il computer, posso verificare la sua presenza toccandolo, ricordarmi di aver appena cominciato a scrivervi ecc.; eppure, per quanto l'ipotesi sia folle, lo scettico ripete la stessa domanda: come fai, ora che lo tocchi, ora che ricordi, ora che...a escludere che sia il maligno alieno a fartelo credere? E in effetti come faccio a escludere la folle ipotesi, se non *supponendo* di non essere un cervello in una vasca? Si badi che lo scettico pirroniano, a differenza di quello dogmatico, non esclude affatto che la mia esperienza sia vera, esclude semplicemente che di volta in volta io possa *giustificare* le mie credenze con un argomento che confuti la sconsiderata ipotesi.

A questo punto, dalla possibile situazione concreta, si passa alla generalizzazione, ai tropi metaepistemici, nel caso del maligno alieno, ad esempio, al diallelo o circolo vizioso (è possibile anche il tropo dell'“ipotesi”). Io “credo di essere davanti al computer” (chiamiamola *p*), ma so di esserlo se e solo se – l'implicazione è necessaria o logica – è vero che “*non* sono condizionato dall'alieno” (chiamiamola *non-q*), ma io *non so* di non essere in balia dell'alieno, non so *non-q*, come

potrei mai saperlo? Quindi p implica $non-q$, ma se non so che $non-q$ è vera non so neppure che è vera p . Da una possibilità specifica (sono condizionato dall'alieno, sono drogato in preda ad allucinazioni ecc.) si generalizza sostenendo che qualsiasi mia credenza si trova nella medesima situazione. Chiaramente, sin dal quarto secolo a. C. si sono accumulati vari argomenti contro la conclusione. Qui, diamolò per scontato, credo che gran parte di questi girino inevitabilmente a vuoto.

Come faccio a sapere, *adesso*, di non essere in una situazione scettica? Certo, se mi viene in mente una follia del genere, per ripeterlo, posso guardare con più attenzione il computer, che è *ancora* lì, darmi un pizzico su braccio, ricordare perfettamente cosa è successo *sinora*, o domandare a mia moglie, certamente preoccupata dalla domanda, se mi ha visto sedere *da mezz'ora* di fronte allo schermo. Il fatto è che ciascuna giustificazione in successione che avanzo è soggetta alla strana ipotesi, e se ciascuna lo è, lo scettico può generalizzare con il dialello che non posso escluderlo di esserlo in tutte. Ciò di cui mi vuole convincere non è che l'ipotesi fantascientifica (e quelle analoghe) sia vera, ma che non posso mai escludere in modo giustificato che lo sia e che quindi le mie credenze sul mondo stanno là, come la mia vita: un gratuito insieme di fatti bruti. Lo scettico mi spinge solo ad abbandonare l'idea di un punto archimedeo su cui edificare la conoscenza.

9.

Wittgenstein non si confronta affatto con la rete scettica per come è stata riassunta, ma il problema che affronta è sostanzialmente questo. Che risposta può dare, se la dà?

Le risposte credo siano fondamentalmente due: a) un punto archimedeo non c'è, è la stessa natura del nostro pensiero a escluderlo; questa è la replica a G. Moore in *Della certezza* e, in generale, alle pretese delle teorie "fondazioniste" della conoscenza; proprio ciò che giustifica a) rende però insensato – data la natura delle regole – un dubbio generalizzato, vale a dire il passaggio dalla possibilità scettica dei singoli casi, ciascuno dei quali ammette possibili risposte, al dubbio universale metaepistemico.

Poniamo io stia giocando a scacchi muovendo l'alfiere e che lo scettico ora dubiti che *questa* sia la mossa conforme alla regola movimento-dell'alfiere. Questa volta lo scettico non mette in questione la mia capacità di giustificare il contatto con il mondo (l'esistenza reale dei pezzi da gioco ecc.), ma la stessa possibilità che i significati-regola che sto applicando siano quelli che ho applicato in passato e che credo ora di applicare: io credo – sostiene – di giocare a scacchi, in realtà sto giocando a “scucchi”, un gioco simile ma diverso dagli scacchi. Alla mia ovvia replica che ricordo bene come si gioca a scacchi, perciò come si muove l'alfiere, lo scettico ribatte recitando la batteria nota di strane possibilità: mi ricordo male, ho confuso due giochi diversi, quando credevo di giocare sognavo o persino, ripresentando sulla scena lo scenziato, sono un cervello in una vasca dove l'alieno mi condiziona a credere ora che questo sia il corretto movimento dell'alfiere. Poiché non posso contemplare una regola platonica in sé che funga da guida, all'interno dell'applicazione attuale non sembra ci sia nessuna ragione al di fuori di quella che mi *sembra* essere la mossa da fare.

Ma se è valida l'interpretazione sopra data delle regole – questo il punto -, io non ho bisogno di contemplare nulla, la mia mossa non può essere *isolata* dalle tante volte che ho, dopo averlo imparato, giocato a scacchi, muovendo l'alfiere come ora lo muovo: la mia mossa attuale è una delle applicazioni che, nella loro molteplicità, *costituiscono*, dandogli un'estensione, la regola. Se le regole presuppongono molteplici applicazioni, l'errore scettico è quello di passare da Enesidemo ad Agrippa. Vale a dire: di ascendere dalla possibilità che io *ora* mi stia sbagliando, certamente sempre sensata, alla considerazione metaepistemica per cui *quindi* posso sempre sbagliarmi. L'errore è quello di generalizzare: è solo «l'esercizio dell'uso della regola [a mostrare] anche che cosa sia un errore nel suo impiego» [DC, § 29]. Un errore ineliminabile, come quello che vorrebbe l'ipotesi scettica, non è un errore, «chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitarne. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza» [*ivi*, § 115]; «del *dubbio* ci facciamo un'immagine falsa» [*ivi*, § 249]. E il medesimo vale riguardo al mio essere di fronte al computer. Il dubbio, ogni dubbio, è il punto di partenza di una ricerca, l'inizio di mosse non anticipabili [*ivi*, § 315], non l'anticipazione di mosse (erronee) successive. Se non potessi correggermi, ammettendo che abbia mosso male l'alfiere, il sintagma “regole degli scacchi” sarebbe per me

un mero *flatus vocis*, non un significato ben determinato, come lo scettico deve supporre.

Ma posto che non è possibile mi sbagli sistematicamente sui significati che uso, come rispondere allora allo scettico nel caso del computer, all'ipotesi del maligno alieno che mi condizionerebbe a credere che esso ci sia? Beh, continuo a esplorare percettivamente il computer, assicurandomi della sua presenza, a radunare i ricordi, a chiedere a quali condizioni l'ipotesi scettica è intellegibile. Il senso di ogni mia mossa non può essere *isolato* da quelle eseguite e da quelle che introduce. Anche si prospettasse l'idea per cui nella vasca ci sono nato e che da sempre, come in un incubo (si pensi alle memorie false innestate negli androidi in *Blade Runner*), vivo un mondo kafkiano creato solo per me, affinché le parole mie, e quelle dello scettico abbiano un *significato*, non potrò far altro che, di pensiero in pensiero (e di azione in azione) dare ragioni di quanto credo e chiedere ragioni di quanto mi si obietta.

Detto in altro modo: il dubbio scettico, anche quello pirroniano, è uno dei tanti modi di riprodurre il “talismano mentale” delle anticipazioni, solo che, al posto dei contenuti che soddisfano un concetto-regola, esso vorrebbe *anticipare* la possibilità delle sue errate applicazioni. Se non le anticipa, come non può, qualsiasi dubbio specifico apre lo spazio a possibili risposte. Solo abbandonando l'ideale di presenze indubitabili, ritornando all'effettivo funzionamento del suo pensiero e linguaggio, il filosofo risponde allo scettico, suo malgrado filosofo della *presenza*.

10.

Conclusi i brachilogici appunti sul percorso di Wittgenstein, se questo è quantomeno plausibile e ne coglie gli aspetti di fondo, le indicazioni riguardo al rapporto fra culture sono soprattutto due.

Le esperienze del mondo indagato dalle scienze naturali e le esperienze delle esperienze altrui – primo punto – si trovano su due piani nettamente distinti e concettualmente irriducibili. All'interno del mondo fisico la scienza cerca di individuare *leggi* e di queste Wittgenstein ha una concezione piuttosto debole, fra

l'altro non più di tanto approfondita nelle sue opere. Se c'è un'idea che non viene abbandonata del *Tractatus* in poi è quella per cui il soggetto non ha esperienza di “nessi causali”, vale dire di *relazioni ontologiche necessarie* che sussistono oggettivamente; le leggi sono fondamentalmente generalizzazioni a partire da regolarità empiriche osservate. Le esperienze umane sono invece strutturate come regole, a loro volta interpretate non come entità che la mente consulta, ma come applicazioni multiple che solo in tale molteplicità manifestano la loro determinatezza: ogni pensiero pensato, ogni frase pronunciata, ogni emozione vissuta deve la sua unità all'*Umgebung*, all'*ambiente*, che la circonda, vale a dire alle mosse già fatte e a quelle che siamo in grado di fare. La natura ontologica del pensiero umano, si potrebbe dire, è eraclitea, in divenire, essenzialmente costituita da processi i cui singoli momenti non sono isolabili. E mentre non ha senso affermare che la natura fisica commette errori, i termini “corretto” e “scorretto” rappresentano l'anima del seguire una regola, in tal senso, la sua natura “normativa”. La cultura non può quindi essere colta, nelle sue caratteristiche essenziali, come natura¹². Da qui la polemica di Wittgenstein nei confronti dell'atteggiamento positivista in ambito antropologico testimoniata fra l'altro dalle *Note sul ramo d'oro* e in generale la po-

12. Da notare che se nel seguire una regola contemplassimo quest'ultima come istanza prescrittiva che detta le sue mosse, diventa difficile se non impossibile capire come si possano commettere errori. Sul senso in cui la concezione accennata lo permette rimando, ancora una volta, ai testi citati nella nota 2. Nell'accennare alla questione dell'errore prendo anche lo spunto per tornare all'enigmatico brano, citato all'inizio, in cui Wittgenstein confessa una falla nella sua concezione. Ebbene, anche nelle *Ricerche* Wittgenstein paragona il linguaggio a una vecchia città, «un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in *tempi diversi*» [RF, § 18, corsivo mio]. Il fatto è che di una città si pone *la prima pietra*. Se ogni regola è costituita da una molteplicità di mosse, poiché la nostra vita è nel tempo, come è possibile non esista, nel suo apprendimento, una *prima mossa* che già appartiene alla regola. Anche se questa prima mossa è un'estensione (“in tempi diversi”) di regole già dominate, sembra pur sempre necessario che un soggetto, magari nella sua infanzia, inizi a seguire una regola che non presuppone altre applicazioni. Questo è il problema del “cominciamento”, della «difficoltà di cominciare dall'inizio, e non tentare di andare ancora più indietro». Credo che sia proprio *questo* problema ad aver indotto vari interpreti a glissare la gran quantità di passi dove l'applicazione multipla è esplicitamente affermata, quasi che Wittgenstein non la prendesse sul serio. Su una possibile soluzione della difficoltà, suggerita da Wittgenstein, che evidentemente continua a ritenerla il punto oscuro del suo pensiero, cfr. Cimmino 2014 (Cap. 4).

lemica riguardo ai tentativi scienziasti di ridurre il linguaggio a leggi causali (vale a dire a generalizzazioni di successioni regolari).

Il secondo punto riguarda il “relativismo culturale”, l’assoluta convenzionalità delle nostre idee e conoscenze. Che ci siano modi culturali di guardare il mondo *totalmente* diversi da come la nostra cultura suppone e che nessuno di questi modi, il nostro compreso, possa reclamare maggiori giustificazioni è del tutto analogo a pensare che tutte le giustificazioni si equivalgano e che nessuna è corretta, che è appunto ciò che suppone lo scettico. Così fosse la stessa parola “mondo” non potrebbe avere per noi alcun significato.

Wittgenstein dissemina i suoi testi d’ipotesi di giochi alternativi al nostro, alla nostra cultura e al mondo in cui viviamo. Modi di pensare in condizioni che non trovano analoghi al mondo che abitiamo. Spesso Wittgenstein forza l’immaginazione fino all’estremo. Ma tali mondi, pur sempre possibili, vale a dire non contraddittori, definiscono per contrasto quello in cui avanziamo giustificazioni, rendiamo coerenti le nostre ipotesi, prevediamo correttamente fatti e comportamenti. Il limite di questi viaggi fantastici, oltre il quale non ci orizzontiamo più, è pur sempre quello di permettere un minimo di passi comuni, di significati applicabili che garantiscano la loro “pensabilità”. Non possiamo immaginare – per nominare le *impossibilità* più eclatanti – un mondo in cui il linguaggio è essenzialmente privato, murato nella mia testa e inaccessibile ad altri, un mondo in cui *solo a me* sono note le sensazioni; un mondo dove la distinzione “corretto/scorretto” viene meno e un possibile scenario scettico preclude conoscenza e errore; in cui è possibile cogliere una melodia *d’emblée*, di colpo o dove un intero percorso cognitivo sia squadernato davanti alla mente mentre lo leggiamo a voce alta. E tali impossibilità sanciscono l’impossibilità di radicali metafisiche alternative.

Questo modo di procedere è in azione anche nei rari tentativi d’indagine antropologica wittgensteiniani, come nelle *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, un pugno d’osservazioni probabilmente scritte nel 1931. Non è un caso che queste esordiscano con un appello al modo in cui convincere qualcuno della verità, vale a dire di giustificare le nostre credenze: «Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la *via* dall’errore alla verità» [NRM, p. 17]. La verità non è contemplata e senza percorsi comuni non ci troviamo di fronte a culture alternative.

Le *Note* sono estremamente concise, sconnesse e pervase da una intensa *vis* polemica, che Wittgenstein manifesta sempre riguardo ai tentativi positivisti di spiegare le cosiddette “culture primitive”. Caratteristiche queste da tener presenti nel precisare quanto è possibile ricavarne. La polemica con Frazer, d’altro canto, è *metodologica*. Wittgenstein non rimprovera all’antropologo inglese di utilizzare un metodo scientifico naturalista e riduzionista in opposizione a qualcosa che sfugge alla nostra “mente razionale”, ma di usare male la ragione, in modo incoerente, di non «dissodare» sufficientemente il suo stesso linguaggio [*ivi*. P. 27]. Fra il tipo di obiezioni avanzate, due sono quelle che ricorrono più di frequente. La prima è quella di supporre nei comportamenti esaminati una “stupidità” che non trova alcuna giustificazione. Allorché, ad esempio, tribù africane si rivolgono con suppliche al re «*quando si avvicina il periodo delle piogge*», non può essere, o non può essere solo, perché, non conoscendo ancora il meccanismo naturale della pioggia, queste pensano che il re possieda divini poteri causali; così fosse «si rivolgerebbero a lui nei periodi secchi dell’anno» [*ivi*, p. 33]. Coerenza vuole allora che questi soggetti non possono credere che il re sia in grado di far piovere. L’ingenuità attribuita per mancanza di conoscenza suppone in realtà un giudizio di stupidità contraddetto dal comportamento di quelle stesse persone. La spiegazione non è “ragionevole”.

Ma l’errore più frequente, interessante e profondo che permette di capire il primo, quello per cui il “dissodamento” del linguaggio in Frazer non viene neppure tentato, è di manifestare nell’indagine, da parte del suo stesso autore, concetti e reazioni emotive che vengono cassate dallo stesso tentativo di spiegazione, e che rimangono perciò inintelligibili: le spiegazione di Frazer occultano, rimuovono, parte delle loro stesse condizioni di possibilità, vale a dire gli elementi *comuni* alla nostra e alla loro cultura.

Il carattere “terribile” di certe cerimonie descritte da Frazer, la meraviglia che accompagna anche il bisogno di capire dell’uomo occidentale, alle radici dello stesso bisogno di comprensione dell’antropologo, vengono annullate in una presunta spiegazione “naturale” che elimina quanto unisce “noi” a “loro”: «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 diviene meno impressionante

dopo una “spiegazione”?» [ivi, p. 25]. Quanto sfugge è la “ritualità” che accompagna la vita dell’essere umano e che continuiamo a vivere in innumerevoli feste, nella politica, nella stessa ammirazione e timore nei confronti della scienza. Anche quando riusciamo a tracciare somiglianze e analogie strutturali in culture scomparse, ciò che manca, condizione di possibilità della loro comprensione, è «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» [ivi, p. 39]. Senza ad esempio partire dallo “spirito” di una festa, una festa tribale sfuma nell’indeterminato [ivi, p. 41]. E, all’opposto, il carattere *sinistro* che pure Frazer coglie in svariate cerimonie «non si comprende da sé, se conosciamo soltanto la storia dell’azione esterna; siamo *noi* che riproiettiamo questa luce sinistra da un’esperienza nell’intimo di noi stessi» [ivi, p. 45].

Come accennato, nelle sparse e spesso scollate osservazioni delle *Note*, Wittgenstein è mosso anche da insofferenza e disagio per la cultura che vive e per il modo in cui questa malamente proietta su “altre” culture nessi e metodi che appartengono a distinti ambiti della realtà. Tale disagio lo conserverà sempre. E lo conserverà, di là dalla sua complessa e delicata struttura psicologica, anche perché sarà convinto sino alla morte che agli sconvolgenti mutamenti di paradigma delle scienze occidentali non è seguito un altrettanto radicale mutamento del paradigma riguardante la mente umana. Sia che questa venga “ridotta” a successioni causali di enti fisici, sia che venga considerata una successione di stati o eventi irriducibili, si continua a ritenere che nella successione di eventi fisici o non fisici, ciò che conta e a cui attribuire dignità ontologica è l’evento o stato volta a volta *presente*, mentre ogni atto mentale deve per Wittgenstein la sua identità al passato e al futuro che lo circonda e dove l’eventuale problema, secondo il brano citato all’inizio, è quello di capire dove ciascuna mente comincia la sua storia.

Riferimenti Bibliografici

BAKER G.P., HACKER, P.M.S.

1985, *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, Oxford.

CIMMINO L.

2003, *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia.

2014, *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Aguaplano, Perugia.

FOGELIN, R. J.

1987, *Wittgenstein*, Routledge, London-New York.

1994, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford University Press, Oxford.

KIENZLER, W.

1997, *Wittgensteins Wende zu seiner Späphilosophie*, Duhrkamp, Frankfurt a.M.

KLEIN, P.D.

1981, *Certainty: A Refutation of Scepticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis

KRIPKE, S.

1984, *Wittgenstein. Su regole e linguaggio privato*, Boringheiri, Torino.

MCGINN, C.

1984, *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*, Blackwell, Oxford.

PEARS, D.

1988, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, Vol II*, Clarendon Press, Oxford.

QUINE, W.V.O.

1960, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge Mass.

SEARLE, J.

2015, *Seeing Things As They Are. A Theory of Perception*, Oxford University Press, London-New York.

STRAWSON, P.

1985, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.

STROLL, A.

1994, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, Oxford.

WILLIAMS, M.

1996, *Unnatural Doubts*, Princeton University Press, Princeton.

WITTMENSTEIN, L.

DC, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978.

NRM, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.

OFM, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1979.

PD, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.

TR, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1967.

RF, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967

ZE, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986.