



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

LA NORMA ELUSIVA

Regole e comunità nel secondo Wittgenstein

Relatore:

Chiar.mo Prof. Antonio Nunziante

Laureando:

Marco Marchesin

Matricola n. 1104591

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

Indice

Introduzione	3
Premessa. Questioni di Metodo.....	9
1. <i>Introduzione</i>	9
2. <i>Geografie Logiche</i>	10
3. <i>Le radici del Metafisico</i>	16
4. <i>Togliersi gli occhiali. Nuovi modi di vedere.</i>	19
5. <i>Conclusioni. Ciò che (non) ci si deve aspettare</i>	27
La sedia che sparisce. Sul concetto di <i>Regola</i> nelle <i>Ricerche Filosofiche</i>	31
1. <i>Norme e termini di paragone</i>	31
2. <i>Regole e ruoli nei giochi linguistici</i>	35
2.1 <i>Regole esplicite</i>	36
2.2 <i>Senza regole</i>	40
3. <i>Vaghezza, Regole, Completezza</i>	45
4. <i>Dare un esempio, fornire una definizione</i>	51
4.1 <i>Quali Esempi?</i>	54
4.2 <i>Oltre l'esempio</i>	60
5. <i>Circostanze</i>	71
6. <i>Conclusioni. La Norma Elusiva</i>	81
As it struck Kripke. Alcune note su Kripke lettore di Wittgenstein	87
1. <i>Wittgenstein in America</i>	87
2. <i>Il paradosso di Kripkenstein</i>	90
3. <i>Intendere e Interpretare</i>	97
4. <i>The Orthodoxy Strikes Back: Baker e Hacker contra Kripke</i>	108
5. <i>Lo scettico, il paziente, la comunità</i>	117
6. <i>Conclusioni. Wittgenstein naturalizzato</i>	127
Le circostanze e l'accordo. Seguire la regola e prassi sociale.....	133
1. <i>Introduzione</i>	133
2. <i>Wittgenstein sociologo</i>	136
2.1 <i>l'accesso al mondo è sociale: il comunitarismo di Winch</i>	137
2.2 <i>Regola e istituzioni: la proposta di Bloor</i>	142
3. <i>Archeologia testuale</i>	155

3.1 <i>Accordo</i>	157
3.2 <i>Contesto</i>	166
4. <i>La fisionomia del dibattito</i>	172
4.1 <i>Marionette e Chingachgook</i>	173
4.2 <i>Grammatica, comunità e possibilità</i>	179
4.3 <i>Immaginare</i>	184
5. <i>Terze vie</i>	190
5.1 <i>Tipi di Crusoe: una sintesi</i>	191
5.2 <i>Lo strato di roccia</i>	197
5.3 <i>Vita</i>	208
6. <i>Conclusioni</i>	216
Conclusione.....	221
Bibliografia	229

Introduzione

“There are three hundred and sixty-four days when you might get un-birthday presents.” “Certainly,” said Alice.

“And only *one* for birthday presents, you know. There’s glory for you!”

“I don’t know what you mean by *glory*” Alice said. Humpty Dumpty smiled contemptuously. “Of course you don’t – till I tell you. I meant ‘there’s a nice knockdown argument for you!’

“But *glory* doesn’t mean a nice knockdown argument,” Alice objected.

“When *I* use a word,” Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, “it means just what I choose it to mean – neither more nor less.”

“The question is,” said Alice, “whether you *can* make words mean so many different things.”

“The question is,” said Humpty Dumpty, “which is to be master – that’s all”.

(Carroll 1939, p. 200)

Il passaggio qui sopra riportato, tratto da *Attraverso lo Specchio (Through The Looking Glass)*, seguito letterario del ben più celebre *Alice nel Paese delle Meraviglie* di Lewis Carroll, è un buon punto di partenza per introdurre il tema di questo lavoro di tesi. In questa conversazione surreale, una delle tante presenti nell’opera del grande autore inglese, la provocazione di Humpty Dumpty, secondo il quale con le parole possiamo significare quello che ci pare, perché noi siamo *padroni* della lingua, e non viceversa, assume i connotati di una sfida posta alle intuizioni del lettore. Sentiamo di poter solidarizzare con Alice: *gloria* non significa affatto *un magnifico trionfale argomento (a nice knockdown argument)*, il suo significato è completamente *indipendente* dalle nostre intenzioni, è un *dato* cui non ci si può sottrarre, pena il rischio d’implosione della nostra capacità di farci capire, e di capire gli altri. Il linguaggio, in altre parole, possiede una natura *inter-soggettiva*: il significato è *condiviso*, e nel suo essere condiviso non sembra dipendere dall’arbitrio di nessuno (esclusi, ovviamente, i casi in cui *inventiamo* le parole e introduciamo nuovi significati, frequenti, ad esempio, nelle opere letterarie). Ci sembra indubbio che sia così. Allo stesso tempo, però, viene da chiedersi: come

possiamo rendere conto di questa sorta di potere *costrittivo* che il significato esercita su di noi, come se fosse una specie di *realtà autonoma* rispetto alla nostra vita, e che detta le proprie regole indipendentemente dal nostro arbitrio? Da dove viene questo potere, come possiamo renderne filosoficamente conto?

Nell'ambito della filosofia analitica del linguaggio, il problema Humpty Dumpty è emerso almeno in un paio di occasioni distinte, tematicamente interconnesse. L'uovo parlante di Carroll è citato genericamente come il principale esponente di una *teoria* del significato che riduce quest'ultimo a mera *funzione* delle nostre intenzioni linguistiche¹. Ad ogni modo, il passaggio di Carroll non è utile ad introdurre il nostro elaborato per questo motivo, anche se pure avremo modo di incrociare la questione a margine del nostro percorso. Preme, infatti, rilevare un altro punto: *gloria* non significa affatto *un magnifico trionfale argomento*, perché il termine ha un *uso* differente, che ne determina la *correttezza* nei diversi contesti di enunciazione. Il fenomeno della correttezza, a sua volta, rimanda a ciò che chiameremo la *natura normativa* del significato: il significato funziona tramite, o tutt'al più in maniera analoga a delle *regole*, capaci di determinare ciò che è *errore* e ciò che non lo è nell'uso delle parole. Non solo, se vogliamo sfruttare appieno il passo di Carroll, anche un po' forzandolo, possiamo aggiungere un'altra considerazione ancora: l'*indipendenza* del significato rispetto alle nostre intenzioni, implicitamente ribadita nella protesta di Alice contro le pretese di Humpty Dumpty, ci sembra evidente perché attesta il carattere *pubblico* del linguaggio, *condiviso* dai parlanti della medesima *comunità*. *Chiunque* parli correntemente italiano non userà, in circostanze ordinarie, il termine *gloria* come lo utilizza l'uovo parlante, il quale conseguentemente commette un *errore*: l'essere comunitario, o *sociale*, del linguaggio, allora, sembra essere il modo più naturale per rendere conto dell'*indipendenza* del significato dal nostro arbitrio.

Insomma, la parabola di Lewis Carroll ci consente di cogliere in un colpo solo i principali caratteri che siamo soliti attribuire al linguaggio, sottesi alla posizione di

¹ Alfred MacKay, ad esempio, accusò Keith Donnellan di correre questo rischio, giudicato paradossale (MacKay 1968), nel momento in cui quest'ultimo distinse tra un significato *attributivo* e uno *referenziale* delle descrizioni definite (Donnellan 1966, 1968). In maniera ancora più evidente, il riferimento al personaggio torna in termini sostanziali nella polemica che ha coinvolto Donald Davidson e Michael Dummett a cavallo tra gli anni '80 e '90 del secolo scorso, con il secondo che accusò il primo di scendere in una versione raffinata, ma ugualmente sbagliata, della teoria intenzionalista di Humpty Dumpty (Davidson 1986, 1994c, Dummett 1989, 1994).

Alice, ed emersi per contrasto tramite la provocazione paradossale di Humpty Dumpty: tentare di renderne conto è l'oggetto di questo lavoro. Più nello specifico, e fuor di metafora, si tratterà di indagare la relazione che determinate *parole* intessono tra di loro: parole come *comunità*, *regola* e *significato*, parole di uso comune e ordinario, nondimeno poco chiare nel rivelarci i rapporti logici che intrattengono tra di loro. Per farlo, ci rivolgeremo al filosofo che più di tutti, nel secolo scorso, ha dedicato attenzione ai concetti in questione, Ludwig Wittgenstein. Il filosofo viennese, a sua volta, è stato posto al centro di un dibattito sulla natura *sociale* del linguaggio, sviluppatosi a partire dalla nota e controversa interpretazione che ne ha dato Saul Kripke a partire dagli anni '80 del secolo passato, e per certi versi tuttora in corso. Il problema teoretico relativo ai concetti sopra citati, allora, declinato nei termini del tipo di *ruolo* che le regole esercitano nei confronti del significato, e della *comunità* nei confronti delle regole, non potrà prescindere dalla *forma* specifica che esso ha assunto all'interno di questo dibattito, che sarà nostro compito cercare di mappare e giudicare criticamente. Emerge, così, l'anima prettamente *storiografica* di questo lavoro di tesi, niente affatto secondaria nei nostri intenti, a cui va intrecciandosi una questione piuttosto specifica, ossia, il difficile e controverso rapporto che la filosofia di Wittgenstein ha mantenuto, e per certi versi tuttora mantiene, con lo spirito e la cultura filosofica statunitense, all'interno della quale il dibattito sulla normatività è appunto fiorito e continua a prosperare. In sintesi, questa tesi propone un attraversamento critico di Wittgenstein e dei suoi principali interpreti, alla luce dei concetti di *regola* e *comunità*.

Facciamo spazio, allora, a una breve introduzione delle singole parti, da cui questo lavoro è composto. Ci è sembrato opportuno avviare il nostro percorso da una premessa di carattere *metodologico*, riguardo alla tipologia di indagine che Wittgenstein mette in campo nella seconda fase della propria produzione, di fatto l'unica su cui ci concentreremo. Tra i tanti fili rossi che percorrono questo lavoro, infatti, quello propriamente *meta-filosofico* gioca un ruolo di primo piano. La riflessione sulla regola, all'interno delle *Ricerche Filosofiche*, non può e non deve essere letta *a prescindere* dalla particolare operazione intellettuale che Wittgenstein ha tentato di articolare nel proprio lavoro, ed è innegabile che questo sia stato trascurato, come vedremo, in diverse occasioni. Obiettivo di questa premessa sarà, allora, cercare di delineare i tratti più interessanti dell'idea di *filosofia* in Wittgenstein, le cui riflessioni sulla regola fungono

da inevitabile corollario e, insieme, da premessa ineludibile della propria metodologia. In un certo senso, in questa sezione introduttiva è esposta la chiave di lettura a cui abbiamo tentato di rimanere fedeli in tutto ciò che a esso seguirà nella nostra esposizione.

Il primo capitolo sviluppa un *percorso* completamente interno alla filosofia di Wittgenstein. Abbiamo tentato, in questo modo, di *cartografare* il ruolo del concetto di *regola* all'interno delle *Ricerche*, mappando quasi ogni ricorrenza del termine all'interno del testo. Riteniamo questo un lavoro necessario, il cui valore sta propriamente nel tentativo di leggere Wittgenstein *tramite* Wittgenstein stesso, epurato da decenni di incrostazioni interpretative che hanno spesso oscurato e distorto il materiale originale per piegarlo a esigenze a esso estranee. Da ciò emergerà un ritratto più complesso del ruolo delle *regole* nella riflessione del filosofo di Vienna, poste, nella maggioranza dei casi, a oggetto *polemico* delle proprie considerazioni, quanto meno nella loro veste di cardine concettuale intorno a cui ruota una certa *immagine* del significato e della mente che Wittgenstein risolutamente rigetta, e pone a oggetto della propria *terapia* filosofica.

Il secondo e il terzo capitolo si rivolgono, invece, agli interpreti. Il secondo sarà completamente dedicato all'interpretazione di Saul Kripke sopra citata, per una ragione molto semplice: si tratta della lettura più influente del testo wittgensteiniano, capace da sola di dettare le coordinate concettuali principali del dibattito a essa successivo sulla normatività del significato e sulla socialità del linguaggio. A essa contrapporremo la critica di Gordon Baker e Peter Hacker, gli altri grandi protagonisti di questa vicenda, utile per individuare i nodi problematici dell'interpretazione di Kripke alla luce del testo wittgensteiniano, e insieme per introdurre i caratteri generali di quella scissione tra *individualisti* e *comunitaristi* - i primi che negano la natura *essenzialmente* sociale del linguaggio, i secondi che la affermano - che contraddistingue il dibattito sulla socialità, e che sarà il tema del terzo capitolo. Relativamente a Kripke, sarebbe poca cosa limitarsi ad affermare che la sua interpretazione sia scorretta, o poco attinente alle finalità della dialettica sul seguire una regola, sviluppata nelle *Ricerche Filosofiche*: come vedremo, lo hanno già fatto in molti. La questione di cui dovremo occuparci, semmai, è un'altra, ossia, *perché* Kripke sia stato spinto a fornire un'interpretazione di questo tipo, alla luce

del contesto culturale all'interno del quale è cresciuto e si è formato. In conclusione al secondo capitolo, cercheremo di suggerire una possibile chiave di lettura a tal proposito, senza ovviamente avere la pretesa di esaurire i termini della questione. Per quanto riguarda il terzo capitolo, infine, daremo voce al dibattito sulla socialità del linguaggio. Tenteremo di descriverne le precondizioni costitutive, cercando di non prendere una parte ma, semmai, di metterne in discussione le pretese, con l'aiuto di alcune voci fuori dal coro, non direttamente ascrivibili alle due fazioni in lotta, e con il testo di Wittgenstein, con tutte le sue oscurità e passaggi poco chiari, come criterio di valutazione. Sembra che entrambi gli schieramenti in campo si allontanino, chi più chi meno, dalla specifica opzione *meta-filosofica* di Wittgenstein, per il quale i problemi si *dissolvono*, non si risolvono, non certo tramite l'elaborazione di *tesi* sulla natura del linguaggio. Secondo il filosofo viennese, un problema filosofico tende ad avere espressione nella formula, esasperata e sconcertante, "non mi ci raccapezzo" (PI §123): saremmo tentati di dire che gran parte del dibattito sulla socialità del linguaggio assume proprio questa *forma*.

La protesta spontanea di Alice, abbiamo detto, coglie il punto sulla natura del nostro linguaggio. Non ci soffermeremo ulteriormente sul testo di Carroll. Ci limitiamo a suggerire, in conclusione, che questo intero lavoro di tesi, e il dibattito che descrive, possono essere letti come un tentativo di esplicitare il contenuto della posizione di Alice: si tratta di capire, in definitiva, *quale* concezione del linguaggio Humpty Dumpty stia davvero mettendo in discussione, e *come* essa debba essere concepita. Di certo, non è così facile come sembra a prima vista.

Premessa
Come Il Sale nell'Acqua
Questioni di Metodo

1. Introduzione

Le sezioni §§89-133 sono tradizionalmente riconosciute come la parte meta-filosofica delle *Ricerche Filosofiche*. Siamo di fronte quasi a un capitolo, per struttura e composizione, in cui il filosofo viennese modula l'idea di filosofia che muove l'andamento dei pensieri contenuti nell'opera fin dalla prima pagina. A una lettura più attenta però, le cose si fanno un po' più complicate. Infatti, il cosiddetto capitolo è stato composto in due periodi diversi (Baker Hacker 2005, Mulhall 2011): i paragrafi §§89-108 sono stati composti intorno al 1937, mentre i restanti son ben anteriori, risalenti al 1931; molti sono già presenti nel *Big Typescript*, alcuni sparsi nel *Nachlass*, tra cui nella parte che compone le cosiddette *Note sul "Ramo d'Oro" di Frazer*. Ciò si riflette in modo abbastanza palese nello *stile* di questi due blocchi distinti, il più recente dall'andatura dialogica e interrogativa, più conforme all'andamento generale del resto dell'opera, l'altro più apodittico, secco e stringato, che risente, forse, dell'eco oracolare non ancora sopita del *Tractatus* (Mulhall 1911).

É dai paragrafi del 1931 che emergono le tesi più conosciute e allo stesso tempo più controverse sull'idea di filosofia del secondo Wittgenstein. Tra essi troviamo il rifiuto di ogni *spiegazione* in filosofia (PI §109), a cui si contrappone la mera *descrizione* del linguaggio (PI §124) condotta *a priori* (PI §126), senza enunciare *tesi* (PI §128), con l'unico scopo di giungere a *rappresentazioni perspicue* dell'*uso* delle nostre parole (PI §122). Un'immagine, questa, fortemente dualista, in cui Wittgenstein pare contrapporre nettamente e senza mezzi termini la sua nuova concezione con quella tradizionale: da una parte le spiegazioni, le essenze, le ipotesi, le teorie, la metafisica, dall'altra in modo speculare le descrizioni, l'uso, le rappresentazioni perspicue, il linguaggio ordinario. A molti critici tale immagine della filosofia è sembrata inconsistente, poiché negherebbe

se stessa nel momento stesso in cui viene annunciata, in termini apodittici e fortemente dogmatici, dallo stesso Wittgenstein. Forse, dopo tutto, l'enunciazione di tesi non è per nulla abbandonata: esse vengono formulate proprio per *negarne* qualsivoglia utilizzo (Glock 1991). Insomma, questi paragrafi, fondamentali per comprendere l'opzione meta-teorica del cosiddetto secondo Wittgenstein, in realtà ricordano incredibilmente il dogmatismo del primo, proprio quel dogmatismo che il filosofo viennese cerca faticosamente di lasciarsi alle spalle nel resto dell'opera (Glock 1996, Mulhall 2011).

Non è nostro compito addentrarci nel dibattito su ogni singolo aspetto controverso della meta-filosofia delle *Ricerche*, per il quale servirebbe un lavoro a parte. In queste sezioni, infatti, come e più delle altre, Wittgenstein ci costringe a un lavoro minuto e certosino di contestualizzazione di ogni paragrafo e di ogni singolo termine in gioco, in cui storia della composizione e riflessione teoretica s'intrecciano in modo pressoché indissolubile. Ad ora ciò che ci serve è un'idea di ciò che ci aspetta andando a leggere i paragrafi sul seguire una regola, quale tipo d'indagine Wittgenstein mette in campo e cosa dobbiamo aspettarci da essa. Non senza ironia, si potrebbe dire che nostro compito è delineare una *rappresentazione perspicua* dell'opzione meta-filosofica attiva nelle *Ricerche*. Certamente, in ciò che segue, torneremo a occuparci dei termini controversi di cui sopra, anche se non tutti, ovviamente, andranno incontro ad una chiarificazione. Cercheremo di capire, insieme, se la nozione di regola interagisca già a questo livello con l'idea di ciò che la filosofia è o dovrebbe fare.

2. Geografie Logiche

Iniziamo riportando due paragrafi tra i più citati nel descrivere la meta-filosofia di Wittgenstein, riguardanti rispettivamente due delle parole chiave sopra sommariamente elencate, *l'impiego quotidiano* e il concetto di *rappresentazione perspicua*:

Quando i filosofi usano una parola – “sapere”, “essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome” – e tentano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria?

Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano.

E poi:

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 [*Uebersichtlichkeit*]². – La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, 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”?)³.

Il compito della nuova metodologia sembra chiaro: se leggiamo i due paragrafi insieme, ciò che Wittgenstein auspica è, letteralmente, ricondurre le parole nell'alveo stabile dell'impiego quotidiano, e per farlo è necessario elaborare delle rappresentazioni perspicue della grammatica del linguaggio, che perspicua non lo è affatto, capaci di “cogliere le connessioni” tramite “membri intermedi” dell'uso delle nostre parole. Il punto cruciale è però comprendere cosa questo concretamente significhi: che relazione c'è tra grammatica del linguaggio e impiego quotidiano? La rappresentazione perspicua

² Wittgenstein utilizza il termine *Übersichtliche Darstellung*, difficilmente traducibile in inglese o italiano. La traduzione italiana di Trinchero utilizza appunto l'ormai canonica *rappresentazione perspicua*. In contesto anglosassone si oscilla da un generico e quasi letterale *Overview* (nella traduzione di Anscombe) a *Surveyable Representation* (Baker, Hacker 2005), a *Synoptic Representation* (Schroeder 2006, 2011). Pare che Wittgenstein prediligesse, nelle lezioni, quest'ultima formulazione.

³ L'ultimo capoverso di questa sezione lo ritroviamo pressoché identico in BT 89 §7 e in RGB, p. 29. Qui si aggiunge che la rappresentazione perspicua è “tipica del nostro tempo” e viene fatto riferimento esplicito a Oswald Spengler. Hans Sluga, in virtù di tale riferimento, afferma che l'intento di Wittgenstein sia in realtà critico nei confronti del concetto di *rappresentazione perspicua*, il quale sarebbe figlio di quei tempi moderni tanto deprecati dal filosofo viennese, idoli del feticcio del progresso e della razionalità scientifica (Sluga 2011, p. 161). Questa interpretazione, per quanto suggestiva, è, se non proprio inaccettabile, quanto meno controversa: in primo luogo perché si dimentica di citare il paragrafo immediatamente precedente delle *Note sul “Ramo d'Oro”*, in cui Wittgenstein contrappone proprio la nozione di rappresentazione perspicua alla metodologia evoluzionista di Frazer, quella sì davvero figlia degli ideali e delle speranze del positivismo primo novecentesco; in secondo luogo, perché nelle *Ricerche* c'è anche tutto il capoverso che precede di cui rendere conto, e da cui traspare una valutazione positiva del metodo in questione. Forse, si può accettare il suggerimento di Sluga solo parzialmente, e pensare che la strategia di Wittgenstein consista nel prendere le parole d'ordine caratteristiche della filosofia e della cultura della propria epoca e trasfigurarle *dall'interno*. Vedremo come nel seguito della nostra discussione.

come la si deve intendere? Può essa essere composta senza alcun riferimento ai problemi filosofici che essa ha il compito di risolvere? E cosa ci si deve aspettare da essa? È essa stessa un'immagine della grammatica del linguaggio? Cosa sono infine i "membri intermedi" grazie a cui siamo in grado di "vedere connessioni"?

Un primo tentativo di dare un'interpretazione coerente a questo nodo complicato è il seguente (esempio canonico in tal senso lo troviamo in Baker Hacker 2005)⁴. La filosofia per Wittgenstein avrebbe due compiti complementari, un primo squisitamente positivo di descrivere e, per così dire, mappare la grammatica, e quindi, *le regole d'uso*, delle espressioni così come vengono impiegate nel linguaggio ordinario, e un secondo, negativo, di svelare l'illusione dei problemi metafisici, tali perché mere trasgressioni delle regole del linguaggio. L'accento quindi, è tutto sul linguaggio ordinario, di cui la filosofia svela la logica ergendosi a custode dei limiti del senso. In quest'ottica, le rappresentazioni perspicue diventano frammenti completamente chiari della grammatica, in tal modo cumulabili e tendenti ad un'immagine il più possibile *sistematica* del loro oggetto. E' facile notare la stretta analogia tra questa concezione e quella in opera negli scritti di Gilbert Ryle, in cui il metodo della filosofia si riduce alla mera descrizione di ciò che Ryle⁵ chiama *geografia logica* dei concetti che utilizziamo (Ryle 1948, p. 3). Nel *Big Typescript* troviamo qualcosa di simile, quando Wittgenstein ci dice che insegnare la filosofia è difficile tanto quanto chi cerca di insegnare la geografia ad uno scolaro che ha un sacco di idee confuse e approssimative sulla conformazione geografica del pianeta (BT 90 §5).

Numerose obiezioni possono essere mosse a tale prospettiva, sia esterne sia interne alla filosofia di Wittgenstein. Per quanto riguarda le prime, si può notare che con una simile idea di filosofia andrebbe a sfuggire il senso complessivo di una tale impresa intellettuale, ridotta a sterile salvaguardia di una serie di regole d'uso senza una ragione valida che la giustifichi in quanto tale. Ha quindi buon gioco Quine, ad esempio, ad

⁴ E' bene precisare che qui ci si riferisce alla prima edizione del 1989, quindi prima della revisione avviata vent'anni più tardi dai due autori. Nella seconda edizione le spigolosità dell'interpretazione originale vengono smussate, in seguito, probabilmente, ai ripensamenti critici di Gordon Baker sul tema.

⁵ L'associazione tra Wittgenstein, Ryle e la cosiddetta filosofia del linguaggio ordinario oxoniense è stata avvalorata fin da subito anche a causa della diffusione degli scritti polemici di Ernst Gellner (Gellner 1959) e in seguito di Herbert Marcuse (Marcuse 1967), seppur da tutt'altra prospettiva. Tale operazione, più ideologica che altro, ha avvalorato l'immagine di un Wittgenstein filosofo del senso comune, appiattito su un non troppo specifico e generico "positivismo" e apologeta delle tradizioni istituite. Si vedano a tal proposito Marconi 1996 e Stern 2001.

accusare la filosofia oxoniense di trattare il linguaggio ordinario come “sacrosanto”, sottovalutandone la sua “disposizione a continuare ad evolvere” (Quine 1960, p. 11). Se è pur vero che il linguaggio possiede delle regole, niente vieta in linea di principio di poterle *cambiare*, lasciando spazio libero dunque ad una metafisica ancora attiva e pienamente legittima⁶. E’ però soprattutto sul terreno degli scritti wittgensteiniani che tale interpretazione va rigettata. Se la filosofia avesse davvero il compito di stillare gli elenchi delle regole che informano i nostri concetti, davvero non si capisce allora cosa faccia Wittgenstein in lungo e in largo nelle *Ricerche Filosofiche*. Nell’*album* filosofico wittgensteiniano (PI, p. 3), non c’è spazio per la sistematizzazione di regole d’uso: solo in un paio di paragrafi (tra l’altro in *Zettel*, testo non immediatamente destinato alla pubblicazione, e non nelle *Ricerche*), troviamo qualcosa di simile ad una *lista*, o per lo meno una qualche forma di sistematizzazione della grammatica dei concetti psicologici (Z §§472, 488), frammenti che però hanno più la natura di *bozze*, o *piani d’azione*, che di risultati acquisiti (Schroeder 2011, p. 167). Avvalorando questa interpretazione, inoltre, si perde ogni riferimento al ruolo dei membri intermedi nelle rappresentazioni perspicue, e con essi ogni allusione alla loro caratterizzazione prettamente *visiva*.

Tale interpretazione, che potremmo chiamare geografica, risulta quindi debole e inadeguata. Ricapitoliamo le assunzioni concettuali su cui si fonda: in primo luogo, la costruzione delle rappresentazioni perspicue viene pensata *indipendentemente* dalla dissoluzione dei problemi filosofici, come due momenti separati e distinti, e in tal modo la riconduzione delle parole dall’impiego metafisico a quello quotidiano si configura nei termini di una denuncia di sconfinamento, per così dire, dai limiti del senso, e il metafisico assume propriamente il significato antitetico di ciò che non è ordinario, o quotidiano. In secondo luogo, la rappresentazione perspicua è in tutto e per tutto la grammatica del nostro linguaggio, che è compito del filosofo mappare nel modo più completo possibile. Per uscire dall’impasse, bisogna dunque rovesciare questi nodi interpretativi, provando ad avvalorare le tesi opposte: si deve affermare, in altre parole, che le rappresentazioni perspicue *non* sono qualcosa di separato dalla dissoluzione critica dei problemi filosofici, sono *esse stesse* questo processo di dissoluzione, e conseguentemente non è affatto loro compito rappresentare le norme che regolano il

⁶ È, infatti, ciò che aggiunge Quine al passo appena citato: una filosofia scientifica o in continuità con la scienza è possibile come “neologismo cosciente di sé” (Quine 1960 p. 11).

linguaggio ordinario, illuminate solo parzialmente dalla loro formulazione (Baker 1991, 2002, Sluga 2011). La perspicuità non è un valore permanente, non è un'immagine più accurata di un ordine che sta lì, nascosto da qualche parte, sia pure tra le trame del linguaggio ordinario, ma un'acquisizione momentanea, *relativa* all'attimo preciso in cui il problema filosofico viene meno, svuotato completamente del suo senso.

Si noti bene che in questo modo tende a dissolversi quella forma di dualismo che ancora inficiava la prima interpretazione, la quale, è bene ricordarlo, contrapponeva ad un uso corretto pienamente perspicuo un uso scorretto, ad un ordine dato delle regole d'uso un disordine dato dalla loro sistematica violazione. Solo in questo modo si può comprendere PI §132:

Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non *l'*ordine. [...] Da ciò può sorgere l'apparenza che consideriamo nostro compito riformare il linguaggio.

Una siffatta riforma volta a determinati scopi pratici [...] 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.

(PI §132)

Un ordine possibile, non *l'*ordine, il solo sistema cristallino dato una volta per tutte. Contrapporre alla metafisica un ordine conforme al linguaggio ordinario, infatti, come vorrebbe la prima interpretazione, farebbe ripiombare l'antimetafisica wittgensteiniana in una nuova forma di metafisica, ereditandone tutti i tratti peculiari e tutte le debolezze, con l'aggravante in questo caso di cadere nell'inconsistenza di chi vorrebbe negare ciò che in realtà sta surrettiziamente mettendo all'opera. Saremmo ancora, dunque, invischiati nell'Ideale (PI §98) che troppo spesso esercita su di noi un'attrattiva tanto potente quanto fuorviante (avremo modo di parlarne più diffusamente tra poco). In Wittgenstein, il punto di partenza di qualsiasi riflessione non è il linguaggio ordinario, con la sua calma placida e le sue regole pronte ad essere colte dal lavoro del filosofo, ma il problema metafisico in tutta la sua (surrettizia) urgenza. Conseguentemente, nell'opposizione tra il quotidiano e il metafisico, così come formulata in PI §116, ciò

che ha un significato ben preciso non è il quotidiano, bensì proprio il metafisico (Baker 2002)⁷: l'uso quotidiano rimane volutamente nell'indeterminazione, perché ogni tentativo di regimenterlo scadrebbe necessariamente nel suo opposto.

Prima di procedere oltre nell'analizzare la nozione di metafisica, ci si può chiedere se siamo già in grado a questo punto di individuare esempi naturali di rappresentazioni perspicue. Non credo si vada troppo lontani dall'evidenza testuale nell'asserire che i candidati più naturali ad esserlo siano i *giochi linguistici* (Schroeder 2011, pp. 148-151): l'esempio del commerciante di mele (PI §1), l'arcinoto caso dei costruttori (PI § 2), la descrizione dei quadrati colorati (PI §§ 48, 64), il caso dell'allievo recalcitrante (PI § 143, 185), e così via. I giochi sono *termini di paragone*⁸ (PI §130) e in quanto tali nella stragrande maggioranza dei casi sono esempi fittizi, *inventati* appunto, come specifica PI §122 sopra citato. Costruire meccanismi di finzione sembra dunque pienamente legittimo nella pratica di dissoluzione dei problemi filosofici (Tripodi 2013), ed è evidente che la pura attività descrittiva che Wittgenstein ha in mente quando descrive il proprio metodo non si esaurisca, quantomeno non completamente, nell'affresco di un materiale linguistico inerte, ma giunga ad esso, illuminandolo e chiarificandolo, molto spesso abbozzando *possibilità* non implicite nell'uso dei nostri concetti. I giochi linguistici poi, sono più *semplici*, e si rivelano particolarmente utili proprio perché descrivono (o ri-descrivono) sezioni isolate del nostro linguaggio, usi specifici molto spesso di primo acchito oscurati. Una tipologia di semplificazione analoga è quella di una *mappa* stradale: una stilizzazione funzionale ad un determinato scopo, l'orientarsi, senza la pretesa di produrre una descrizione completa ed esaustiva della morfologia complessa del paesaggio.

I giochi linguistici non sono gli unici candidati plausibili a costituire rappresentazioni perspicue: degni di menzione sono anche gli *accostamenti* tra differenti usi dei nostri

⁷ Una conferma ulteriore è ricavabile dalla *storia* del paragrafo, che compare identico già nel *Big Typescript* ma diverso solo per un aspetto fondamentale: qui Wittgenstein usa il termine *corretto* invece di *quotidiano*, accompagnato da un segno dubitativo (BT 88 §4), come se al filosofo mancasse il termine giusto da contrapporre a quello, ben più chiaro, di *metafisico*.

⁸ I giochi linguistici come termini di paragone sarebbero l'analogo wittgensteiniano del concetto di *Urphaenomen* nella morfologia di Goethe (Andronico 1999). Non è nostro compito indagare le analogie di superficie e di sostanza tra i due autori in relazione al problema del metodo morfologico. Ci basti dire che l'interesse di Wittgenstein per la morfologia si è sviluppato nel momento in cui il filosofo cercava un'alternativa teorica al metodo di chiarificazione per analisi del *Tractatus*. Si veda Andronico 1999 e Monk 1991 su questo punto.

termini, accorpamenti capaci di rivelare, quasi a colpo d'occhio, quelle differenze d'uso molto spesso occultate da analogie fuorvianti (Lugg 2000). Esempi sono l'illustrazione dei rapporti tra sapere e dire (PI §78), i diversi casi del "vedere in comune" (PI §72) o le diverse modalità di dirigere l'attenzione ad un colore (PI §33). Anche in questo caso, come per i giochi linguistici, il fine wittgensteiniano sembra essere quello di sciogliere la presa di determinate immagini e semplificazioni, accostando letteralmente diversi casi particolari, vuoi nella forma di un esempio fittizio vuoi nella forma di un uso concreto, di modo da gettare luce sulla grammatica del nostro linguaggio, almeno quel tanto che basta affinché il problema filosofico ceda la sua presa su di noi. Il problema sparisce insieme all'ottenuta, ma momentanea, chiarezza. Se le rappresentazioni si danno solo ed esclusivamente insieme alla dissoluzione dei problemi metafisici affrontati, e se esse costituiscono il cuore della metodologia wittgensteiniana, diventa chiaro che ci saranno tanti metodi quanti sono i problemi filosofici (PI §133), identici nel fine, ma diversi nello svolgimento.

3. Le radici del Metafisico

Se, a questo punto, è lecito domandarsi cosa dobbiamo intendere con il termine metafisica, scarso aiuto (almeno esplicitamente) ci viene dato dalle pagine delle *Ricerche*. Più fruttuoso è invece rivolgersi al *Libro Blu*⁹, dove scopriamo che la nozione che Wittgenstein ha in mente non è lontana da quella tradizionale. Dopo aver introdotto la nozione di gioco linguistico¹⁰, come cardine su cui far ruotare ogni considerazione in merito al linguaggio, Wittgenstein ci dice che tale nuova metodologia rischia sempre di venire fraintesa, a causa del nostro quasi patologico *desiderio di generalità* (*craving for generality*, nell'originale inglese). Esso si traduce nell'esigenza di cogliere "qualcosa di

⁹ Il *Libro Blu* raccoglie il dattiloscritto di un corso tenuto a Cambridge da Wittgenstein negli anni 1933-1934. È uno dei testi più chiari in nostro possesso, in cui lo stile espresso si avvicina di molto a quello lineare di un comune trattato. Esso già contiene i principali nodi speculativi che confluiranno poi nella stesura delle *Ricerche*, con qualche rilevante eccezione (su tutte, il testo manca di ogni riferimento al concetto di *Abrichtung*, addestramento linguistico), per ora trascurabile.

¹⁰ All'epoca della composizione del *Libro Blu*, come ci fa notare Rush Rhees nella prefazione all'edizione del 1958, il gioco linguistico, per quanto sia già posto a cardine della rivoluzione metodologica in atto, viene ancora concepito come una forma di linguaggio primitivo e di per sé *incompleto*, lasciando quindi adito ad una *lettura genetica* dei rapporti tra giochi linguistici e linguaggio globale, come se il secondo fosse in qualche modo dipendente dalla formulazione dei primi (Rhees 1958). Nulla di tutto ciò è ravvisabile nel *Libro Marrone*, dove la metodologia dei giochi si fa pervasiva, e men che meno nelle *Ricerche* (a cominciare da PI §2, dove si afferma la *completezza* del linguaggio dei costruttori).

comune” che giustifichi l’applicazione dei termini generali a ciò di cui si predicano, trascurando completamente il fatto che molto spesso ciò ci è precluso dall’uso effettivo dei concetti che ci troviamo a definire, come nel caso delle *somiglianza di famiglia*. Non solo, questo conduce il pensiero ad esigere che il qualcosa in comune, l’*essenza* nascosta che è nostro compito svelare, richieda una controparte, una traccia, un’ombra di sé colta in un’*immagine* mentale, condizione del significato delle nostre parole. Radice ultima del desiderio di generalità, sinonimo in ultima analisi di “disprezzo per il caso particolare”, è “il valore che noi conferiamo al metodo della scienza”, fonte di ogni oscurità, nel momento in cui applichiamo i suoi patterns esplicativi allo studio del linguaggio (BB, pp. 26-28).

Questo passaggio è forse il più chiaro manifesto anti-naturalista¹¹ della filosofia del secondo Wittgenstein. Nota è l’avversione wittgensteiniana per la scienza contemporanea, consegnataci in un celebre riflessione del 1930, ricolma di pessimismo e di malinconia per un’epoca sostanzialmente incapace di comprendere il carattere specifico e ad essa antitetico del proprio lavoro (VB, pp. 26-28), ma al di là delle personali idiosincrasie del nostro autore, rilevanti sì ma fino ad un certo punto¹², ciò che è necessario cogliere è quel carattere peculiare della riflessione scientifica che Wittgenstein ritiene fonte di ogni abbaglio filosofico. La scienza formula *ipotesi*, produce *teorie*, sostiene *tesi* e *spiega* i fenomeni, molto spesso *riducendoli* ai loro componenti o ad *altri* fenomeni; è una particolare attività che scopre *enti*, *relazioni causali* e coinvolge *opinioni*, giudicabili in base ad altre opinioni e al riscontro empirico del mondo. L’area semantica che tale concetto circoscrive, è bene notare, coincide quasi perfettamente con i termini individuati all’inizio della nostra discussione, quelle coordinate concettuali contrapposte da Wittgenstein alla propria metodologia. Oltre a ciò, è nella logica del pensiero scientifico instaurare un rapporto di *estraneità* col proprio oggetto, proprio perché è il mondo ad avere l’ultima parola, confermando o falsificando le nostre ipotesi. La scienza è, insomma, un’attività a *posteriori*: ciò che la

¹¹ Il naturalismo in questione è, ovviamente, quello *metodologico*, che trova tradizionalmente il proprio campione in Quine (Quine 1960, cap. 1). Per una trattazione più articolata della questione si veda Tripodi 2009a e M. McGinn 2010a.

¹² L’ostilità di Wittgenstein per la scienza moderna, costante di tutta la sua produzione fin dai tempi del *Tractatus* (TLP 6.371- 6.372) non deve essere sopravvalutata. Il rischio implicito è tacciare Wittgenstein di essere un pensatore anti-scientifico e “irrazionalista”, pregiudizio comune nel mondo filosofico di cultura anglosassone. Si veda a tal proposito Hacker 1996.

scienza dice e produce resta sospeso nell'indeterminazione, nel limbo dell'indeciso, fino a quando non si escogita un modo (nella forma dell'esperimento) in grado di rendere il mondo rispondente alle nostre congetture. Si può affermare che ciò che Wittgenstein proprio non digerisce del modello del sapere scientifico è la sua naturale predisposizione a configurarsi come *ricerca di novità*, ossia come un'attività naturalmente orientata all'attingimento di cose che sono date e pensate come nascoste da qualche parte, magari *nei* fenomeni stessi, vuoi nella veste dei loro componenti, vuoi nella veste di teorie sempre più comprensive. Possiamo prendere, a titolo di esempio, da una parte la scoperta del DNA, e dall'altra la relatività generale in relazione alla meccanica newtoniana: mentre il primo caso è un fulgido esempio della scoperta di qualcosa che sta *nel* fenomeno e che di fatto ne *spiega* la natura e il funzionamento, il secondo indica la naturale propensione del pensiero scientifico a sostituire le teorie con altre ancora più efficaci, capaci di reinterpretare quelle sostituite per mezzo dei loro stessi termini.

Quindi, se applichiamo questi modelli di spiegazione al linguaggio, cadendo dunque, secondo Wittgenstein, nelle trame del pensiero metafisico, siamo indotti a pensare ad esso come una materia inerte, il cui funzionamento deve essere ricondotto a dei principi nascosti da qualche parte, in attesa di essere colti dopo un fine lavoro di analisi. È, questo, "il peccato" che Wittgenstein imputa a se stesso, quando nel *Tractatus* elabora la dottrina degli oggetti semplici, curioso ibrido di apriorismo (gli oggetti *devono* esserci, per esigenze logiche) e di indagine a posteriori (compito del logico è scoprire tali oggetti tramite un minuzioso lavoro di analisi) (Marconi 1987). Di contro, il nuovo metodo che Wittgenstein ha in mente deve essere completamente a priori: nulla deve essere nascosto, e tutto aperto alla vista; "ciò che è nascosto non ci interessa" (PI § 126).

Metafisico è cercare *essenze* a giustificazione dell'uso del linguaggio e *teorie* per spiegarne il funzionamento, come la scienza cerca e scopre patterns esplicativi comuni ai fenomeni che spiega. È sufficiente questo per rendere conto del pensiero metafisico? Non proprio. Altre caratterizzazioni entrano in gioco, strettamente legate all'essenzialismo sopra delineato, ma comunque distinte. In primo luogo, in virtù della sua pretesa generalità, la metafisica assegna una particolare torsione modale al proprio discorso: essa si pensa come scienza delle verità necessarie (Baker 2002, p. 295), suo

ambito è ciò che *non può* non essere diversamente, i suoi asserti stabiliscono ciò che *deve* essere. Per il Wittgenstein del *Tractatus*, ad esempio, ogni parola del nostro linguaggio *deve* essere un nome, e la denominazione *deve* essere l'unico rapporto di significazione ammesso. Se tale invariante a prima vista sembra mancare, ecco che viene proiettata, come dire, in profondità, nascosta dall'immediatezza dell'uso di quei termini che sembrano smentirne l'assunto generale, e sarà compito della *teoria* filosofica ricondurre, con qualche metodo ingegnoso, l'eccezione alla regola, sciogliere l'apparenza svelando la realtà sottostante. In secondo luogo, l'uso metafisico è un impiego "senza antitesi" delle parole (BB, p. 62). Conseguenza ovvia di quanto appena detto, se tutti i segni significanti sono nomi, allora *nulla* può essere ammesso che non lo sia; se il dolore è solo *mio*, come vorrebbe il solipsista, è inammissibile che sia anche *tuo*, e così via¹³.

In estrema sintesi, ciò che emerge dal nostro breve excursus nel *Libro Blu* è un'immagine piuttosto chiara di ciò che Wittgenstein intende con metafisica. Tale nozione si inserisce nella concezione piuttosto tradizionale della scienza dell'essenza e delle verità necessarie, letta però alla luce di uno sconfinamento dei modelli esplicativi del pensiero scientifico nell'alveo della riflessione filosofica. Ad essa, Wittgenstein sembra preferire una riflessione più attenta ai particolari, alle questioni di dettaglio, completamente a priori ed ostile ad ogni generalizzazione. Stando alla lettura del *Libro Blu*, manca ancora però una ragione chiara per negare *validità* alla riflessione metafisica, una ragione che almeno tolga l'urgenza all'imporsi di una simile impresa intellettuale.

4. Togliersi gli occhiali. Nuovi modi di vedere.

Se torniamo ad esplorare le *Ricerche*, notiamo, come già sopra anticipato, una generale scarsità di riferimenti espliciti al tema della metafisica, se non consideriamo ovviamente PI §116, da cui siamo partiti nella nostra discussione. Eppure, nelle *Ricerche* le questioni fino ad ora delineate ritornano con grande forza e in maniera ancor più incisiva, seppur trasfigurate in un lessico e in un contesto differenti. Dobbiamo

¹³ Contro questa tendenza a procedere senza antitesi pesa il sospetto che forse, nella smania di cogliere ciò che è in comune a tutto, in realtà, non si sta dicendo proprio un bel *niente* (PI §13).

rivolgerci non più, come fatto fino ad ora, al gruppo di paragrafi scritti nel 1931, e considerare invece con attenzione PI §§89-108, composte nel 1937. Essi fungono da vero e proprio nodo di raccordo tra le sezioni successive e il resto del corpo del testo, e servono a contestualizzare le osservazioni meta-filosofiche che ad esse seguono nel complesso dei temi trattati fino a quel momento nell'opera. In generale possiamo affermare che queste sezioni contengono una vera e propria *analisi genetica* delle confusioni filosofiche (a tratti, di natura quasi autobiografica: come vedremo, esempio polemico implicito sarà sempre il *Tractatus*), colto tramite le nozioni gemelle dell'*ideale* e della *sublimazione*. Parallelamente a ciò, Wittgenstein avanza il proprio metodo, che in ultima analisi si articola tramite una sostanziale *reinterpretazione* di alcuni termini chiave legati alla metodologia filosofica classica.

PI §89 si apre con un quesito piuttosto chiaro: in che senso si può definire la logica qualcosa di sublime? Con questa domanda Wittgenstein chiude la parte dedicata alle questioni della vaghezza e dell'indeterminatezza del senso (PI §§65-80) e del ruolo delle regole in relazione ad esso (PI §§81-88), e inaugura la sezione meta-filosofica, posta a questo livello dell'opera, come vedremo, niente affatto casualmente. Come spesso accade nelle *Ricerche*, a tale domanda non c'è risposta diretta. Di contro, inizia una lunga digressione sui caratteri generali della riflessione filosofica, che quindi si sviluppa e prende corpo allo stesso tempo come una riflessione sulla natura della *logica*. I termini in gioco, si noti, sono volutamente *ambigui*: per Wittgenstein il carattere della riflessione filosofica porta con sé una certa *precognizione* di ciò che è, o *dovrebbe* essere, la struttura logica del nostro linguaggio. Il sovvertimento di tale carattere va quindi di pari passo con una *ri-orientamento* del nostro modo di considerare, di *vedere*, la logica come disciplina. Inoltre, caratteristica delle prime due sezioni che andiamo considerando (PI §§89-90), è una voluta *sovrapposizione* dei caratteri della vecchia e nuova filosofia, che in tal modo si pone in forte continuità con alcuni elementi della tradizione (e insieme, inutile negarlo, del *Tractatus*), prima di procedere inesorabilmente su un binario differente. Dovremmo quindi leggere questa sezione cogliendo il suggerimento che lo stesso Wittgenstein inserisce nel suo lavoro, quando nega che la filosofia richieda un sapere di secondo grado per parlare di se stessa (PI §121), e suggerisce di considerarla analogamente all'*ortografia*: dobbiamo, in altre parole, leggere l'impresa intellettuale che si sviluppa in PI §§89-108 come essa stessa

un'indagine grammaticale, che mira a dissolvere l'urgenza di pensare alla filosofia in un certo modo, cercando di rideterminare, insieme, le nostre convinzioni sulla nozione gemella della logica del nostro linguaggio (Mulhall 2011).

Leggiamo che la ricerca logica non matura da un bisogno di cogliere nuovi fatti o nessi causali, ma di “*comprendere* qualcosa che sta già di fronte ai nostri occhi”¹⁴. È legittimo sostenere che dobbiamo “*guardare* attraverso i fenomeni”, coglierne le condizioni di possibilità, ma sviluppando una *ricerca grammaticale* (PI §90) che ci liberi dai fraintendimenti che riguardano l'uso delle nostre parole. In alcuni casi, ad esempio, ricorriamo all'analisi¹⁵ dei termini che ci creano problema, metodo che assomiglia a quello di una *scomposizione*¹⁶. A questo punto la discussione subisce una torsione inaspettata, e si procede ad illustrare una *tendenza* intellettuale che *può* germinare dal tipo di analisi appena descritta. Come infatti emerge da PI §§91-92, Wittgenstein ci fa notare che cadiamo fin da subito vittime di una tenace distorsione prospettica. L'analisi, da forma di chiarificazione tra le altre, ci appare un requisito generale, come se ogni espressione velasse sempre “qualcosa di nascosto”, in grado di garantire una completa ed *esaustiva esattezza*, requisito che diventa il nostro scopo (PI §91). Non solo, si inizia ad andare a caccia di *essenze*, del linguaggio, della proposizione, del pensiero; si passa dall'ideale della *perspicuità* a quello delle *essenze*, dominato dall'interrogativo socratico del “che cos'è?” (PI §92). Emerge, in altre parole, l'ansia filosofica per le

¹⁴ Wittgenstein cita a questo punto il famoso puzzle di Agostino sulla natura del tempo, mettendo in rilievo la differenza di tale domandare con quello dello scienziato, che non potrà mai trovarsi nell'imbarazzo di utilizzare concetti e nozioni che non sappia spiegare (almeno, in condizioni normali e non alterate). La filosofia di contro deve *richiamare alla mente* l'uso dei termini coinvolti nelle proprie riflessioni, impostandosi come attività radicalmente diversa. Questo passaggio deve leggersi parallelamente a PI §127, in cui si dice che la filosofia mette insieme *ricordi* per scopi determinati, e a PI §78, in cui Wittgenstein illustra le relazioni possibili tra i concetti di sapere e dire: il puzzle di Agostino sembra rientrare nel caso che coinvolge la parola *gioco*, esempio specifico di un “sapere come” (*know how*), una *capacità*, che si manifesta senza che sia necessario fornirne una *spiegazione verbale*.

¹⁵ L'analisi viene definita come “sostituzione una forma di espressione con un'altra” (PI §90), come quando, ad esempio, si sostituisce ad un termine una definizione dello stesso. In PI §201, Wittgenstein utilizza la stessa formula per definire il processo d'*interpretazione*, incapace di esaurire il fenomeno della comprensione proprio perché, appunto, presuppone la comprensione del significato per essere eseguita. Si può quindi concludere, leggendo le sezioni insieme, che fare un'analisi sia un caso particolare del fornire un'interpretazione; entrambi quindi *possono* sciogliere fraintendimenti, ma non sempre e non necessariamente. Avremo modo di tornarci più diffusamente in seguito trattando dell'interpretazione.

¹⁶ Chiaro riferimento alla dottrina del *Tractatus* degli oggetti semplici, condizioni del senso di ogni enunciato e come tali individuabili implicitamente in *ogni* espressione del nostro linguaggio.

definizioni, nozione non a caso gemella rispetto a quella di analisi, nozione a cui Wittgenstein è ostile fin dai tempi del *Libro Blu*.¹⁷

Con queste importanti considerazioni, siamo sulla soglia di ciò che Wittgenstein chiama *sublimazione*, posto alla base dell'ideale sulla natura della logica che ci tiene prigionieri. Capire cosa davvero il filosofo di Vienna intenda con questo termine non è immediato. Compare per la *prima* volta in PI §38, a chiusura della discussione sulla natura dei termini indicali:

Se non si vogliono creare confusioni la cosa migliore è di non dire affatto che queste parole denominano qualche cosa. – E, stranamente, si è detto che la parola “questo” è l'unico nome *vero e proprio*. Tutto il resto, che noi chiamiamo “nome”, lo sarebbe soltanto in un senso impreciso, approssimato.

Questa strana concezione proviene da una tendenza a sublimare, per dir così, la logica del nostro linguaggio. Qui la risposta appropriata è: chiamiamo “nome” cose molto differenti: la parola “nome” caratterizza molti modi differenti, tra loro variamente imparentati, di usare una parola; - ma tra questi modi d'uso non si trova quello della parola “questo”.

(PI §38)

Sullo sfondo di questa critica è presente la dottrina dei *nomi propri* di Russell (Russell 1905), secondo cui gli unici nomi legittimi sono segni che istituiscono un legame immediato con il proprio oggetto, dunque, appunto, i termini indicali. Russell sembra sublimare la logica del nostro linguaggio perché isola un *solo* uso, sostenendo che nomi *autentici* siano individuabili in conformità ad una qualche proprietà intrinseca di grande valore per noi, e squalificando tutti gli altri che non rientrano in tale categoria. Non solo; nel caso specifico, la sublimazione, nell'urgenza di individuare un'*essenza* del nome e del nominare, ci conduce in errore, oscurando il fatto che gli indicali non sono propriamente nomi: tali termini hanno tutt'altra funzione nel linguaggio. Alla sublimazione Wittgenstein risponde con la ricerca grammaticale, sfruttando già ora la

¹⁷ Wittgenstein contrappone alla definizione *l'esempio*, come tipologia di spiegazione del significato. Vedremo nel prossimo capitolo l'importanza di tale distinzione. Questo ha ricadute, ovviamente, nella stessa metodologia dei giochi linguistici e delle rappresentazioni perspicue (PI §133). Una strategia, questa, che Wittgenstein tende a nobilitare in antitesi al Socrate dei dialoghi platonici, tutto preso dal ricercare definizioni e incurante degli esempi che gli interlocutori gli forniscono. Wittgenstein sta dalla parte di Timeo e Menone, contro Socrate (BB, p. 30, in cui si nomina il *Teeteto*, ma anche PI §518).

nozione, fondamentale, di *somiglianza di famiglia*: all'ansia essenzialista di trovare il "vero" nome, si deve contrapporre la pluralità irriducibile degli usi; un'operazione, questa, all'apparenza facile ma in realtà sempre insidiosa, in quanto, dice Wittgenstein, siamo messi fuori strada dalle forme dei nostri "modi di espressione" (PI §93): nel caso appena citato, ad esempio, il fatto sintattico che gli indicali occupano la stessa posizione nel contesto della proposizione ci spinge a pensare ad essi come se fossero nomi molto particolari.

Questo è ciò che Wittgenstein intende quando parla di sublimazione, a cui va aggiunta un'ulteriore determinazione, "la tendenza ad assumere un puro intermediario fra i segni proposizionali e i fatti" (PI §94). In tal caso, è probabile che Wittgenstein avesse in mente la dottrina del senso freghiana (Frege 1892), in cui, come è noto, Frege assume l'esistenza di entità proposizionali a condizione della significazione, sebbene tale considerazione si possa estendere anche alle forme tradizionali di empirismo mentalista, con il loro lessico di concetti ed immagini mentali (Hacker 1986, Baker Hacker 2005). Platonismo e mentalismo muovono e maturano, ci sembra di poter concludere, da una medesima matrice. La sublimazione, ci dice Wittgenstein, è poi già germinale nella domanda relativa all'essenza della proposizione¹⁸ (PI §94), alla quale segue un grappolo di questioni relative al pensiero (PI §95)¹⁹, al mondo, al linguaggio (PI §96), alla parola, alla deduzione, alla verità, all'esperienza: un plesso di *super-concetti* di cui la logica deve raffigurare *specularmente* il super-ordine, completamente a priori, di "cristallo purissimo" (PI §97). La scansione che Wittgenstein abbozza in questi rapidi e significativi passaggi, come è facile intuire, ricalca i passaggi concettuali che

¹⁸ "La proposizione, che cosa singolare!" PI §94.

¹⁹ PI §95, reso celebre da una nota interpretazione di John McDowell (McDowell 1994, p. 28), meriterebbe una considerazione a parte. Qui Wittgenstein articola le conseguenze di un genere di stupore pressoché speculare a quello delineato nel paragrafo precedente, che coinvolge non la *singolarità* della proposizione, ma l'*unicità* del pensiero. In conseguenza di ciò, siamo portati a credere che il pensiero e l'intendere posseggano sempre un *fatto* di qualche tipo a loro oggetto, a cui *attribuiamo* determinate proprietà nell'atto di inteliezione. Questo ci conduce al paradosso del poter pensare ciò che *non* esiste, o di predicare ciò che *non* è predicabile del fatto in questione. E' chiaro che questo paradosso è figlio della distorsione sublimante attiva già nella convinzione che il pensiero sia qualcosa di unico, ovvero capace di avere qualche forma di rapporto privilegiato con l'essere del mondo. Ma il paradosso degli oggetti inesistenti, antico quanto la filosofia, ha la forma di un truismo, dice Wittgenstein: non ha nulla di misterioso, se non ci facciamo sviare dalle nostre forme di espressione (in questo caso, la natura transitiva dei verbi di intenzione ci spinge a scovare un oggetto che corrisponda al fantomatico atto). Nessuna *tesi* sulla natura del pensiero è quindi sostenuta, come ritiene McDowell, la cui interpretazione sottovaluta il contesto niente affatto casuale in cui il paragrafo è collocato.

compongono il *Tractatus*, in cui Wittgenstein partendo dalla natura della proposizione²⁰ delinea un quadro unitario sulla natura del linguaggio, del pensiero e del mondo, gli uni rispecchiantisi negli altri in virtù di una *forma strutturale* comune.

La sublimazione conduce quindi alla nozione dell'ideale (PI §§98-103). In esso confluiscono sia una determinata immagine della filosofia, come scienza apriori che svela l'ordine del mondo, sia il proprio fantomatico oggetto, questo stesso ordine del mondo che è compito della filosofia svelare. Smentito dall'indeterminatezza del senso di molte nostre espressioni e dall'inessenzialità di un sistema rigido di regole per l'uso dei nostri concetti (PI §§99-100), esso si impone con una necessità di cui non comprendiamo la natura. Esso *deve* trovarsi nella realtà, non c'è scampo, anche se non sappiamo ancora *come* (PI §101), e non ne comprendiamo appieno la necessità. È quella necessità propria dei quesiti metafisici denunciata nel *Libro Blu*, che qui viene compresa nel contesto di una prospettiva unitaria e coesa. L'ideale ci *costringe* a cercare essenze, ad isolare usi specifici squalificandone altri, a esigere regole rigide nell'uso del linguaggio a cui ridurre ogni indeterminazione apparente. Esso induce in noi delle esigenze teoriche, anzi, è esso stesso questa *esigenza*: risultato sì, ma solo della nostra tendenza alla sublimazione (PI §107). L'ideale è un paio di occhiali posti sul nostro naso (PI §103): come tale, condiziona il nostro sguardo, distorce l'immagine del mondo tramite esigenze estranee che ci sembrano inevitabili proprio perché nulla nel nostro campo visivo è sottratto ad esso.

A questo punto, non resta che togliersi gli occhiali. PI §108 cerca di indicarci come. Dopo aver riconosciuto che dove cercavamo unità formali e essenze immutabili ci sono solo costrutti diversi variamente imparentati tra loro, Wittgenstein scrive:

Che ne è allora della logica? Qui il suo rigore sembra dissolversi. Ma in questo caso essa non svanisce del tutto? – Come può infatti la logica perdere il suo rigore? Non di certo mercanteggiando perché ceda una parte del suo rigore. – Il *pregiudizio* della purezza cristallina può essere eliminato soltanto facendo rotare tutte quante le nostre considerazioni. (Si potrebbe dire: La considerazione dev'essere rotata, ma attorno al nostro reale bisogno.)

²⁰ Dai quaderni del 1914-1916, datato 22 gennaio 2015: “*Tutto il mio compito consiste nello spiegare l'essenza della proposizione*”, a cui segue il “*dar l'essenza di ogni essere*” (TLP, p. 175).

L'ideale avviluppava in se stesso una certa concezione della filosofia insieme alla natura della logica del linguaggio. Sembra dunque che facendo a meno di quell'idea di filosofia si snaturi e impoverisca al tempo stesso il rigore e l'esattezza della logica per come la conosciamo. Per Wittgenstein, è evidente che non sia affatto necessario giungere ad una simile conclusione, e proprio questo passaggio sconfessa una tale operazione che pure, in alcuni contesti interpretativi, gli è stata attribuita.²¹ Non si tratta di *negare* il rigore della logica, magari formulando un'*interpretazione* e elaborando una *teoria* che spieghi la natura della sua necessità in realtà solo apparente. Così facendo, ci troveremmo ancora avviluppati nelle maglie di quell'ideale che ci costringe a *revisionare* le nostre convinzioni e a sublimare alcuni aspetti del linguaggio a scapito di altri, magari, ad esempio, andando ad affermare il contrario, che *ogni* significato è indeterminato e ogni gioco è *in realtà* sprovvisto di regole rigorose, persino quello della ricerca logica. Niente di tutto questo. Per Wittgenstein, la logica è rigorosa nel senso più pieno possibile, rimane un calcolo stabilito da parametri precisi e inviolabili: soltanto, dobbiamo cambiare il nostro *modo di vedere*²², di concepire il fenomeno, che come tale resta identico a se stesso. L'ideale, gli occhiali²³ con cui guardiamo il mondo, van tolti perché non sono nulla di più di un *pregiudizio* che condiziona il nostro *modo* di guardare la logica del linguaggio, non certo il fenomeno in se stesso, la cui funzione rimane stabile nelle nostre vite indipendentemente da come lo guardiamo. Posso

²¹ Ci riferiamo ovviamente a Dummett 1968. Qui l'autore inglese imputa a Wittgenstein il tentativo di sviluppare un *convenzionalismo radicale* (*full-blooded conventionalism*), che reinterpreti la necessità della logica in termini convenzionalisti.

²² In PI §144 e Z §461 Wittgenstein parla esplicitamente di questa caratteristica fondamentale del proprio metodo, l'idea che la filosofia introduca *nuovi modi di vedere*, e con essi l'affresco di nuove possibilità concettuali. Gordon Baker accentua quest'aspetto della metodologia wittgensteiniana, che associa al noto caso dell'*anatra coniglio* (PI, p. 229), come se compito del filosofo fosse semplicemente quello di sostituire un modo di vedere legittimo ad un altro altrettanto legittimo, come lo sono appunto il coniglio e l'anatra, casi di *vedere-aspetti* (Baker 1991). Questa posizione, che conduce, di fatto, ad una forma esplicita di relativismo, rischia di sottovalutare la dimensione prettamente terapeutica dell'impresa wittgensteiniana, che mira ad una certa forma di definitività non reversibile, a differenza, appunto, del mio vedere una certa figura come un'anatra o un coniglio. Non solo, la sublimazione molto spesso conduce a sostenere *contraddizioni* vere e proprie rispetto all'uso ordinario, come nel caso degli indicali sopra accennato. Insomma, i nuovi modi di vedere non necessariamente misconoscono le forme argomentative tradizionali, e le *Ricerche* ne sono piene. (Glock 1991).

²³ Nel *Big Typescript*, Wittgenstein scrive che la filosofia è una difficoltà della volontà (BT 86 §2). Tale idea viene fatta cadere nelle *Ricerche*, tuttavia un elemento volontarista è ravvisabile ancora proprio nell'accezione, per così dire, soggettivistica dell'ideale. In questa direzione, forse, è opportuno leggere l'accenno che Wittgenstein fa, riferendosi a Spengler, alle "visioni del mondo" (*Weltanschauung*) in PI §122.

togliermi gli occhiali perché distorcono la mia visione: con questa azione il mondo rimane identico a prima (PI §104), ma allo stesso tempo, ciò che ho ottenuto è la rimozione del disagio causato dall'aver la vista offuscata. I problemi filosofici, articolazioni specifiche dell'ideale, sono *disagi* dello sguardo: è per questo che la filosofia wittgensteiniana a ragione può definirsi una *terapia*, perché a suo modo cura i disagi dell'intelletto, denunciandone non la falsità, ma l'assoluta inconsistenza (PI §133). La logica quindi non perde nulla del suo rigore, solo, impariamo a vederla in un modo diverso, ossia, come un gioco tra i tanti, qualcosa che non sta sotto, a fondamento, ma *affianco* ad ogni altro gioco linguistico, un gioco a cui molto spesso *paragoniamo* gli altri di modo da gettare luce sul loro funzionamento (PI §81). La logica in tal modo perde ogni privilegio, e si fa conforme ai nostri reali bisogni.

Non è chiaro cosa si debba intendere però, con *reale bisogno*. Si può leggere questo in funzione delle righe successive, in cui Wittgenstein esorta la filosofia della logica ad occuparsi delle parole nel medesimo modo in cui vengono impiegate nella vita quotidiana (Lugg 2000). Senza dubbio si può pensare che il bisogno in questione sia quello materiale delle nostre vite che, in un certo senso, dà sostanza e significato alle nostre parole²⁴. Il linguaggio deve essere considerato come un fenomeno spazio-temporale, non come un'entità fantasmatica al di fuori dello spazio tempo (PI §108). Sicuramente ciò è vero, ma dando una lettura simile si perde l'accezione prettamente meta-filosofica della questione, che è bene fare riemergere. Il bisogno è quello del *filosofo*, che mira come abbiamo visto sopra, ad *una chiarezza completa* (PI §91). Nel lessico e nella distorsione dell'ideale questo si traduce nella ricerca delle definizioni, del feticcio dell'analisi, e così via, mentre, al contrario, nell'attività filosofica liberata dall'ideale l'unica completezza possibile è quella di un'esaustiva e completa dissoluzione dei problemi filosofici (PI §133). L'unica chiarezza ottenibile, in altre parole, è quella che mette l'ideale da parte, e con esso la sua posticcia esigenza di chiarezza completa (Mulhall 2011). In tal modo Wittgenstein rimane, a modo suo, nell'alveo della tradizione, di cui però ri-descrive e ridetermina l'esigenza chiave. Il nostro bisogno, primario, è sbarazzarci dei problemi filosofici, ciò significa

²⁴ Non si potrà mai esagerare l'importanza che Wittgenstein conferisce alla vita nel fenomeno della significazione. Il segno è sempre segno incarnato, vivo nell'uso e nelle *circostanze* in cui si utilizza. Torneremo sul punto diffusamente nei prossimi capitoli.

propriamente ottenere chiarezza, e su questo bisogno si deve far ruotare ogni nostra considerazione²⁵. Il *pregiudizio* della purezza cristallina della logica si dissolve nell'attimo stesso in cui, riconoscendone la vacuità di fronte agli innumerevoli usi del nostro linguaggio, rendiamo la logica un gioco tra gli altri tramite cui illuminare la grammatica del nostro linguaggio, e con essa dissolvere i problemi che da sempre ci creano disagio.

5. Conclusioni. Ciò che (non) ci si deve aspettare

Siamo partiti con l'intento di abbozzare un'idea della metodologia wittgensteiniana, in modo tale da avere le idee più chiare nel momento in cui ci accingeremo a leggere i paragrafi sul seguire una regola. Non solo, nostro interrogativo era capire se la nozione di regola interagisse in qualche modo già a questo livello del discorso. Tiriamo dunque le conclusioni relativamente a questi due punti.

Intento di Wittgenstein è produrre, come abbiamo visto, *una ricerca grammaticale*, il cui scopo è rendere perspicua la logica del nostro linguaggio. Questo non deve tradursi in *un'impresa teoretica* che, simulando i patterns esplicativi delle scienze empiriche, produca *teorie, tesi, modelli, ipotesi* e vada alla ricerca di un *ordine* stabile a costituzione del nostro linguaggio. Tutti questi aspetti compongono l'*ideale sublimato* della logica del nostro linguaggio e della disciplina che pone la logica a suo oggetto, la filosofia. Non ci si deve aspettare da Wittgenstein, quindi, una *dottrina*, che produca *sistematicamente* una descrizione che copra perfettamente la logica del linguaggio, sia pur essa concepita come una *logica informale à la Ryle*, le cui geografie logiche rappresentano, potremmo dire, un ideale rovesciato, mera sostituzione dell'esigenza di un tipo di ordine con un'altra. Gli occhiali non vanno rovesciati, ma tolti. Per toglierli, si deve intendere la perspicuità come *relativa* al problema filosofico che si dissolve, che perde la sua presa su di noi. L'ideale della chiarezza completa si trasfigura nell'unica completezza ottenibile, la dissoluzione dei problemi filosofici. Nessun ordine va ricercato, perché nessun ordine risolve i problemi: è *la stessa esigenza* di un ordine

²⁵ Questo ci permette di digerire meglio la presa di posizione di PI §132, e di connettere queste considerazioni sulla natura della rappresentazione perspicua. Infatti, l'ordine che si ottiene tramite essa, dice Wittgenstein, è un ordine possibile conforme a fini pratici: ossia, la dissoluzione di un crampo mentale, nostro reale bisogno.

unico e immutabile che crea i problemi. Ecco dunque l'album filosofico wittgensteiniano, che si configura come il frutto di una serie impressionante di considerazioni che si incrociano e si intersecano in innumerevoli modi, che muovono *sempre* dai problemi filosofici²⁶, mai da formulazioni arbitrarie o affreschi estemporanei di una logica del linguaggio da scoprire. La logica va sì descritta e affrescata, ma solo nell'accostamento a qualche specifica distorsione filosofica essa è capace di soddisfare il nostro reale bisogno di chiarezza. Lungi dall'essere un pensiero anti-filosofico o post-filosofico (Rorty 1979), La filosofia di Wittgenstein è una filosofia tradizionale più di quanto si possa pensare. È, in aggiunta, una filosofia militante e inquieta, uno sforzo costante *contro* i disagi del nostro intelletto²⁷ (caratteristica, questa, che trova ulteriore conferma dalla personalità tormentata e inquieta del filosofo)²⁸. La dimensione terapeutica dell'impresa, poi, si riflette coerentemente nell'intero *stile* del testo: un *dialogo* a più voci, forse più di due (Stern 2001). Potremmo così avvallare, forse forzando un po' la mano, l'idea di un Wittgenstein sì anti-socratico, ma in fondo, sotto questo aspetto, profondamente *platonico*.

Nessuna *teoria* e nessuna *riforma* della grammatica, dunque. Al loro posto, *accostamenti* di modi d'uso, *contro-esempi*, *giochi linguistici*, descrizioni di *realtà fittizie* e usi improbabili dei nostri concetti, nonché delle *circostanze* che rendono il nostro uso linguistico significante (M. McGinn 2011): tutto ciò al fine di “*vedere connessioni*” che prima non riuscivamo a cogliere. Niente *regole*, o quanto meno, *non solo* regole del linguaggio ordinario da mappare. Nessun problema da *risolvere*, producendo teorie fantasiose che riformano o addirittura negano ciò che sappiamo, solo problemi da *dissolvere*, come il sale nell'acqua (BT 89 §35). È bene che ciò sia tenuto ben presente nelle pagine che seguiranno.

Che dire, infine, del concetto di regola? Ciò che implicitamente abbiamo già sostenuto nel corso della discussione: il suo destino è intimamente intrecciato alla natura dell'ideale. Wittgenstein lo sa bene, ed è per questo che ritorna ricorsivamente sul

²⁶ PI §1, con l'abbozzo dell'immagine agostiniana del linguaggio, ne è fulgido esempio.

²⁷ Alla luce di quanto detto, l'immagine di un Wittgenstein quietista (McDowell 1984, 1998), occupato a dissolvere problemi filosofici una volta per tutte, ci sembra quanto meno precaria, e ancora piuttosto appiattita sull'ideale di filosofia presente nel *Tractatus*. Lo stesso McDowell, del resto, avrà modo di mitigare la propria tesi (McDowell 1994, p. 193).

²⁸ Si veda Monk 1991.

problema delle regole, nelle *Ricerche*, e non solo in esse, come avremo modo di vedere. Non è affatto un caso che la discussione sull'idea di filosofia si collochi subito *dopo* le considerazioni sulla vaghezza, l'indeterminatezza del senso e il ruolo delle regole in relazione ad essi, considerazioni che ritornano esplicitamente nei passi più importanti sopra delineati sull'ideale. Ciò che Wittgenstein promuove, in termini generici, in questi paragrafi meta-filosofici, era già stato attuato nella *pratica* in PI §§65-66, dove il filosofo risponde all'accusa, mossa dal proprio interlocutore, di trascurare il problema dell'*essenza* del linguaggio, semplicemente affermando che spesso usiamo le parole senza criteri stabili²⁹. Anche nel *Libro Blu*, come abbiamo visto, la metafisica si delinea in antitesi alla constatazione che molte nostre espressioni abbiano molteplici criteri d'uso. In un certo senso, la constatazione dell'indeterminatezza diffusa è l'osservazione base in conflitto con la quale l'ideale produce in noi insoddisfazione (PI §§99, 100, 107, 108). Un certo modo di concepire le regole in relazione al significato in generale e alla vaghezza in particolare, evidentemente, è una fonte, tra le altre e tra le più importanti, delle confusioni filosofiche e dell'idea sublimata che esse hanno della logica. Nel momento in cui analizzeremo la riflessione grammaticale che Wittgenstein imbastisce sul concetto di regola, dunque, dovremo ricordarci che la strategia del filosofo viennese è quella generale di rovesciare le esigenze dell'ideale, tramite una decostruzione di un suo elemento cardine: procediamo quindi con cautela, e cerchiamo di non cadere vittima ancora una volta dell'ideale, nel tentativo di interpretare un'impresa il cui fine è, propriamente, quello di sbarazzarsi di esso.

²⁹ Esempio è in tal senso, in PI §66, la descrizione del concetto di *gioco*, esempio canonico di concetto aperto. Qui, di fronte all'obiezione che i diversi giochi *debbano* avere qualcosa in comune, Wittgenstein sbotta nella celebre esclamazione: "*Non pensare, ma osserva!*". Di fronte alle esigenze ingiustificate dell'ideale, il filosofo istruisce e *guida* il nostro sguardo, contrapponendo all'istinto di generalità la descrizione minuta di diversi singoli casi (Cavell 2000, p. 35).

Capitolo primo
La sedia che sparisce
Sul Concetto di *Regola* nelle *Ricerche Filosofiche*

“Regola” è un concetto dai bordi sfumati,
nello stesso senso in cui lo sono “foglia”,
“gambo”, “tavolo” ecc.

Ludwig Wittgenstein (BT 57 §11)

1. Norme e termini di paragone

Quando padroneggiamo un linguaggio, sappiamo *come* impiegare le parole che lo costituiscono. Ogni parola, ogni segno, ha un uso, un uso *corretto*, sullo sfondo del quale si staglia la possibilità di commettere *errori*. Parlare un linguaggio è, insomma, saper usare correttamente le parole³⁰, una trivialità che si manifesta quotidianamente nelle nostre vite, in maniera lampante quando, ad esempio, ci troviamo a correggere gli strafalcioni di qualche amico straniero intento ad imparare la nostra lingua. Sapere il significato di una parola è saperla *usare* nei contesti appropriati, come ha modo di notare Wittgenstein in uno dei più celebri passaggi delle *Ricerche* (PI §43)³¹.

Se questo è il fatto, i grattacapi iniziano a giungere se cerchiamo di darne un’interpretazione filosofica. A questo livello si inserisce la nozione di *regola*, perché, intuitivamente, se il significato è l’uso corretto dei termini, allora, vien da pensare, standard di correttezza non può che essere una norma di qualche tipo. Saul Kripke, come avremo modo di vedere più diffusamente nel prossimo capitolo, rende conto di

³⁰ La correttezza di cui ci occuperemo, è bene notarlo, è una correttezza di carattere *semantico*, non, per così dire, *fattuale*, ossia, concernente la nozione di *verità*: l’esprimere, ad esempio, una credenza *falsa* è una questione distinta dall’*appropriatezza* delle parole che uso per esprimerla (C. McGinn 1984, p. 60).

³¹ L’uso di cui si parla, ovviamente, esclude l’ambito d’interesse della pragmatica, essendo di carattere squisitamente semantico. Con le parole si fanno certamente tante cose, ad esempio si allude, si minaccia, si fa ironia, e così via, come, ad esempio, ha brillantemente fatto emergere Paul Grice nel suo lavoro sulla logica della conversazione (Grice 1989), ma tali usi *presuppongono* il significato delle parole che utilizzano, per essere efficaci; e tale significato è appunto espresso dal loro uso corretto consolidato in una pratica. L’uso che ci interessa, insomma, è quello che *costituisce* il significato, non che lo presuppone.

questo elemento fondamentale del nostro linguaggio affermando che il significato possiede una *natura normativa*: comprendere il significato di una parola significa sapere come *dovremmo* utilizzarla (Kripke 1982, p. 37).

Sulla scia dell'interpretazione di Kripke, Wittgenstein è tradizionalmente ritenuto un *filosofo normativo*. Un esempio piuttosto rilevante che attesta questa tendenza è Donald Davidson, che nella sua crociata contro la natura convenzionale del linguaggio annovera Wittgenstein tra i pensatori che sulla norma, e più nello specifico, sulla *norma sociale*, fondano ogni considerazione sulla natura del linguaggio (Davidson 2001). D'altro canto, se lasciamo da parte la storia degli effetti e ci rivolgiamo direttamente ai testi, notiamo che nelle *Ricerche* il termine *normativo* compare una sola volta, in PI §81, paragrafo che abbiamo già avuto modo di citare nel precedente capitolo. Qui Wittgenstein accenna ad una conversazione con Frank Ramsey, in cui il giovane filosofo britannico sosteneva, appunto, che la logica fosse una "scienza normativa". Wittgenstein concorda, ma solo a patto di intendere tale locuzione come una massima metodologica, e non come una tesi sulla natura del linguaggio. Ciò che dobbiamo fare è semplicemente *confrontare* il linguaggio con sistemi di calcolo più esatti, condotti tramite regole *fisse*, stando attenti però a non sovrapporli, e insieme a non idealizzarne (noi diremo ora, sublimarne) la natura. Nelle *Osservazioni Sopra i Fondamenti della Matematica*, troviamo più di un'occorrenza del termine, in passaggi in cui si asserisce che la matematica è normativa, specificando, come in PI §81, che *normativo* non significa affatto ideale (RFM VII §61). Nel *Big Typescript*, poi, in una delle sezioni centrali dell'opera, troviamo un'analogia con il contratto sociale giusnaturalistico, il quale, pur essendo una mera *finzione* giuridica, è comunque utile ad illuminare alcuni meccanismi costitutivi del vivere comune (BT 45 §5)³², in maniera analoga al calcolo logico in relazione al linguaggio ordinario.

Pare evidente dunque che Wittgenstein, all'epoca delle *Ricerche*, abbia mutato atteggiamento nei confronti delle regole del linguaggio, che pur nelle diversità delle tesi sostenute, erano state la costante delle sue precedenti riflessioni, dal *Tractatus* alla cosiddetta fase intermedia (Marconi 1996, Baker Hacker 2006, Schroeder 2013).

³² Annotazione, questa, aggiunta sul retro di pagina del manoscritto, probabilmente in un secondo momento. Il *Big Typescript*, infatti, non rinuncia ancora del tutto all'immagine calcolistica del linguaggio che domina il pensiero di Wittgenstein ancora fino a metà degli anni '30 (Schroeder 2013).

Testimoni testuali di tale sottile ma capitale passaggio sono proprio le pagine del *Big Typescript*, ancora in parte dominato da ciò che chiameremo l'immagine *calcolistica* del linguaggio, in cui il significato è pensato come una *funzione* all'interno di un sistema di norme rigide ed esplicite. In questo testo, troviamo un'annotazione posteriore di Wittgenstein relativa al titolo del capitolo quarantacinque sopra citato, dove si sostiene che il linguaggio funziona solo in base alle regole a cui ci atteniamo nell'impiegarlo. Ciò non è esatto, scrive in nota il filosofo austriaco: non è necessario, infatti, che le regole vengano annotate, rese esplicite a condizione dell'uso (BT, p. 45). Sembra, quindi, che Wittgenstein abbia avuto dei ripensamenti, in particolare relativamente al *ruolo* che le regole assumono nei nostri giochi linguistici.

Ciò nonostante, la trattazione del tema della regola nelle *Ricerche* è piuttosto diffusa e capillare, come se ad esso Wittgenstein conferisse un ruolo centrale nella sua opera di decostruzione, e ha esercitato fin da subito, e non a torto, una certa attrazione tra gli interpreti. Non ci dobbiamo aspettare una trattazione sistematica del concetto naturalmente, a maggior ragione se pensiamo che nel *Libro Marrone* Wittgenstein ci dice che il concetto di *regola* si costituisce per somiglianze di famiglia, e per questo è ininfluente cercarne una definizione univoca (BB, p. 130). Come bussola per orientarci nella problematica, possiamo riportare l'ultimo capoverso di PI §81, sopra citato:

Ma tutto ciò ci può apparire nella sua giusta luce solo quando si sia raggiunta una maggiore chiarezza riguardo i concetti del comprendere, dell'intendere (*meinen*) e del pensare. Perché allora diventerà anche chiaro che cosa ci possa erroneamente indurre a pensare (come è successo a me) che chi pronuncia una proposizione e la *intende*, o la *comprende*, sta eseguendo un calcolo secondo regole ben definite.

(PI §81)

L'immagine *calcolistica* del linguaggio e del significato, quindi, è un errore, una distorsione prospettica. Essa è un prodotto dell'intersezione tra le grammatiche ancora troppo poco chiare del comprendere, dell'intendere e del pensare. Siamo attratti dall'idea che le regole delle proposizioni siano delle condizioni nascoste, "celate nel medium del comprendere", dice Wittgenstein (PI §102), scorte tramite il segno con cui intendiamo sempre qualcosa, ma questo è precisamente l'ideale da noi descritto nella

precedente sezione, del quale dobbiamo cercare di fare a meno. La nozione di *regola* è, insomma, la chiave di volta su cui si regge una determinata concezione del significato e della mente che il filosofo viennese si affanna a più riprese di decostruire, e non è affatto un caso che le analisi grammaticali coinvolgenti i termini in questione siano sempre intrecciate a quelle dedicate alla regola: le famigerate considerazioni sul seguire una regola (PI §§185-241) gemmano e muovono dalle sezioni immediatamente precedenti sul comprendere (PI §§138-184), mentre considerazioni chiave sui concetti di *intendere* e *pensare* vengono sviluppate insieme alla trattazione più esplicita del tema della regola (pur componendo dei nuclei tematici autonomi all'interno del testo, ad esempio PI §§ 666-693, come avremo modo di vedere). Possiamo già anticipare cosa fa problema nell'uso di questi concetti: il loro causare un curioso puzzle temporale, nel momento in cui sembrano descrivere contemporaneamente il presente di un atto mentale (quando ad esempio, comprendo *ora* il significato di un termine) e il futuro delle applicazioni successive (quando, compreso un termine, so quando è opportuno usarlo) (LFM, p. 28). Nel caso della regola, in modo analogo, ciò si manifesta nell'incapacità di tenere insieme la formulazione della regola con le sue future, e infinite, applicazioni. Esempio oramai canonico, e su cui ci dilungheremo non poco, è il rapporto tra l'ordine "aggiungi 2", impartito ad uno scolaro, e la sequenza numerica in base due che da esso dovrebbe conseguire (PI §185).

In questo capitolo, cercheremo di fornire un affresco quanto più possibile esaustivo del tema della regola all'interno delle *Ricerche Filosofiche*. Non è nostra intenzione produrre un'analisi dettagliata di PI §§185-242, tradizionalmente riconosciuti come il luogo principale, all'interno del testo, in cui Wittgenstein elabora la propria posizione in merito al concetto di *regola*. Su di esse si sono prodotti fiumi di inchiostro, diversi manuali (Kenny 1973, Vogelin 1987, M. McGinn 1997, Voltolini 1997, Stern 2004, Schroeder 2006, per citarne alcuni), alcuni commentari davvero esaustivi (Baker Hacker 2009), nonché buona parte del dibattito a seguire della pubblicazione della controversa interpretazione di Saul Kripke, sopra appena accennata. Poco avremmo da aggiungere, dunque, al fine una delucidazione di queste sezioni. Al contrario, cercheremo di arrivare a queste sezioni, comunque fondamentali, dislocando un minimo la prospettiva, concentrandoci in prima battuta su altri passaggi, spesso sottovalutati, ma comunque rilevanti per fornire un'immagine quanto meno esauriente delle preoccupazioni

wittgensteiniane nei confronti del tema della regola. Il nostro discorso ruoterà intorno a tre plessi argomentativi strettamente connessi: inizieremo interrogandoci sui *ruoli* che le regole possono avere in relazione alle nostre pratiche linguistiche, spendendo più di qualche parola sul concetto di *somiglianza di famiglia*; ci soffermeremo, poi, sulla relazione controversa tra esempio e definizione, e concluderemo infine spendendo qualche parola sul concetto di *circostanza*. E' naturale che qualcosa rimanga fuori, ma contiamo di recuperarlo nei prossimi capitoli quando affronteremo le interpretazioni più rilevanti sul tema in esame.

2. Regole e ruoli nei giochi linguistici

Come abbiamo sopra anticipato, non ci si deve aspettare una nozione circoscritta e facilmente maneggiabile del concetto di *regola* nel pensiero del secondo Wittgenstein. Il termine presenta tante accezioni quanto sono gli *usi* nella nostra vita. “Conformemente all’uso comune”, dice il filosofo:

Chiamerò: regole [“rules”] le tabelle, le definizioni ostensive e strumenti analoghi. L’uso di una regola può essere spiegato da un’ulteriore regola.

(BB, p. 120)

Esempi di tabelle sono quelle che esprimono leggi di associazione tra colori e lettere (PI §48) o tra lettere e movimenti (queste ultime massicciamente presenti nel *Libro Marrone*; cfr. BB, p. 126). Per estensione, un tipo di tabella può esser considerato uno schema che associa a dei campioni di colore un nome. In tal caso, la tabella può diventare la rappresentazione visiva dell’associazione tra parole e modelli *campione* (PI §73), che introduciamo solitamente tramite definizione ostensiva e che orientano le nostre pratiche linguistiche in molti modi. Con questo termine, inoltre, dobbiamo intendere una particolare tipologia di *spiegazione* del significato (Baker Hacker 2005, Vol. 1, p. 33, Glock 1996, p. 111), analoga ma distinta dalla più comune definizione verbale (BB, p. 6). A differenza di quest’ultima, essa è (spesso) accompagnata da un gesto con la mano e utilizza gli indicali per fissare il proprio explanandum (PI §38)³³. In

³³ Gran parte delle prime sezioni delle *Ricerche* sono dedite alla decostruzione del presunto privilegio concesso alle definizioni ostensive, considerate da sempre vettore privilegiato di accesso linguistico al mondo. Esempio vicino a Wittgenstein e implicitamente suo bersaglio polemico, è, ancora una volta,

generale, spiegare il significato significa esibire un *uso corretto* della parola in questione: la regola, dunque, entra in contatto col significato nel momento in cui fornirne una spiegazione è considerata da Wittgenstein un'*espressione* specifica di una regola linguistica. L'espressione di una regola, poi, non è la regola stessa. Per fare un esempio, è indubbio che certi termini possano essere definiti sia verbalmente sia ostensivamente: se sono allo zoo con il mio giovane cuginetto, e quest'ultimo mi domanda cosa sia un pitone, posso dirgli che è una particolare tipologia di serpente, oppure altrettanto validamente posso indicargli l'animale nella teca, senza dilungarmi troppo in spiegazioni verbali; se mio cugino è sufficientemente perspicace, entrambe le spiegazioni andranno a segno, e perciò entrambe saranno espressioni distinte di un'*unica* regola: quella che governa l'uso della parola "pitone"³⁴.

Oltre alle tabelle e alle definizioni ostensive, nel passo sopra riportato Wittgenstein nomina degli "strumenti analoghi". Esempi abbastanza chiari sono le *unità di misura*, come il concetto di metro (PI §50), o esempi fittizi, come il pezzetto di gesso la cui lunghezza è posta a parametro di una nuova unità di misura (LFM, p. 44). Sono, questi, casi molto simili all'introduzione dei modelli campione, di colori o figure geometriche, tramite cui si articolano giochi speculari. Le unità di misura, infine, vengono spesso associate alle discussioni riguardanti un tipo molto particolare di normatività, quella logica e matematica: testimone ne è l'esempio summenzionato del gesso, utilizzato da Wittgenstein in analogia alle proposizioni matematiche, o anche PI §242, in cui si fa riferimento al rapporto tra misure e standard di misurazione per chiarire la relazione tra logica ed esperienza.

2.1 Regole esplicite

Tabelle, spiegazioni verbali e ostensive, campioni, unità di misura, proposizioni matematiche: la carne al fuoco è, pare, moltissima. A questo punto, cominciamo, per fare un po' di chiarezza, a chiederci che *ruolo* le regole possono esercitare nelle nostre

Russell (Russell 1905). Il risultato della discussione è brillantemente sintetizzato in PI §30: "*La definizione ostensiva spiega l'uso – il significato – della parola, quando sia già chiaro quale funzione la parola debba svolgere, in generale, nel linguaggio*".

³⁴ Nel *Big Typescript*, questo giro di pensieri è espresso in modo piuttosto chiaro. L'unico modo di dare una regola è attraverso la sua *espressione*, e gli *esempi* saranno una delle sue tante espressioni legittime (BT 42 §29).

attività linguistiche. Wittgenstein ci consegna in merito un paio di paragrafi estremamente preziosi nelle *Ricerche*, a cui si deve aggiungere una minuta discussione del medesimo tema nel *Libro Marrone*. Quando, si chiede Wittgenstein, un gioco si gioca secondo una determinata regola?

La regola può essere un *ausilio nell'insegnamento* del gioco. È comunicata allo scolaro, che viene esercitato ad applicarla. – Oppure è uno *strumento* del gioco stesso. – Oppure ancora: Una regola non trova impiego né nell'addestramento né nel gioco stesso, e non è neppure depositata in un elenco di regole. S'impara il gioco osservando come altri giocano. Ma noi diciamo che si gioca seguendo questa o quest'altra regola, perché un osservatore può ricavare queste regole dalla pratica del gioco, - come una *legge naturale* a cui si conformano le mosse del gioco.---- Ma in che modo l'osservatore distingue, in questo caso, tra un errore dei giocatori e una mossa corretta? – Per distinguere ci sono, nel comportamento dei giocatori, certe caratteristiche.

(PI §54, corsivo mio)

Wittgenstein distingue almeno *tre funzioni* delle regole in rapporto alle nostre pratiche linguistiche. Nei primi due casi, la regola può essere impiegata come strumento di insegnamento di un gioco, oppure può essa stessa esser *parte* del gioco. Un esempio di questi usi è già fornito da Wittgenstein nel paragrafo precedente (PI §53), in riferimento alla tabella illustrata in PI §48. Si può immaginare che una tabella sia usata per imparare delle modalità specifiche di associazione di determinati campioni di colore con delle lettere. In questo caso, la tabella sta *prima* e a condizione dello svolgersi del gioco, e, al massimo, può venir richiamata come standard di correttezza nel momento in cui non siamo più sicuri della sua applicazione. Se, ad esempio, mi dimentico come sia il rosso vermiglio e non sono più capace di distinguerlo dal cremisi, ecco che la tabella può esser richiamata per dirimere la difficoltà. D'altro canto, possiamo rendere la tabella essa stessa una parte costitutiva del gioco, se abbiamo imparato ad usarla e la utilizziamo ogni volta che se ne presenta l'occasione. In questo caso, la tabella diventa l'immagine sostitutiva dell'associazione mnemonica, e il gioco assume un carattere quasi meccanico nella propria esecuzione. Fuor di metafora, e allontanandoci dal testo, per sostanziare maggiormente questa distinzione possiamo citare, da un lato, le istruzioni di montaggio di un elettrodomestico come istanza canonica di regole attive

nel dispiegarsi stesso di un gioco, o ancora i suggerimenti che impieghiamo giocando ad una caccia al tesoro (Lugg 2000, p. 99), mentre dall'altro, possiamo pensare alle regole di determinati tipi di giochi, come gli scacchi e altri giochi da tavolo, le quali vengono solitamente enunciate in fase di apprendimento, e non più enunciate, se non per denunciarne una possibile violazione.

A questi due casi, Wittgenstein ne affianca un altro, fra tutti il più interessante. Le regole possono, ci dice, essere enunciate *ex post*, estratte dalla mera osservazione delle pratiche del gioco, che è possibile quindi padroneggiare senza esser sottoposti ad alcun tipo di addestramento. Senza sapere nulla delle regole degli scacchi, si può notare che l'alfiere muove sempre in diagonale, il re si sposta di una casella in ogni direzione, la regina pure ma senza vincoli nel numero di caselle, e così via. Si può, insomma, in linea di principio, acquisire *padronanza* del gioco senza che ci venga enunciata una sola regola, basandosi sulla sola osservazione, come Wittgenstein già aveva anticipato in un paragrafo precedente relativamente alle definizioni ostensive (PI §31)³⁵. In tal caso l'attività che è richiesta all'osservatore non è così differente da chi cerca regolarità naturali, leggi che governano l'uso dei fenomeni. Non bisogna comunque troppo indulgere sull'attrattività di tale analogia: le regole del gioco, a differenza delle leggi naturali, sono standard che stabiliscono ciò che è corretto e ciò che non lo è, delimitando il lecito e distinguendolo dall'illecito. A differenza di un sasso in caduta libera o dell'acqua in ebollizione, gli esseri umani, appunto, *seguono* liberamente le regole, e ciò si manifesta all'interno di una serie di comportamenti conseguenti, il più evidente dei quali è il correggere gli errori, degli altri e di se stessi, qualora se ne presenti l'occasione (Wittgenstein, nel prosieguo del paragrafo riportato, cita, ad esempio, il comportamento tipico di chi corregge un *lapsus linguae*).

Riusciamo a sostanziare questa terza categoria di casi con un esempio linguistico? Come valido candidato possiamo pensare al lavoro di un interprete o di un etnologo,

³⁵ PI §31 si colloca all'interno della discussione sullo statuto della definizione ostensiva. Affermare "Questo è il re" indicando la pedina ottiene il suo scopo secondo i contesti in cui lo si afferma. Se il nostro interlocutore conosce a memoria tutte le regole del gioco degli scacchi senza avere mai visto una scacchiera, la definizione lo metterà nella condizione di renderle operative nella pratica; se invece, per converso, l'interlocutore è già *padrone* del gioco, senza l'aiuto di regole alcune, l'ostensione può servire, ad esempio, per identificare una pedina dalla forma inconsueta, non riconoscibile da chi ha familiarizzato solo con un determinato tipo di pezzi. Nel primo caso la definizione mette l'interlocutore in grado di giocare, nel secondo invece serve a *chiarire* un uso le cui regole sono già padroneggiate indipendentemente.

intento a mappare la lingua di una popolazione a lui sconosciuta. In questo caso, l'interprete formula delle vere e proprie *ipotesi* linguistiche, analoghe a quelle di una scienza empirica, che metterà alla prova dell'evidenza di cui dispone; di fronte alla parola *gavagai*, ad esempio, pronunciata ricorsivamente dagli indigeni nel descrivere i conigli, l'etnologo ipotizza che *gavagai* significhi effettivamente "coniglio"³⁶, ipotesi che sarà più o meno accurata a seconda di quanto e come essa si accordi con il comportamento manifesto degli indigeni, e così via. Il risultato del suo lavoro, idealmente, sarà una grammatica³⁷, o un lessico, in cui troveremo la trascrizione verbale di regole attive tra la popolazione, la quale potrebbe benissimo non avere alcun equivalente nella propria cultura, senza che ciò crei qualsivoglia handicap nelle loro pratiche. Ancora, un esempio a noi più vicino sono le comuni grammatiche, della nostra stessa lingua: codificazioni *ex post* di regole sintattiche, condizioni né necessarie né sufficienti per parlare una lingua, bensì utili come *strumenti* consultabili a capacità acquisita, per chiarirsi le idee quando e se necessario.

Tale esempio, così, illumina una caratteristica fondamentale delle nostre pratiche linguistiche: non è necessario per la loro costituzione passare sotto le maglie di un sistema *esplicito* di regole, vuoi nella forma di istruzioni e manuali, vuoi nella forma di campioni e definizioni ostensive, tenute sempre presente consapevolmente nell'articolarsi delle nostre attività. In altre parole ancora, ciò che la classificazione articolata in questo paragrafo suggerisce, è che è possibile pensare una *pratica* linguistica che si articoli *indipendentemente* da un sistema di regole reso esplicito nel

³⁶ L'esempio è tratto, com'è noto, da Quine 1960. Si potrebbe interrogare Wittgenstein sui problemi relativi all'incommensurabilità e dell'indeterminatezza della traduzione, su cui pure il filosofo si è espresso (ad esempio in PI §206), seppur non in questi termini. Difficile sbrigarla con poche parole. Di certo, basti per ora affermare che, se forse gli esiti sono analoghi, non lo sono sicuramente gli argomenti: Quine (e Davidson) muovono da un modello intellettualistico e astratto del linguaggio, fondato esclusivamente sulla descrizione e sulla vero-funzionalità per rendere conto del fenomeno della traduzione. Per Wittgenstein, questa è un'ottica quanto meno parziale, poiché sottovaluta la dignità di qualsiasi altro gioco linguistico, e non rende conto, soprattutto, del fatto che il fenomeno del significato non può essere decontestualizzato dalle *circostanze* di vita che lo rendono possibile (PI §432). Se c'è incommensurabilità, in Wittgenstein, essa deve ricercarsi nell'inconciliabilità delle *pratiche*, non dei sistemi teorici, che pure su di esse si fondano. Per un'analisi più approfondita, si veda Perissinotto 2002.

³⁷ Ovviamente in questo caso, sembra contro-intuitivo sostenere che la regola lessicografica stillata dal nostro etnologo, nella forma di una definizione inter-linguistica, ad esempio, sia effettivamente *seguita* dagli indigeni: se, una volta imparata la lingua, le formulassimo per avere conferma, gli indigeni non le comprenderebbero affatto, o se capissero a sufficienza l'italiano, negherebbero di seguire proprio *quella* regola. Questo perché, in altri termini, le istruzioni di un buon dizionario bilingue non sono equivalenti a quelle di un vocabolario monolingue: è più corretto dire che quelle del primo siano regole di *associazione* tra sistemi autonomi di regole, capaci di rendere le une *espressione* delle altre. Tali istruzioni saranno *espressioni* della regola per noi, ma non necessariamente per loro.

gioco o a *condizione* del gioco stesso. La considerazione a margine del *Big Typescript* sopra accennata, sulla superfluità di sistemi annotati di regole, ritorna nelle *Ricerche* in questo preciso frangente.

2.2 Senza regole

La tripartizione che abbiamo appena illustrato ritorna, in modo pressoché inalterato, in PI §82. Tale sezione segue immediatamente quella citata all’inizio della nostra discussione, in cui Wittgenstein si interroga sulla natura normativa della logica, ed è dunque significativo che il recupero della discussione sui *ruoli* delle regole nei nostri giochi si riproponga a questo livello, per fare chiarezza sullo statuto dell’immagine *calcolistica* in relazione agli *usi* del nostro linguaggio.

Wittgenstein si chiede, a questo punto, che cosa si debba intendere con la formula “la regola in base alla quale (qualcuno) procede”. Come prevedibile, si possono intendere diverse cose. In determinate circostanze, la regola assume la forma esplicita di un’*ipotesi*, formulata per rendere conto del comportamento osservato. Qui Wittgenstein parla esplicitamente di *ipotesi*, ed è evidente l’analogia con il terzo tipo di ruolo individuato nella disamina precedente. Di fronte alla constatazione che l’alfiere muove sempre in diagonale in ogni occasione, ricordiamolo, posso legittimamente ipotizzare che il giocatore *segua una regola* che governi i movimenti di quella pedina specifica, e così via. In secondo luogo, la regola secondo cui il nostro soggetto procede potrebbe essere la regola che “tiene presente” nel procedere del gioco, come nel caso della tabella di associazione, che è consultata pedissequamente ad ogni mossa. Analogamente al caso delle ipotesi, in questa circostanza la regola è ricavabile dall’osservazione della prassi del nostro soggetto, a differenza invece del terzo caso in cui la regola è enunciata dal soggetto stesso una volta interrogato. Questo caso comprenderà ogni tipo di *spiegazione* dell’uso dei segni, dalla definizione ostensiva a quella verbale, all’ostensione di modelli campione, e così via.

A questo punto, Wittgenstein introduce una quarta classe di casi, distinta da tutti gli altri:

Ma, e se l'osservazione non ci permettesse di riconoscere chiaramente alcuna regola, e la nostra domanda non ne mettesse in luce nessuna? – Infatti alla mia domanda: che cosa intendesse per “N”, mi ha bensì dato una definizione; ma era pronto a ritirarla e a modificarla. – Dunque, come devo determinare la regola secondo cui gioca? Non lo sa neppure lui. – O, più correttamente: Che cosa vuol ancor dire, qui, “la regola secondo cui procede”?

(PI §82)

È possibile rilevare dei casi, secondo Wittgenstein, in cui patterns generali di esecuzione, esprimibili tramite regole generali, possono anche non venire riportati. L'esempio che il filosofo cita è quello dei *nomi propri*, sviluppato qualche pagina prima in PI §79. I nomi propri si usano senza un significato *fisso*, dice Wittgenstein: ad essi siamo disposti ad associare una stringa di descrizioni definite³⁸, nel momento in cui ci troviamo costretti a spiegare di chi intendiamo parlare, usando quel nome. Con *Goedel*, ad esempio, si intende di solito il logico matematico boemo che scoprì il teorema di incompletezza, e siamo pronti a spiegarci così se necessario. Di queste descrizioni che associamo al nome, però, alcune potrebbero rivelarsi false, altre irrilevanti al fine del successo della comunicazione. Goedel potrebbe rivelarsi un impostore, e aver plagiato da qualcun altro il teorema: se così fosse, sarei costretto a riformulare la stringa di descrizioni che esprimo nel spiegarne il significato, eliminando quelle false, che è un altro modo per dire che ne fornisco una definizione differente. Il significato dei nomi propri è fluido, in tal senso vago, e i loro uso si articola ruotando intorno diversi puntelli, potremmo dire, diversi *criteri*, alcuni più rilevanti di altri, nessuno capace di determinarne univocamente l'impiego del termine in tutti i casi possibili. Ciò che è fondamentale tenere a mente relativamente ai nomi propri, è il fatto che nessuna

³⁸ PI §79 è stato spesso letto come un abbozzo di teoria descrittivista dell'*agglomerato*, secondo cui il significato dei nomi è esaurito da una congiunzione di descrizioni vaghe nel numero, e di cui il nome sarebbe semplice *marker* riassuntivo (Lycan 2013). Non credo ci siano gli estremi per attribuire a Wittgenstein una teoria simile. Come Baker e Hacker hanno fatto notare, una teoria di tal genere non tiene conto che il significato è sempre grammaticalmente connesso alla *comprensione* linguistica (Baker Hacker 2005, vol.1, p. 254). È legittimo, infatti, sostenere che il nome “Dante Alighieri” veicoli una *comprensione* condivisa della persona a cui il nome si riferisce; chiunque abbia studiato un po' di letteratura italiana si riferirà alla *stessa* persona usando quel nome. Tuttavia, tale trivialità rischia di venire smentita se l'atto della comprensione è esauribile nel fornire una stringa di *descrizioni sinonime*, che possono variare a seconda delle informazioni che differenti interlocutori possiedono riguardo il poeta. Questo perché fornire una descrizione articolata di un individuo è un'attività che coinvolge lo stato delle nostre *credenze* relative a quella persona: sono esse a cambiare di persona in persona (alcune possono anche essere false per quel che ne sappiamo), non certo il significato.

definizione, che pure siamo disposti a formulare per spiegarne il significato, ci dà la garanzia effettiva di esaurirne completamente l'uso; le definizioni possono venir riformulate, ritirate e corrette alla luce di nuove informazioni, senza che ciò influisca negativamente sul commercio che sviluppiamo con questa categoria di segni. L'uso procede spedito, senza bisogno di alcuna *definizione* esplicita esaustiva tenuta a mente e formulabile in ogni occasione.

Un caso analogo e forse più intuitivo è quello che coinvolge la nozione di *somiglianza di famiglia*, nozione di capitale importanza³⁹, sviluppata a partire da PI §65 delle *Ricerche*, utilizzata da Wittgenstein per disarticolare il dogma della determinatezza del senso posto a cardine del *Tractatus*.⁴⁰ Esempio arcinoto di tale categoria di termini è la parola “gioco”, di cui è impossibile fornire una definizione che governi l'uso del termine in ogni possibile circostanza. Come e in maniera più evidente che nel caso dei nomi⁴¹, con la parola “gioco” abbiamo un uso governato da una *molteplicità* di criteri non riconducibili ad un'unità pregressa che ne governi rigidamente l'impiego. Posso insegnare ad un bambino a giocare a poker se mi viene richiesto genericamente di insegnargli un gioco (PI, p. 42); il fatto che in circostanze normali non lo faccia non dipende dal significato del termine “gioco”, il quale è impiegato in tanti modi diversi e tutti legittimi, ma da considerazioni contestuali di altro genere.

³⁹ Già nel *Big Typescript* Wittgenstein inizia a interessarsi del problema della vaghezza, quando asserisce che le proposizioni e i linguaggi sono *concetti sfumati* (BT 15), dedica un paio di paragrafi al paradosso del Sorite (BT 34 §§7-8) e alcune considerazioni illuminanti che anticipano in blocco la discussione sui nomi propri e l'uso non normato dei termini (BT 58). Nel *Libro Blu*, il termine è attestato chiaramente, quando Wittgenstein tratta il problema dell'origine dell'attitudine metafisica. (BB, p. 27). Prima attestazione del tema si trova nella *Philosophische Grammatik* (Kenny 1973, p. 179).

⁴⁰ Nel capolavoro della giovinezza, infatti, tale dogma era perseguito come naturale conseguenza di quel mito *dell'analisi completa* di ogni espressione segnica, che doveva condurre qualsiasi proposizione complessa a una definitiva scomposizione in elementi assolutamente semplici. Ogni fenomeno di vaghezza e indeterminatezza attestabile nella lingua naturale doveva essere bollato come semplice distorsione del linguaggio ordinario e ricondotto tramite analisi a un sistema fondamentale di primitivi linguistici e regole sintattiche. Dopo la svolta degli anni '30, Wittgenstein recupera i fenomeni dell'indeterminatezza, che, sotto la nuova prospettiva del significato-uso, diventano il cavallo di Troia tramite il quale far crollare definitivamente l'intero edificio logico del *Tractatus*, svincolando una volta per tutte il significato dalla nozione artificiale delle *regole* misteriose, nascoste *sotto* il nostro uso. Per una trattazione esaustiva della questione, si veda Hacker 1986.

⁴¹ Ovviamente c'è una fondamentale differenza tra i nomi propri e i termini di somiglianza di famiglia, banale quanto importante: i nomi non sono termini *generali*. L'analogia tra i due tipi di segni si costituisce, dunque, non tanto rispetto alle cose a cui si attribuiscono, ma al fatto, sopra marcato, che in entrambi i casi, le definizioni sono *ininfluenti* ai fini del loro uso.

Dobbiamo concludere che nei casi delle somiglianze di famiglia e dei nomi propri non esistano norme attive che governino l'uso dei termini in questione? In un certo senso sì, in un altro, no. Ciò che Wittgenstein sta negando, in questi casi, non è certo l'uso conforme a regole di determinate parole. Infatti, avere una pluralità di criteri a garanzia dell'uso non significa affatto non averne *nessuno*. Se la regola è sempre espressa da una spiegazione, illustrare una partita di scacchi a chi mi chiede conto del significato che attribuisco alla parola *gioco*, o fornire una stringa di descrizioni di chi intenda usando la parola *Goedel*, può il più delle volte esprimere la *regola* attiva in quella specifica circostanza; nulla di più, nulla di meno. Piuttosto, è una particolare *tipologia* di regola che Wittgenstein sta negando, quel tipo di regola *esplicita* che pretende di avere una validità *generale* in tutti gli impieghi possibili. Nei casi di somiglianza di famiglia, ciò che viene meno è, insomma, la possibilità di fornire una *definizione* valida per ogni singolo elemento dell'estensione dei termini in questione. Le regole si determinano e si articolano in base agli *usi* nel nostro operare coi segni, e spesso tali norme sono più simili a puntelli temporanei che a istruzioni universali, valide sempre e comunque, capaci di delimitare un'area chiusa rispetto alla quale ogni eccedenza è da bollare come errore di impiego. L'indeterminatezza del senso, in quanto tale, ammette delle zone d'ombra in cui più criteri interagiscono senza intralciarsi, in cui un uso confluisce nell'altro quasi senza distinzione.

In soccorso a tale concezione, Wittgenstein formula un'analogia con il gioco (PI §83). Si può benissimo immaginare un'attività con la palla in cui le regole vengano cambiate in corsa, senza soluzione di continuità. Un filosofo dogmatico può anche obiettare che tale attività sia circoscrivibile ed adattabile ad un sistema ipotetico ed esplicito di regole, come farebbe l'osservatore della partita a scacchi nel primo caso di PI §82⁴², ma tale sistema, ammesso che abbia qualche utilità descrittiva, non rende effettivamente conto di ciò che in realtà sta succedendo, ossia, il fatto che in questo caso specifico le regole vengono introdotte e subito revocate, avvallate e contraddette, e che ciò non ha alcuna ripercussione sull'andamento generale della nostra attività. Fuor di metafora, l'esempio

⁴² Nel commentario di Baker e Hacker, leggiamo che con l'analogia del gioco Wittgenstein vorrebbe denunciare le pretese, incarnate dal filosofo dogmatico, di pensare a *ogni* attività come necessariamente governata da *regole* che si danno anche inconsapevolmente da chi le segue (Baker Hacker 2005, Vol. 2, p. 184). Quest'osservazione è preziosa e incontestabilmente vera. Dubitiamo, però, che questo fosse il fine esplicito di Wittgenstein nel paragrafo in questione, volto a una mera chiarificazione di quanto asserito nella sezione precedente sui casi di uso non normato delle somiglianze di famiglia.

illustra che le parole e i segni linguistici mutano significato in base a differenti contesti d'uso, libere da qualsivoglia costrizione date da regole formulate, nella maggior parte dei casi, sempre e solo ex post. Insomma, la normatività non è qualcosa di *dato* in modo esplicito, a cui noi ci atteniamo rigidamente, almeno non in tutti i casi: molto spesso con essa *interagiamo*, andando ad ampliare e a costituire il significato dei termini in funzione delle nostre esigenze. Si può dire, in altre parole ancora, che con i medesimi segni giochiamo giochi differenti, con regole differenti, a seconda dei contesti che li rendono significanti (BB, p. 40)⁴³.

Proviamo a ricapitolare i risultati di tale discussione. Le attività umane si articolano e interagiscono con le regole, questo è fuor di dubbio: è il dato linguistico da cui è necessario partire. In alcuni casi, esse stanno alla base dell'apprendimento dei giochi, in altri sono parti esse stesse del gioco, in altri ancora sono rilevabili per ipotesi e congetture da una prospettiva terza. In tutti questi casi, le regole possiedono una formulazione esplicita, di cui paradigma sono le tabelle, i campioni, e le definizioni verbali. Oltre a ciò, Wittgenstein contempla una quarta classe di casi dai contorni indefiniti, coinvolgenti casi come i nomi propri e i termini di somiglianza di famiglia, il cui uso si articola *indipendentemente* da qualsivoglia formulazione esplicita di regole generali, sotto forma di definizioni. Nel caso dei nomi, le definizioni variano a seconda dei contesti e delle informazioni che abbiamo, senza con ciò che il loro uso sia in alcun modo pregiudicato; nel caso delle somiglianze di famiglia, le definizioni non sono nemmeno *formulabili*. Insomma, è contemplata la possibilità, da parte di Wittgenstein, di *un uso non esplicitamente normativizzato*, quindi non sottoposto a regole valide sempre e in ogni occasione, in merito a specifici giochi linguistici. Ciò si inquadra nel tentativo generale di passare ad una descrizione del linguaggio come una struttura astratta, collocato in un non-luogo e fuori dal tempo, capace di agire misteriosamente su

⁴³ Tale giro di pensieri, ricostruito mettendo insieme diversi paragrafi a volte distanti tra loro nella tessitura logica delle *Ricerche*, trova ulteriore conferma testuale nel *Big Typescript* (BT 58 §§12-15). Con sorprendente lucidità (che forse un po' si perde nell'opera maggiore), Wittgenstein riporta la discussione sui nomi propri, aggiungendo che nel loro utilizzo "siamo disposti a cambiare le regole del gioco secondo le necessità"; compara i nomi propri ai casi analoghi dei nomi comuni "foglia" e "pianta" (presenti a loro volta in PI §§70,73) e a essi associa l'osservazione metodologica sulla normatività come termine di paragone non ideale (espressa in PI §81). All'obiezione riguardo al fatto che chiunque usi i nomi propri con cognizione di causa fornirà una risposta *regolare* e non a casaccio, qualora dovesse fornire una spiegazione, Wittgenstein risponde che, per quanto ciò sia indubbiamente vero, ciò rivela comunque che mai si procede secondo un *piano prestabilito* presente consapevolmente nella nostra mente e che governa l'uso dei nomi in ogni circostanza (BT 58 §14).

di noi, ad un'immagine che ne esalti il carattere *strumentale e artefattuale* (PI §108), dove, se regole ci sono a governare le nostre pratiche, debbono essere da noi consapevolmente indicabili, e comunque sempre revocabili a seconda dei contesti e delle circostanze⁴⁴. L'ostilità di Wittgenstein per le definizioni lascia spazio, per contrasto, ad una considerazione del ruolo dell'*esempio* nella gestione delle nostre pratiche linguistiche. Ma prima di continuare su questa linea, prendiamoci del tempo per sviluppare meglio il concetto di *somiglianza di famiglia*.

3. Vaghezza, Regole, Completezza

La nozione di somiglianza di famiglia, o, per brevità, di *concetto aperto* (Voltolini 1998), gioca un ruolo di primo piano nelle *Ricerche*. Non è solo basilare per comprendere l'importante svolta relativa al tema delle regole nella seconda fase del pensiero del pensatore viennese, è una nozione attiva in molte analisi grammaticali condotte nel corso dell'opera. Un esempio importante sono i concetti di *leggere e derivare* (PI §164), nonché dell'*essere guidati* (PI §§172-177) e persino del *comprendere* (PI §§525, 531)⁴⁵, tutte parole con un uso lungi dall'esser definito, o circoscrivibile in relazione a particolari processi mentali concomitanti.

Ciò nonostante, tale nozione ha lasciato adito ad alcuni fraintendimenti. Innanzitutto, non siamo di fronte ad una *tesi* sulla natura dei termini generali, come sostenuto a suo tempo da Ranford Bambrough. Secondo l'autore inglese, Wittgenstein formulerebbe una teoria che si pone a metà strada tra i realisti e i nominalisti riguardo la natura degli universali: come i secondi, sosterebbe che i nomi non designano nulla di dato in comune a tutte le istanze di cui si predicano, mentre come i primi porrebbe comunque delle proprietà reali alla base della predicazione (Bambrough 1968). Nulla di tutto ciò

⁴⁴ Le regole sono un prodotto consapevole dell'attività umana. L'idea che esse siano sconosciute ma comunque attive nell'orientare le pratiche linguistiche dell'uomo, convinzione solida ai tempi del *Tractatus* (TLP 4.002) verrà ripudiata in un secondo momento come una *diavoleria* ("hellish idea"), come il filosofo ebbe a dire in conversazione con Friedrich Waissmann (Glock 1996, Schroeder 2013).

⁴⁵ Per quanto riguarda la comprensione, Wittgenstein individua almeno due accezioni differenti del significato della parola: da una parte, è individuabile una mera comprensione lessicale, di una frase senza contesto (criterio di comprensione, in questo caso è la sostituibilità con un'espressione sinonima); dall'altra, si può avere una comprensione legata specificamente al contesto di enunciazione, come nel caso di un'espressione poetica (in questo caso, la sostituzione non è affatto legittima). Hans Glock, proseguendo su questa linea, è arrivato a individuare almeno undici tipologie differenti di comprensione (Glock 2011).

avviene nelle *Ricerche*. La disputa sugli universali è per Wittgenstein un chiaro esempio di un rompicapo filosofico sorto da una confusione grammaticale. Infatti, sia realismo sia nominalismo muovono dalla presupposizione che i predicati siano e si comportino come *nomi*, uno degli aspetti chiave dell'immagine agostiniana di cui Wittgenstein vorrebbe fare a meno. In PI §383, troviamo l'unica ricorrenza del termine *nominalismo*, che Wittgenstein prontamente rifiuta proprio a causa dell'ipoteca referenzialista che su di essa grava. Certo, a favore di Bambrough, va detto che il lessico usato dal filosofo austriaco nell'introdurre le somiglianze di famiglia spinge effettivamente a dare una lettura *ontologica* alla discussione sulla natura delle cose di cui i concetti aperti si predicano. In PI §65 infatti, Wittgenstein dice esplicitamente di contrapporre la somiglianza di famiglia all'immagine essenzialista che era sua principale preoccupazione ai tempi del *Tractatus*; in tal senso, la tentazione di pensare un Wittgenstein che contrappone alle rigidità del realismo una forma sofisticata di nominalismo può trovare conferma, quanto meno ad una prima lettura, nel testo stesso. Tuttavia, non dobbiamo cadere vittima del lessico infelice utilizzato da Wittgenstein in questa sezione, e notare che, introducendo le somiglianze di famiglia, il filosofo non vuole affermare una tesi particolare, ma ribaltare l'angolo prospettico da cui guardiamo ai problemi tradizionali, dislocando la prospettiva da un'immagine plasmata sul modello della nominazione (di cui realismo e nominalismo sono articolazioni antitetichette), ad una centrata sul significato come *uso* (Stern 2001, p. 114, Cavell 2000, p. 35). Se teniamo fermo questo punto, notiamo allora che l'intento di Wittgenstein non è affatto *negare* che esista qualcosa in comune tra le cose di cui predichiamo il medesimo termine, come fanno i nominalisti; per quel che sappiamo, tale essenza potrebbe anche esserci, nei termini, ad esempio, di una struttura fisica che non conosciamo ancora, e che scopriremo tra qualche anno. Al contrario, ciò che preme a Wittgenstein è affermare l'assoluta *irrilevanza*⁴⁶ di una tale essenza nascosta per l'uso dei nostri termini.

⁴⁶ Considerazioni di questa natura possono essere mobilitate in sede critica contro determinate versioni dell'esternalismo semantico riguardo ai generi naturali, portato in auge da Putnam e Kripke (Putnam 1978, Kripke 1980). Secondo Putnam, ad esempio, in seguito all'esperimento mentale della Terra Gemella e dell'acqua con proprietà chimiche differenti, è possibile giungere alla conclusione che due termini usati nei medesimi contesti e nello stesso modo abbiano in realtà significati differenti, perché denotanti strutture fisiche diverse. I significati non sono nella testa, ma nel mondo. Tanto sarebbe da dire sulla questione, ci limitiamo a qualche considerazione sparsa. Tale teoria, come ovvio, scinde completamente il significato delle parole dalla loro *funzione* nella nostra lingua. Conseguentemente, "acqua" tradurrebbe, ad esempio, il termine latino "aqua", di cui è *sinonimo*, non perché possiede il medesimo areale d'uso, bensì perché denota la medesima sostanza, H₂O. Dobbiamo concludere che i

Chiamiamo “gioco” l’attività di un bimbo che lancia la palla da solo contro un muro, lo stesso capita con il gioco d’azzardo, e non è affatto necessario che nella *spiegazione* del significato del termine ricorra una definizione univoca valida per entrambe le occorrenze. Detta ancora e in altri termini, l’averne un’essenza comune, espressa da una definizione incontrovertibile, non funge da *ragione* dell’uso che facciamo di determinati concetti nella pratica quotidiana, non utilizziamo la parola *perché* ne conosciamo una definizione, almeno non necessariamente. Questo vale, tra l’altro, non solo per i concetti aperti, ma in generale: spesso usiamo le parole in maniera corretta senza essere in grado di fornire una definizione come loro *ragione* (PI §70, l’esempio che coinvolge la parola *pianta*). Possiamo delimitare il concetto in un secondo momento ovviamente, tracciare un confine dove non è tracciato (PI §69), e lo facciamo spesso per esigenze pratiche, quando abbiamo bisogno di esattezza relativamente ad uno *scopo* (si pensi agli sport, altro concetto aperto, accettati nelle competizioni olimpioniche, e si pensi alla perplessità che può sorgere se tra essi scorgiamo il curling, o il tiro a freccette); ma così facendo, introduciamo una nuova *regola* dove prima non c’era affatto, giocando così con la parola in questione un altro gioco, per quanto analogo e strettamente imparentato a quello precedente (PI §76)⁴⁷.

Un altro aspetto che vale la pena chiarire è di che *vaghezza* stiamo parlando. Wittgenstein, infatti, è piuttosto ambiguo⁴⁸, e nella discussione sull’indeterminatezza del significato confluiscono almeno due sensi differenti del termine. È indubbio il fatto che i concetti aperti siano concetti vaghi, come suggerisce l’analogia con la fotografia sfocata e la discussione sulla loro presunta inesattezza (PI §§69, 71, 89). Io sono, però, in misura diversa rispetto, ad esempio, i concetti di *colore*, che pure vengono discussi in

latini, ignoranti di chimica moderna, utilizzassero un termine significante senza conoscerne davvero il significato: sembra implicita, in questa conclusione, una certa confusione tra questioni semantiche e problemi epistemici. Inoltre, fa specie pensare il potere *revisionista* che tale teoria avrebbe sulla nostra lingua: se il significato è dato dalle identità di struttura, fisica e chimica assurgerebbero paradossalmente a censori delle proprietà semantiche delle nostre parole, noncuranti del fatto che gli usi sono svincolati dalle maglie delle nostre esigenze scientifiche. Infine, e soprattutto: quale struttura deve essere pensata come fondamentale? “Carbone” e “diamante” denotano due sostanze con la medesima composizione chimica; debbono considerarsi quindi sinonimi? L’acqua che beviamo ogni giorno non è composta (solo) da H₂O: dobbiamo concludere che ciò che abbiamo sempre bevuto in realtà *non* è mai stata *davvero* acqua? Per un’esauriente *review* della questione, si veda Ben-Yami 2001.

⁴⁷ In PI §3 già troviamo un’anticipazione di questo punto, relativa all’immagine agostiniana. Agostino è paragonabile a un tale che è pronto a definire il termine “gioco” descrivendo un gioco da tavolo: l’unico modo per rendere valida tale definizione è restringerla a un uso specifico. Lo stesso deve dirsi del termine *linguaggio*, il più importante tra tutti i *concetti aperti*.

⁴⁸ Sono debitore al professor Hanoch Ben-Yami per le importanti osservazioni in merito a questo punto.

relazione al rapporto tra esempio e definizione (PI §§72-74). L'uso della parola *rosso* lo impariamo, spesso, in riferimento ad un campione di colore che fissa lo standard di correttezza per ogni futura applicazione. In base ad esso, siamo in grado di distinguere il rosso dal blu, dal nero, dal verde, e così via. Siamo anche in grado, in circostanze normali, di distinguerlo dall'arancione e dal giallo, ma spesso può capitare di trovarci nell'imbarazzo, e sospendere il nostro gioco di attribuzione di colori, di fronte, ad esempio, ad una particolare sfumatura di colore che sta tra l'arancione e il rosso in modo ambiguo. La vaghezza, in questo senso, si manifesta in relazione ad *un solo* criterio, quello che stabilisce per noi il significato di *rosso*, in riferimento al quale si individua una zona grigia in cui l'attribuzione di un determinato colore al campione è di fatto indecidibile⁴⁹. I concetti di colore sono quindi sì vaghi, ma non si può certo dire siano concetti di somiglianza di famiglia. Questi ultimi, infatti, in primo luogo possiedono una *pluralità* di criteri attivi nella determinazione dell'estensione del concetto, alcuni addirittura auto-escludentisi (come rivela l'analisi di vari candidati al ruolo di definizione della parola *gioco* in PI §66), e quindi, in secondo luogo, non muovono da un *campione* paradigmatico che ne garantisca l'utilizzo. Nel caso dei colori, posso sempre indicare un rosso particolarmente vivido per spiegarne il significato. Posso fare lo stesso con il concetto di *gioco*? Certo, magari indicando una partita di calcio a chi mi chiede conto del significato della parola *gioco*, fornendo, in altre parole, un *esempio*, ma quella stessa partita di calcio non sarà in nessun senso plausibile un modello di raffronto tramite cui giudicare gli altri giochi, né più né meno di ogni altro. Analogamente nel caso dei numeri⁵⁰ (PI §67), l'introduzione dei numeri transfiniti o dei numeri immaginari non è certo avvenuta in base ai criteri che costituivano l'uso dei numeri razionali, i quali ovviamente non suggerivano nulla a riguardo: piuttosto, si è *esteso* il concetto di numero, includendo così i nuovi operatori.

⁴⁹ Quine, ad esempio, parla del termine generale "montagna" come caso esemplare di inclusione ed esclusione di oggetti marginali dall'estensione di un termine: il criterio d'uso che regola il nostro concetto non ci dice dove finiscono le montagne e iniziano le colline, esattamente come non ci dice quando due picchi formano due montagne e non la stessa (Quine 1960, p. 158).

⁵⁰ E' importante notare i due esempi di concetto aperto che Wittgenstein porta in sede di discussione. I due concetti sono analoghi, ma ovviamente diversi sotto un importante aspetto: i numeri, in quanto concetti matematici, possono essere circoscritti da confini rigidi e quindi da criteri stabili, possibilità che invece i giochi non hanno (PI §68).

Insomma, non esistono gerarchie tra i giochi, e men che meno tra i numeri: per le sfumature di colore, invece, in un certo senso, sì⁵¹.

I concetti aperti, quindi, a differenza dei concetti vaghi in senso generico, non possiedono uno standard di raffronto definito. Differenti regole governano il loro uso nei casi più disparati. A questo livello, nelle *Ricerche* la discussione si confonde e si mescola ad alcune considerazioni sullo statuto delle *regole* in relazione al problema della vaghezza, ma non solo; possiamo dire che alla vaghezza, Wittgenstein affianca una discussione a margine sulla *completezza normativa*, per così dire, dei nostri concetti (Schroeder 2013). Nell'ultimo capoverso di PI §68, l'interlocutore obietta che il termine *gioco*, in questo modo, non possiede più un uso regolare, come non sarà regolare il gioco linguistico in cui tale termine ha un ruolo. La replica di Wittgenstein è immediata: le regole ci sono, ma non sono sufficienti a determinarne univocamente l'uso. Il caso è analogo al tennis, che non è delimitato ovunque da regole: non esiste, ad esempio, nessuna regola che determini quanto in alto si possa lanciare la palla. Si potrebbe introdurla ovviamente, ma in tal caso si giocherebbe una variante del tennis, se non proprio tutt'altro gioco⁵². I concetti aperti sono, dunque, un caso abbastanza chiaro di *concetti incompleti*. La discussione sull'incompletezza non si ferma però a questo punto, e arriva a coinvolgere termini che vaghi non lo sono proprio, in nessun senso. È il caso del termine *sedia* (PI §80), un termine abbastanza facilmente definibile, privo di campioni d'uso e senza una pluralità di criteri che ne determinano l'estensione. Si può pensare ad un caso, dice Wittgenstein, in cui una sedia continua a sparire e a riapparire di fronte ai nostri occhi, avendo appurato che non si tratti di una allucinazione:

Che cosa dovremmo dire, ora? Per casi del genere hai già pronte regole – che dicano se una cosa così si può ancora chiamare “sedia”? Ma queste regole ci vengono meno quando usiamo la parola “sedia”? E dobbiamo dire che a questa parola non colleghiamo, propriamente, nessun significato, poiché non siamo muniti di regole per tutte le sue possibili applicazioni?

⁵¹ Con questo non si vuole suggerire che nel caso del colore sia individuabile “un rosso in sé”, standard assoluto di correttezza nell'attribuzione del rosso: i campioni generali sono tali in relazione all'*applicazione* che se ne fa, non in virtù di una proprietà intrinseca degli stessi (PI §73). Si veda, a tal proposito, il paragrafo seguente.

⁵² È evidente, in questo caso, quanto sia sfumata la distinzione tra la variante di un gioco e un *altro* gioco: quante variazioni devono essere ammesse per essere legittimati a sostenere che abbiamo *cambiato* concetto, e non semplicemente *implementato* quello vecchio?

La strategia del filosofo è piuttosto chiara. Illustrando un contro-fattuale capace di rivelare la natura incompleta persino dei nostri concetti “chiusi”, Wittgenstein ci libera in un colpo solo della necessità di pensare al significato come ad un’articolazione onnicomprensiva di regole governanti l’uso, rendendo vacuo al tempo stesso il pregiudizio (tipicamente filosofico) contro la vaghezza e l’indeterminatezza del senso. Nel caso della sedia, l’incompletezza, che pure è logicamente rilevabile, anche se con un po’ di sforzo di immaginazione, non ci disturba. Il concetto ha un uso stabile e grossomodo definito, a causa anche di quell’invariabilità dei fatti generali della natura che spesso diamo per scontati nelle nostre considerazioni sul linguaggio (PI §§142, 415)⁵³. In circostanze normali, procediamo spediti, senza sentirci necessitati a revisionare la logica delle nostre parole per tappare ogni buco lasciato scoperto dalle nostre regole. La revisione, che pure è possibile, avverrà solo quando e se necessario: il caso della sedia fantasma ci lascerebbe interdetti solo fino a quando non decidessimo di introdurre una nuova regola che governi la circostanza in questione. Un processo di revisione simile accade effettivamente, nota Wittgenstein, se pensiamo all’oscillazione costante che subiscono i termini e le definizioni scientifiche, costantemente aggiornantisi per far fronte ad applicazioni nuove ed impreviste (PI §79).

Nel caso delle somiglianze di famiglia, l’incompletezza è analoga. Usiamo con molta naturalezza i concetti aperti senza avere il minimo dubbio su come utilizzarli, anche se siamo incapaci di fornirne una definizione. Possiamo non essere in grado di fornire una definizione della parola *pianta*, eppure comunque essere capaci di utilizzare in modo assolutamente perspicuo il termine quando, ad esempio, forniamo una descrizione di un paesaggio o di una situazione (PI §70)⁵⁴. Se ci sarà occasione, introdurremo una nuova

⁵³ Merita leggere PI §80 affiancandolo a PI §142. In quest’ultimo paragrafo, Wittgenstein si concentra sulla distinzione tra casi normali e anormali. I primi riguardano le circostanze in cui l’impiego delle parole è chiaro e nessun dubbio emerge riguardo al loro uso, a differenza dei secondi. È evidente che in PI §80 la sedia che sparisce è una circostanza anormale, concepibile solo se pensiamo la natura in termini molto differenti, ammettendo, ad esempio, la possibilità di oggetti spazio-temporalmente instabili. Tale caso anormale deve avere la natura dell’eccezione: se tutte le sedie si comportassero così, sarebbe infatti più corretto dire che il nostro concetto di sedia verrebbe svuotato completamente di senso, perché esso articola nel proprio uso un determinato rapporto tra eccezione e regolarità (si veda, a tal proposito, anche Z §351).

⁵⁴ In Z §321, Wittgenstein nega di fatto la validità del principio di composizionalità, dicendo che se estendo il significato di una parola che compone un enunciato introducendo una nuova regola d’uso, il

regola, un nuovo criterio, che andrà ulteriormente ad accrescere il nostro concetto in uso (criterio esplicito nel caso del numero, in quanto concetto matematico, implicito negli altri casi). La morale di questa discussione insomma, è chiara: anche i termini vaghi e indeterminati, che compongono pure una classe così ampia delle nostre attività linguistiche, sono a posto così come sono, e nessuna attività di revisione o regimentazione è richiesta per renderne legittimo l'uso, come abbiamo visto nel paragrafo precedente. Ciò che è fondamentale inoltre sottolineare, ai fini della nostra indagine, è l'effettiva disarticolazione del problema della regola in relazione al significato e alla comprensione: comprendere il significato non significa dominare un sistema *chiuso e completo* di regole che ci consenta di conoscerne ogni applicazione. Comprendere il significato, in altre parole, *non* è un sapere consapevole e istantaneo sull'uso futuro.

4. Dare un esempio, fornire una definizione

Stiamo procedendo spediti verso la dissoluzione dell'immagine *calcolistica*, sostenuta da Wittgenstein fino ai primi anni '30, secondo la quale il significato era dato da un sistema *rigido* di regole, vuoi nascoste nell'elusività sintattica della forma logica della proposizione (*Tractatus*), vuoi nella forma di un calcolo esplicito (ancora attestabile nel *Big Typescript*). Di contro, in base alle recenti analisi il concetto di regola gioca sì un ruolo rilevante, ma non sempre come ci si potrebbe aspettare. Sono infatti isolabili *casì* in cui la formulazione esplicita di regole, nella forma, ad esempio, di una definizione verbale, non gioca alcun ruolo riconoscibile, mentre, in generale, nessun sistema *chiuso e completo* di regole può esaurire l'infinità di tutte le possibili applicazioni dei termini. Ciò non significa che tutti termini siano *vaghi*, ma, semmai, che il significato è conoscibile anche a *prescindere* dalla conoscenza di un sistema rigido ed esplicito di regole:

significato complessivo dell'enunciato non necessariamente cambia. Ciò è evidente se pensiamo all'esempio di PI §70: l'enunciato "il suolo era tutto coperto di piante", in bocca a un bambino incapace di fornire una definizione accurata della parola *pianta*, non perde necessariamente la sua efficacia rispetto alla medesima espressione pronunciata da un botanico (quantomeno, in determinati contesti in cui alti standard di esattezza non sono richiesti).

“Come faccio allora a impiegare sempre correttamente, cioè sensatamente, una parola? Consulto sempre la grammatica? No; che io intenda qualche cosa – quello che intendo, m’impedisce di dire non-sensi”. – Qui: “Con le parole intendo qualcosa” vuol dire: *so* di poterle applicare.

(Z §297)

Quando seguo le indicazioni stradali, o eseguo un ordine, o sviluppo una serie numerica, non consulto regole, né tabelle, né le loro corrispettive e misteriose tracce mentali⁵⁵. *Posso* farlo, certo, se sono particolarmente incerto e poco pratico riguardo il linguaggio utilizzato per formulare tali indicazioni, ma solitamente, ciò non accade quando la prassi linguistica si consolida. Formulazioni esplicite di regole difficilmente sono *parte* dei nostri giochi linguistici, allo stesso modo in cui lo è la tabella illustrata in PI §48 delle *Ricerche* in relazione al gioco d’associazione tra lettere e colori. Intendere qualcosa con i segni che usiamo, allora, non può significare un atto intellettuale capace di cogliere le regole in ogni circostanza, ma sarà, piuttosto, l’attestazione di una *capacità*, una capacità relativa all’applicazione del segno nelle circostanze appropriate (PI §§187,197). Le grammatiche, come sistemi di regole esplicite, sia nella accezione comune, sintattica, del termine, sia, soprattutto, in quella wittgensteiniana di normatività semantica⁵⁶, sono più utili a chi studia la lingua piuttosto che a chi la pratica: nessuno le *consulta* in contesti normali di applicazione.

Se così stanno le cose, ai sistemi espliciti di regole, incarnate, come esempio paradigmatico, dalle *definizioni*, Wittgenstein contrappone l’attività del fornire *esempi*. Non solo le grammatiche non vengono consultate *mentre* giochiamo, ma spesso regole esplicite non vengono formulate nemmeno nella fase dell’*apprendimento*. Questo passaggio è sufficientemente chiaro in proposito:

Non devi dimenticare che può esistere un gioco linguistico “proseguire una successione di cifre”, in cui non viene mai data nessuna regola, in cui nessuna

⁵⁵ Nelle prime battute del *Libro Blu*, Wittgenstein ci invita sempre a sostituire dei campioni fisici al loro ipotetico corrispettivo mentale, in modo tale da arginare derive mentaliste (BB, p. 9). Nelle *Ricerche*, sempre a tal proposito, invita a non accentuare troppo l’analogia tra definizione ostensiva dei colori e tabelle di associazione (PI §73).

⁵⁶ In una conversazione con Moore, Wittgenstein sostenne che non c’è davvero distinzione tra le due grammatiche: entrambe hanno a che fare con articolazioni illecite delle nostre parole; quelle di cui si occupa la filosofia, sarebbero solo meno evidenti delle altre (Monk 1991).

regola viene mai enunciata espressamente, ma in cui l'apprendimento avviene *soltanto* per mezzo di esempi. Cioché l'idea secondo cui ogni passo deve poter essere giustificato da un qualcosa, - da una specie di modello - nel nostro spirito, sarebbe completamente estraneo alle persone che giocano quel gioco.

(Z §295)

Se richiamiamo la tripartizione dei ruoli della regola nei nostri giochi linguistici (PI §54), ci accorgiamo, insomma, che Wittgenstein sta disconoscendo l'importanza di almeno due delle tre classi di casi isolati in PI §54. Le regole non appaiono come *parte* dei giochi, e spesso nemmeno come condizione del loro apprendimento. Sconfessare queste possibilità, ormai è chiaro, rientra nella strategia generale che Wittgenstein imbastisce per sconfessare l'immagine della mente umana come sistema trasparente in cui ogni applicazione è giustificata da una norma pregressa, attinta magari tramite un atto intellettuale o uno strano *processo* (PI §196). Di contro, l'esempio viene contrapposto alle regole. A ben vedere, imparare tramite esempi è un caso specifico dell'acquisire padronanza di una pratica tramite la mera osservazione della pratica stessa in atto. Ci troviamo di fronte ad un caso specifico, quindi, della terza tipologia enucleata in PI §54, quello dei casi in cui si diventa *padroni* di un gioco tramite la mera osservazione⁵⁷, caso analogo ma ben distinto dai casi in cui si formulano *ipotesi*, che abbiamo sopra descritto.

Siamo in grado di fornire qualche esempio linguistico di simili circostanze? In parte ci ha già pensato Wittgenstein nel paragrafo appena riportato, dove si cita un caso di insegnamento di una sequenza numerica. Il caso accennato nella sezione di *Zettel* è analogo a quello ben più famoso del bambino recalcitrante, incapace di seguire la regola "aggiungi *n*" (PI §§143,185), posto a scaturigine di un blocco di considerazioni tradizionalmente riconosciuto come il cuore della discussione sul seguire una regola (PI §§185-242). Non solo, però. Prima di pensare alla matematica, forse è più naturale pensare alle fasi iniziali dell'apprendimento della nostra lingua madre; in questo caso, è più corretto dire che le regole che informeranno la nostra pratica vengono *costituite*, piuttosto che impartite o conferite dall'alto: esse saranno l'*esito* dell'addestramento, non la sua sorgente (Z §§302, 318). In questo modo, la capacità linguistica che sviluppiamo

⁵⁷ "S'impara il gioco osservando come altri giocano" (PI §54)

e che si concretizza nel dare *ragioni* di quel che diciamo e *spiegazioni* di ciò che significhiamo, criteri tra gli altri che attestano un'attività informata da regole, riposa su un terreno scabro, costituito da addestramento bruto (*Abrichtung*)⁵⁸ e, appunto, *esempi*, piuttosto che da tabelle, istruzioni e definizioni (Dromm 2006, Baker Hacker 2005, Vol.1, Cap II).

4.1 Quali Esempi?

A questo punto, però, sembra che sia rilevabile una certa tensione nel discorso di Wittgenstein. Dare un esempio, infatti, è un tipo piuttosto ovvio di *definizione ostensiva*, di spiegazione che indica una regola: come è possibile contrapporlo alla definizione verbale, quindi, se entrambe sono espressioni di una regola? Si può cercare di dirimere la questione tenendo in conto che ci sono tanti modi di dare esempi⁵⁹. Un caso abbastanza ovvio è quello del fornire una spiegazione introducendo un *campione*, ad esempio di una unità di misura, come il metro (PI §50). Esso fungerà da standard di rappresentazione e governerà il gioco particolare di prendere le misure con il metro. Tale campione sarà introdotto nel momento dell'addestramento, oppure rimarrà visibile per tutta la durata del gioco, facendone parte attiva. Il fatto che una spiegazione di questo tipo sia efficace, è perché tante cose del linguaggio sono già al loro posto, ad esempio, già si presuppone la padronanza di alcuni concetti e facoltà da parte del discente, come l'aver familiarità con gli elementi più basilari dell'aritmetica nel caso

⁵⁸ Il termine tedesco che il filosofo usa viene applicato, nell'uso comune, agli addestramenti forzati degli animali (BB, p. 104). L'*Abrichtung*, verrebbe da dire, è quella tipologia di pratica che non deve coinvolgere alcuna attività cosciente di interpretazione da parte del soggetto ammaestrato. Tra tutti i lavori che si sono dilungati su questo concetto, segnaliamo Fogelin 2002 e Huemer 2006.

⁵⁹ Severin Schroeder, nel tentativo di dirimere la questione, sconfessa il lessico utilizzato da Wittgenstein e cerca di distinguere tra una definizione ostensiva propriamente detta, esaurita nell'indicare un campione, e una spiegazione tramite *esempi*: mentre nel primo caso il campione *non* fa parte del gioco, nel secondo fornire un esempio costituisce il gioco stesso. Se, ad esempio, devo insegnare il valzer, posso mostrare i passi compiendoli io stesso, oppure dare una definizione ostensiva fornendo un diagramma dei passi corretti, non dando, in questo caso, un esempio (Schroeder 2001). A nostro parere, questa è una distinzione importante, in quanto sottolinea, nel caso della spiegazione tramite esempi, un caso in cui la regola è *esibita*, più che additata e quindi presupposta come già attiva. Di contro, la distinzione sembra molto meno netta di quanto appaia: non si capisce in che senso, infatti, mostrare un passo di danza sia lo stesso che danzare: i due giochi sono ovviamente analoghi, ma si giocano in *circostanze* differenti (il palco non è una sala da prova, e nessuno cerca di apprendere alcunché guardando Bolle danzare). Che differenza ci sarebbe, poi, tra una tabella estremamente dettagliata dei passi da compiere, e un videoclip del passo stesso, entrambi pronti alla consultazione quando necessario? La distinzione, insomma, sembra essere più terminologica che sostanziale, in quanto i due termini in gioco sfumano l'uno nell'altro.

della misurazione. Tali presupposti giocano come standard di rappresentazione delle nostre pratiche, stanno alla loro base come precondizione implicita.

Ma che dire della costituzione e del riconoscimento degli standard di rappresentazione *in quanto tali*? Essi vengono forniti, e non certo riconosciuti come tali in virtù di qualche oscura caratteristica innata. In questo caso, non si tratta di padroneggiare in modo imperfetto la tecnica dei colori e non sapere, ad esempio, cosa sia l'indaco: la mia ignoranza, in tale circostanza, è facilmente colmabile tramite l'ostensione di un campione del colore in questione, e null'altro mi è richiesto affinché la spiegazione vada a segno. La spiegazione è efficace *sullo sfondo* di una capacità acquisita⁶⁰. Ma quando questa ancora manca, sono concetti come uguale, diverso, analogo, simile, corretto, tutti quegli operatori logici che costituiscono la nostra attività quotidiana dell'operare con segni, insomma, che sono messi in discussione, e di cui si deve padroneggiare l'uso. Ovviamente, ciò non significa affatto che essi siano una sorta di super-concetti (PI §97), condizione liminare universale per ogni gioco possibile, in quanto tali inspiegabili⁶¹: anche essi possono essere ben *spiegati*, ma nell'unico modo possibile ad essi appropriato, tramite l'ostensione ripetuta di *esempi* incarnanti la regola che vogliamo esprimere. In questo senso, crediamo, va letta la distinzione tra *definizione ostensiva*, come tale articolazione ulteriore delle nostre operazioni con segni, e *insegnamento ostensivo* tramite *addestramento*, che Wittgenstein formula senza dilungarsi troppo in PI §§5-6.

Un esempio per sostanziare questo giro di pensieri, lo troviamo nelle *Lezioni sui Fondamenti della Matematica* (LFM, pp. 62-63). Qui Wittgenstein ci pone di fronte due usi differenti della parola *analogo*. Posso descrivere un disegno su una carta da parati,

⁶⁰ Nelle *Ricerche*, ciò è risultato teorico già acquisito della discussione sulla *definizione ostensiva*, cardine fondamentale intorno a cui ruota l'immagine agostiniana del linguaggio (PI §§26-38, con un'importantissima anticipazione in PI §6). La definizione ostensiva non è affatto la porta di accesso diretto e immacolato al mondo tramite il linguaggio, così come era descritta nelle *Confessioni*: infatti, essa è sempre fraintendibile come ogni altra definizione (PI §28), la sua efficacia dipende sempre dalle *circostanze* e dalla *persona* a cui la do (PI §§29, 31) e presuppone già la *capacità* di saperci fare qualcosa, di renderla attiva in una pratica (PI §30). Insomma, la definizione ostensiva è insieme efficace e formulabile solo se si presuppone già in atto un orizzonte di senso acquisito da parte e del parlante e del discente. Tale orizzonte di senso si costituisce *prima* di ogni attività ulteriore, grazie all'addestramento.

⁶¹ Nota è l'ostilità di Wittgenstein nei confronti dell'indefinibilità, altro cardine concettuale del *Tractatus* nella veste degli *oggetti semplici*. "Indefinibile" è una parola fuorviante, scrive nel *Big Typescript*: non si capisce che genere di impossibilità essa voglia esprimere. Se si tratta di un'impossibilità fisica, come nel caso in cui volessimo sollevare un peso troppo grande, perché ci dovrebbe essere precluso pure il *tentativo*? (BT 58 §16).

dicendo “questo disegno è analogo ad un altro sotto questi rispetti”. In tal caso, sto indicando un *solo* disegno, parlando di un altro non presente di cui sto, di conseguenza, fornendo una descrizione indiretta. Di contro, posso dire “Questo è un caso analogo, non quello”. Rispetto al primo uso, qui le cose di fronte a noi sono due, non una. La differenza tra i due casi qual è? Nel primo, stiamo dando un’informazione, nel secondo, stiamo istruendo l’ipotetico interlocutore all’uso della parola *analogo*; nel primo, stiamo giocando un gioco che coinvolge la parola *analogo*, nel secondo stiamo introducendo la parola, spiegandola tramite esempi, a condizione di un gioco specifico.

Per sviluppare ulteriormente questo punto, Wittgenstein sposta l’attenzione sul caso dello sviluppo di una sequenza numerica, descritta, tra l’altro, in modo analogo al gioco linguistico dell’allievo recalcitrante in PI §185. Ogni sequenza numerica coinvolge uno *schema* di sviluppo. Nel caso in esame, “aggiungi due”. A schema acquisito, all’ordine “Continua allo *stesso* modo” si deve rispondere in modo determinato, tanto che l’ordine può essere pensato come equivalente a “Scrivi *n*” (dove *n* va inteso come il numero successivo nella sequenza). Il fatto, comunque, che scrivere 104 e non 106, affianco a 102, sia l’applicazione *corretta* dello schema, non è certo dovuto alla natura particolare del numero. Non c’è alcuna ragione *a priori* che ci renda in grado di discernere ciò che è corretto da ciò che non lo è, in quanto le stesse ragioni apriori si costituiscono e si consolidano sul terreno pregresso stabilito da ciò che intendiamo per *stesso* e *identico*. Se non conosciamo le condizioni del gioco, chiedere cosa l’analogo sia, o cosa significhi procedere secondo lo schema, può avere una sola risposta, secondo Wittgenstein: *dipende*. Analogamente, anche nel caso, riportato nelle *Ricerche*, di chi, ogni giorno, mi dicesse “Domani verrò a trovarti” e ci chiedessimo se il tale in questo modo facesse sempre la stessa cosa o qualcosa di diverso (PI §226), si dovrebbe dare la medesima risposta: *dipende*, da cosa è davvero importante per noi nel contesto specifico del sorgere della domanda⁶², e non da criteri assoluti di uguaglianza e differenza;

⁶² In *Zettel*, troviamo un chiaro passaggio sulla natura *antropica*, per così dire, dei nostri criteri di uguaglianza e differenza. Possiamo pensare a una tribù che utilizza ben due termini distinti per parlare del dolore, uno applicato alle lesioni fisiche visibili, l’altro ai dolori interni, come un mal di stomaco. Nel primo caso, gli indigeni si assistono l’un l’altro, nel secondo manifestare tali dolori è un motivo di derisione collettiva. Il loro concetto di *dolore* interseca il nostro, ma diverge allo stesso modo in modo bizzarro e a noi incomprensibile. Infatti, ci pare ci sia una *comunanza oggettiva* tra i due fenomeni trattati così diversamente. Wittgenstein, come al solito, ci chiede di ribaltare la prospettiva da cui guardiamo la questione, chiedendoci: è *importante*, per loro, questa somiglianza? (Z §380). Al di là del *contesto* di vita

ancora, se sostenessimo che fare ogni giorno qualcosa di diverso è un criterio valido per sostenere che qualcuno *non* sta seguendo una regola, diremmo qualcosa di insensato, dice Wittgenstein (PI §227): diverso, certo, ma rispetto *a cosa*? Se non sono in grado di specificarlo, non sto dicendo nulla.

In maniera più evidente che nel caso della carta da parati, l'esempio matematico della sequenza numerica connette la discussione dei concetti di *analogo*, *identico*, *differente*, e così via, al concetto di *regola*. Nessuna gerarchia logica è ammissibile tra le parti: essi vanno imparati *insieme*, sono logicamente relati in modo tale che non ha alcun senso parlare di una regola conosciuta indipendentemente dall'idea di uguaglianza, che essa mobilita nel proprio impiego (PI § 225). Se mi si ordina di fare la *stessa* cosa, come nel caso di continuare autonomamente la serie numerica, devo già sapere cosa vuol dire *applicare* la regola in questione (Z §305). Allo stesso modo, conoscere una regola significa sapere cosa *concordi* con essa nell'applicazione, e cosa no; in altre parole, non si può pensare che il significato della parola *regola* sia scindibile da quello di *concordanza*⁶³ (PI §224). Il tipo di connessione tra questi concetti è ciò che Wittgenstein chiamava *relazione interna*, una connessione concettuale diretta tra concetti⁶⁴, analoga a quella costituitasi tra il concetto di *proposizione* e di *verità*⁶⁵ (PI §225).

in cui questi concetti sono applicati e in cui ricevono il loro significato, non c'è nulla di sostanziale a cui appellarsi come standard di identità neutrale.

⁶³ Nelle *Osservazioni Sopra i Fondamenti della Matematica*, in maniera analoga Wittgenstein stabilisce la connessione tra regola e impiego delle parole *corretto* e *scorretto* (RFM VII §39).

⁶⁴ Nelle *Lezioni*, troviamo una definizione esplicita di un tale concetto: “*La relazione interna è nell'essenza delle cose; essa non è mai una relazione tra due oggetti, bensì la si potrebbe chiamare una relazione tra concetti*” (LFM, p. 77). Nelle *Osservazioni*, si parla delle proprietà interne come indipendenti da tutti gli accadimenti esterni (RFM I §102), anche se la descrizione più appropriata la troviamo in un passaggio dedicato alle *connessioni grammaticali* (RFM I §128). Nelle *Ricerche*, il termine non compare mai esplicitamente, seppure attivamente presente in molteplici discussioni, dalla natura del desiderio, del comando e della volizione, a quella sulla verità. Tra tutti, i testi che si concentrano di più su questa nozione sono Baker Hacker 1984, 2009.

⁶⁵ Il riferimento alla verità in PI §225 ci riporta a PI §136, in cui, discutendo sulla natura della proposizione, Wittgenstein afferma che la verità non *conviene* (*fit*) alla proposizione, ma piuttosto *ne fa parte* (*belong*). Tale distinzione rispecchia in modo palese la distinzione tra relazione interna ed esterna: la verità fa parte della proposizione perché ne *costituisce* il significato (chiamiamo “proposizione” tutto ciò che è possibile utilizzare in un calcolo vero-funzionale), non le *conviene* in quanto non possediamo alcuna nozione di verità rispetto a essa *indipendente*, come nel caso della relazione tra le cause e i loro effetti. Inoltre, riportare l'auto-identità a un caso specifico di relazione esterna di *convenienza*, analogamente a una macchia rispetto al suo contorno, o allo spazio che occupa, è strategia usata da Wittgenstein per denunciare la *vacuità sostanziale* della stessa come paradigma assoluto di uguaglianza (PI §§215-216).

Tali relazioni interne si costituiranno, nella maggior parte dei casi, in sede di insegnamento ostensivo e di esempi. Ciò che significhiamo con “prosecuzione corretta”, nel caso della sequenza, non si può illustrare che tramite *esempi* (Z §300), non ci sono altre vie. A conclusione di questo giro di pensieri, citiamo un passo centrale delle *Ricerche*, che riassume in modo incisivo quanto detto. Dopo aver paragonato il seguire una regola al *comando* (PI §206) e ad aver fatto emergere *la regolarità* del comportamento umano come relato interno delle norme (PI §207), Wittgenstein si chiede se abbiamo già ora sufficienti dati per riuscire a *definire* il concetto di *regola*, magari, appunto, mediante il concetto di regolarità:

Come faccio a spiegare a qualcuno il significato di “regolare”, “omogeneo”, “eguale”? – A uno che parli, poniamo, soltanto il francese spiegherò queste parole mediante le corrispondenti parole francesi. Se però costui non possiede ancora questi *concetti*, gli insegnerò ad usare le parole mediante *esempi* e con l'*esercizio*. [...]

Gli faccio vedere come si fa, e lui fa come faccio io; e influisco su di lui con espressioni di consenso, di rifiuto, di aspettazione, di incoraggiamento. Lo lascio fare, oppure lo trattengo; e così via.

Immagina di essere testimone di un addestramento del genere. Nessuna parola sarebbe definita mediante se stessa, non si cadrebbe in nessun circolo logico.

(PI §208)

Due sono i casi isolati da Wittgenstein. Da una parte, nel caso del francese, si può fornire una spiegazione che non ricorra ad esempi. Siamo di fronte, infatti, ad un individuo in pieno possesso delle sue facoltà linguistiche, e come tale, basterà fornirgli una definizione esplicita, che connetta le parole in questione con il loro corrispettivo francese (gli forniremo, in altre parole, una *traduzione*). Dall'altra, abbiamo a che fare con un caso in cui il nostro interlocutore è sprovvisto dei concetti in questione, come il bimbo che cerca di imparare la sequenza numerica dell'esempio esposto sopra. Nel primo caso, siamo di fronte ad un esempio di *esplicitazione* di una nozione già posseduta, nell'altro ad uno di *costituzione* di concetti non ancora padroneggiati. Nel secondo capoverso riportato, Wittgenstein ci illustra come tale addestramento possa prendere forma: facciamo vedere *come* si fa, illustrando al discente una *pratica* di operare

con i segni che articola nella propria esecuzione l'acquisizione implicita delle nozioni in questione. Nessun termine sarà definito in funzione di un altro, nessuna petizione di principio ne conseguirà⁶⁶.

Una chiosa, infine, sul ruolo dell'esempio matematico nelle discussioni wittgensteiniane. Il caso della sequenza numerica espone in maniera piuttosto evidente le relazioni concettuali che si volevano chiarificare. Essa funge da *modello*, tramite il quale gettare luce sui rapporti tra determinati concetti, avendo esso il merito di non farci indulgere in questioni estrinseche, quali la vaghezza o l'ambiguità (Minar 1991, p. 203). Possiamo spiegare, quindi, l'interesse che Wittgenstein sviluppa per la matematica nel corso degli anni '30 e l'importanza degli esempi matematici nella tessitura argomentativa delle *Ricerche*, non solo in base al fatto che da sempre tale disciplina è stata roccaforte e fonte di un numero impressionante di confusioni filosofiche, legate alla natura del segno matematico e del ruolo del calcolo nella nostra vita (Baker Hacker 2009, Cap. VII), come tale bisognosa di un'opera fine di chiarificazione terapeutica⁶⁷. Per Wittgenstein, la centralità degli esempi matematici possiede anche e soprattutto *una ragione metodologica*, perché essa, al pari della logica, rappresenta esattamente un *tipo*

⁶⁶ In modo alquanto sorprendente, questa modalità di argomentazione, contrassegnata dal voler contrapporre l'esempio alla definizione come modalità legittima di *spiegazione* del significato, viene mobilitata in tutt'altro contesto, nella risposta di Grice e Strawson all'argomento quineano contro l'analiticità (Grice Strawson 1956). Quine, in questo caso, gioca la parte del filosofo "platonico", in cerca di una definizione coerente dell'analiticità, una definizione che il filosofo non riesce a trovare in quanto connessa in modo circolare ad altre nozioni, tra cui *impossibilità logica, sinonimia e necessità*. Appurato ciò, non rimane che rinunciare a tutte queste nozioni, dichiarandoci liberi dal primo dogma dell'empirismo (Quine 1953). Alla base di questa mossa eliminativista, è presente però un presupposto tutt'altro che discusso, ossia il fatto che non si dia modalità di chiarificazione *altra* rispetto alla definizione verbale; ed è precisamente questo presupposto, tra gli altri, che è denunciato in tutta la sua vacuità dai due autori britannici nella loro replica. La nozione di verità analitica, vera in virtù del solo significato, o di impossibilità logica, falsa in virtù del solo significato dei termini coinvolti, è una nozione chiarificabile tramite la mera enunciazione di *esempi*, come nel caso di chi si ostinasse a dire che suo figlio di tre anni è un adulto, appurato che non stiamo parlando di un *freak* e non viviamo in una comunità con una soglia di accesso alla maggiore età molto bassa. Se il solo esempio non bastasse a chiarire la questione, potrei formularne altri, parlando di mio fratello scapolo ma sposato, o di un triangolo con quattro angoli: ciò che è logicamente impossibile, lo *mostro* tramite una serie di esempi, esattamente come Wittgenstein propone di fare, con la nozione di *regola*.

⁶⁷ In conclusione alle *Ricerche*, Wittgenstein paragona la psicologia alla matematica in quanto discipline concettualmente confuse; dove in psicologia la confusione si mescola ai metodi sperimentali, in matematica la confusione è dovuta ad una errata concezione dei metodi di prova, intesi in modo analogo alla scoperta fisica (PI, p. 270). L'analogia strutturale tra psicologia e matematica è bene indagata in Baker Hacker 2009, Cap. I.

di sistema di calcolo rigido tramite cui *raffrontare* il linguaggio ordinario, coerentemente con quanto sostenuto in PI §81⁶⁸.

4.2 Oltre l'esempio

Abbiamo visto, nel paragrafo precedente, quanto sia centrale la nozione di esempio, e di spiegazione tramite esempio, nell'economia complessiva del discorso wittgensteiniano sulle regole. Tramite esempi, le regole si *esibiscono*, e l'addestramento si configura, in un certo qual modo, come una particolare istruzione ad un *modo di vedere*:

“Ma lo vedi, no?...!” Ebbene, questo è appunto il modo di esprimersi caratteristico di uno che è costretto dalla regola.

(PI §231)

Di fronte ad un interlocutore che non capisce la spiegazione, ad esempio, di una determinata operazione matematica, manifestando la sua incomprendimento in una serie costante di errori, siamo portati a ripetere gli esempi, ed esortarlo, dicendogli di *guardare* cosa fa. A questo livello, la regola non serve a nulla, non è invocabile per fornire una spiegazione, in quanto è essa stessa la cosa *spiegata* (Z §302). Possiamo esortare finché vogliamo il nostro alunno recalcitrante a prestare attenzione a cosa facciamo: altro non possiamo fare, se egli è naturalmente predisposto a non cogliere la regola come facciamo noi. L'incapacità radicale di *capire* la regola, in questo senso, non è molto distante da chi è predisposto a guardare in direzione del polso, di fronte ad un gesto *ostensivo* della mano (PI §185).

L'analogia con la visione, tanto cara a Wittgenstein, non deve però fuorviarci. Se è vero che la visione ha un carattere soggettivo che non coinvolge direttamente la natura di ciò che è visto, ma piuttosto il nostro *modo* di vedere le cose, allo stesso tempo possiamo cadere nell'errore di pensare che ciò che si tratta di cogliere sia una specifica *peculiarità*

⁶⁸ La filosofia della matematica di Wittgenstein può essere considerata come un complesso tentativo di emancipazione e dal logicismo e dall'intuizionismo classico. Conseguentemente, esito di questa operazione è il disconoscimento di supposti rapporti gerarchici e fondativi tra differenti sistemi di calcolo, così come il logicismo li aveva intesi nel tentativo di ridurre la matematica alla logica. Tuttavia, logica e matematica sono analoghe sotto un importante aspetto: sono sistemi rigidi di norme che intessono il medesimo rapporto con l'esperienza (LFM, p. 286; RFM I §165). Non stupisce, dunque, che entrambe abbiano la medesima funzione *metodologica* negli scritti wittgensteiniani.

presente *nell'oggetto* esibito durante l'addestramento. Ancora e in altri termini, non bisogna dimenticare che il vedere lo stesso, l'analogo, il diverso, è il *risultato* dell'addestramento, e che quindi la sua possibilità non sta a *condizione* dello stesso, bensì ne sarà l'*esito*. Siamo spesso spinti a pensare che la serie di esempi sia solo la resa *parziale* del nostro conoscere la regola, intesa come oggetto molto particolare nascosto da qualche parte *oltre* gli esempi: si danno esempi, verrebbe da dire, *in virtù* della conoscenza pregressa della regola, possibile *indipendentemente* da essi, e l'esempio può al massimo fornire l'occasione in cui l'intelletto possa dispiegarsi e cogliere l'unità universale nella molteplicità dei diversi casi. Insomma, varie confusioni si agglutinano intorno alla relazione tra la particolarità monca dell'esempio e l'universalità immacolata che siamo soliti attribuire alla regola e alla definizione: pensiamo che si debba vedere una qualche *comunanza* sottesa ai diversi casi, pensiamo che essa sia accessibile tramite un atto di *intuizione* intellettuale, oppure, che il pattern di esecuzione che sostanzia la lista di esempi sia solo *indovinabile*. Sofferamoci ancora un po' su queste opzioni.

La discussione del concetto di *comunanza* in relazione alle spiegazioni tramite esempi viene sviluppata nel bel mezzo della discussione wittgensteiniana delle *somiglianze di famiglia*. Non c'è del resto da stupirsi, in quanto i concetti aperti sono nella maggior parte dei casi *indefinibili* verbalmente, e dare un esempio è di conseguenza la tipologia di spiegazione semantica più ovvia in questi casi. In PI §71, Wittgenstein mette subito in chiaro che gli esempi non sono una mossa esplicativa *surrogata* per cogliere una comunanza oggettiva tra i diversi casi, esprimibile da una definizione che non riusciamo in via provvisoria a formulare. Al contrario, al lessico della comunanza si deve sostituire quello dell'*applicazione*: ciò che viene insegnato è, semmai, *un modo* di applicare gli esempi. Si deve dunque sgombrare il campo dall'ipoteca empirista e induttivista, che sul concetto di comunanza si fonda, nell'unico modo a noi consentito: dissolvendone la presunta necessità, elaborando una rappresentazione perspicua degli *usi* del termine in questione, magari di elementi a prima vista non sospettabili, a differenza dei concetti aperti, come i colori. Il paragrafo successivo formula esattamente questo intento:

Vedere ciò che è comune. Supponi che io mostri a qualcuno differenti immagini colorate e dica: "Il colore che vedi in tutte si chiama ocra". – Questa è una

definizione che l'altro capisce nella misura in cui cerca, e vede, ciò che quelle immagini hanno in comune. Allora potrà guardare ciò che è comune, indicarlo.

Confronta con questo: Gli indico figure di forma differente, dipinte tutte con lo stesso colore, e dico: "Ciò che queste figure hanno tra loro in comune si chiama ocra".

E confrontalo con questo: Gli indico campioni di differenti sfumature di blu, dicendo "Il colore che è comune a tutti lo chiamo blu".

(PI §71)

Abbiamo, affiancati l'un l'altro, esattamente tre casi distinti del vedere ciò che è comune. I primi due sono piuttosto simili: in entrambi i casi, la comunanza è indicabile, è rappresentata dal colore in comune a tutte le figure. La distinzione si dà però, nel fatto che nel primo uso il colore in comune va *cercato*, e la definizione si regge sulla capacità del discente di scovare l'elemento in comune, mentre nel secondo l'associazione è immediata, e non è esito di una attività di riconoscimento (Baker Hacker 2005, Vol.2, p. 163; Lugg 2000, pp. 127-128). Tutt'altro paio di maniche il terzo esempio. Siamo di fronte ad un caso di definizione ostensiva, in questo caso della parola *blu*, tramite l'accostamento di diverse sfumature del colore. Il riconoscimento di qualcosa in comune tra i differenti campioni non gioca alcun *ruolo* riconoscibile in questa attività, come invece si può sostenere per gli esempi precedenti⁶⁹. Possiamo dire che chiamiamo blu tutto ciò che le sfumature in questione hanno in comune, ma è evidente che una tale formulazione non significa nulla di più del fatto che usiamo la parola *blu* per *questa* molteplicità specifica di casi. Sembra chiaro, dunque, che i rapporti tra comunanza e applicazione sono diametralmente invertiti rispetto ai due casi concernenti l'ocra: non è più l'applicazione a basarsi sul riconoscimento di una comunanza tra campioni specifici, ma semmai il contrario, è la comunanza ad essere l'*esito* del nostro utilizzare la parola in un determinato modo⁷⁰.

⁶⁹ In PI §33 abbiamo alcune anticipazioni su questo tema, relativamente alla possibilità di isolare una modalità specifica di riferirsi all'oggetto definito tramite ostensione. In tal caso, la discussione sulle molteplici modalità che sviluppiamo per riferirci ai colori si salda con una riflessione più generale sull'*intendere* una cosa piuttosto che un'altra come ciò che fissa l'oggetto dell'indicare.

⁷⁰ Possiamo estendere queste considerazioni, in maniera analoga, a concetti ben più complessi, come *il dolore*: è davvero necessario pensare che a condizione dell'applicazione legittima di tale concetto debba essere individuabile qualcosa in *comune* in tutti i casi in cui applichiamo legittimamente il termine? Davvero c'è qualcosa di irriducibilmente identico nella sensazione che proviamo sbucciandoci il ginocchio, tagliandoci il dito mentre tagliamo le cipolle, sbattendo la testa sullo stipetto del bagno o

Si possono estendere tali considerazioni ai casi *paradigmatici* e ai campioni generali (PI §§73, 74). Fuorviati dall'analogia tra la definizione ostensiva e le tabelle di associazione, pensiamo che capire la definizione ostensiva sia possedere un concetto della cosa definita, o un'immagine mentale che rifletta specularmente la comunanza. Ma l'essere un'immagine un paradigma, uno *schema* di applicazione in ogni occasione futura, è dato dal *modo* in cui impieghiamo il campione in questione, non certo da una sua proprietà intrinseca, impossibile da isolare e da ritagliare tra tutte le possibili forme che potrebbe assumere (che forma deve avere, ad esempio, il campione generale di verde "puro"?). Il significato non dipende da elementi esperenziali, almeno non del tutto e non necessariamente (PI §74): non ha infatti alcun senso sostenere che un campione generale, ad esempio, di una foglia, sia *visto* diversamente se inteso come tale o, piuttosto, come campione di una determinata forma geometrica. Ciò che è necessario che cambi non è altro che il modo di operare con esso, questo è l'unico *criterio* valido in nostro possesso per capire il ruolo dei campioni nella nostra vita⁷¹.

Se la comunanza è un prodotto della nostra attività, nel senso che attesta la costanza di un uso, e non viceversa, comunque rimane l'impressione che la *comprensione* vada ben *oltre* l'esempio, il quale ai nostri occhi difetta costitutivamente di *generalità*. Quando padroneggiamo una regola, abbiamo la sensazione di "avere di più" rispetto all'enumerazione dei singoli esempi dati nella spiegazione (PI §209), come se qualcosa di essenziale sempre mancasse. Ognuno sa cos'è un gioco, sarebbe quanto meno contro-intuitivo pensare il contrario; eppure, il mio sapere non è *dicibile*, nel senso che non è esprimibile in una chiara definizione verbale, ma è esprimibile solo tramite una serie di esempi. Questo ci fa problema, e pensiamo allora che *oltre* all'esempio debba stagliarsi un contenuto cognitivo esprimibile da una definizione. Il punto però, è che non è affatto necessario pensarla così. Ci sono forme di sapere che si esauriscono nel venire espressi

mettendo le dita nella presa elettrica? Su tale tema getta luce, ancora, Z §380, in cui si elabora il caso immaginario della tribù che possiede un lessico del dolore divergente dal nostro.

⁷¹ PI §74 si conclude ammettendo che si deve concedere che si possa distinguere un *vedere così* e un *vedere diversamente*. Si anticipa, quindi, la discussione sul *vedere aspetti* (PI pp. 229- 267), e insieme, quella sulla *comprensione* (PI §139). Si prenda il caso di un disegno di un cubo, dice Wittgenstein: lo si può vedere come una figura tridimensionale o bidimensionale (in modo analogo al caso dell'anatra-coniglio); ai due modi di vedere, comunque, corrispondono due modi di applicazione, e questo è tutto ciò che ci serve per comprendere ciò che avviene. I casi del vedere aspetti e del rapporto logica-esperienza, ad ogni modo, produrranno più di un grattacapo a Wittgenstein, che tornerà ossessivamente su questo tema nell'ultima fase della sua produzione, nella seconda parte delle *Ricerche*, e nelle *Osservazioni sui Colori* (Voltolini 1996, Baker 1991)

verbalmente, come quando, ad esempio, ci viene chiesto quale sia il numero atomico del Carbonio: in questo caso saperlo e dirlo si manifestano sempre insieme, e il dire costituisce un criterio del sapere⁷². Altre, di contro, si caratterizzano per non essere dicibili affatto: è il caso di una melodia, di un particolare suono, o ancora del gusto di una pietanza. In un certo senso, *sappiamo* come sono tutte queste cose, eppure ben poco di esplicativo potremmo fornire a chi ci chiedesse com'è il suono di un'ocarina o il sapore di un mango; più verosimile è reagire facendo ascoltare un campione o porgendo al discente il frutto in questione. Caso analogo a questo, ma ben distinto, è il nostro sapere cosa sia un gioco, o un numero, o uno sport, e così via (PI §78). Il nostro sapere, in questo caso, si esaurisce nel fornire una serie di *esempi*, e dare definizioni non è affatto richiesto. Insomma, il sapere è anch'esso, a sua volta, un *concetto aperto*: con esso giochiamo giochi analoghi, ma ben distinti. In particolare, sapere il significato è una forma specifica di *know-how*, di capacità (questo è l'esito, tra l'altro, dell'indagine sul concetto di comprensione linguistica sviluppata in PI §§138-184, preludio dei paragrafi sul seguire una regola), distinta dalla mera conoscenza proposizionale dell'esempio del Carbonio, o da quel tipo molto speciale di *familiarità* tipica degli esempi dell'ocarina e del mango. Degradare la spiegazione tramite esempi ad un surrogato, risponde ancora una volta alla logica della *sublimazione*, che in questo contesto isola la spiegazione verbale e la pone ad unico paradigma legittimo del conoscere il significato. Il nostro sapere diventa, così, equivalente ad una definizione non formulata (PI §75)⁷³, implicita, completamente scissa e indipendente dalla mia

⁷² Non sempre è così, naturalmente. E' sensato sostenere che si possa *dire* un'informazione senza sapere nulla a riguardo, come quando mi si chiede di riportare un'informazione di cui non conosco le fonti, o quando esprimo un giudizio in uno stato alterato, e di cui non riesco a rendere conto in un secondo momento. Non c'è, quindi, un *unico* criterio per l'attribuzione di sapere.

⁷³ Sugeriamo, quindi, di leggere PI §75 e PI §78 *insieme*: il primo disarticola il sapere il significato dal possederne una definizione, e il secondo suffraga questa conclusione producendo una rappresentazione perspicua dei diversi *usi* della parola *sapere* in relazione alla possibilità della sua espressione. Eike Von Savigny, al contrario, sostiene l'opposto: i due paragrafi sono autoescludentisi, in quanto PI §78 dimostrerebbe che non è affatto necessario dare una spiegazione del significato per seguire una regola, sia pure nel senso debole del fornire un esempio (Von Savigny 1991, p. 73). Non riusciamo davvero a comprendere come una tale posizione sia sostenibile. In primo luogo, una simile lettura sottovaluta il ruolo che Wittgenstein attribuisce alla capacità di fornire spiegazioni del significato come chiave di accesso al concetto di significato stesso (PI §560, BB, p. 5); in secondo luogo, e soprattutto, essa non coglie il punto di PI §78: tale paragrafo non si interroga sulla necessità o meno del fornire spiegazioni come criterio della comprensione delle parole, ma piuttosto, cerca di liberarci dalla convinzione che ogni forma di sapere sia di carattere proposizionale, come il sapere l'altezza del Monte Bianco, citando un caso chiaramente non ad esso ascrivibile, la conoscenza di un suono. Che essa non sia esprimibile non prova nulla sulla relazione che intercorre tra un tipo molto specifico di sapere, quello del significato, e la sua spiegazione, come vorrebbe Von Savigny.

capacità di rendere conto del significato delle parole che uso. E *deve* essere così, perché così vogliono le nostre esigenze teoriche. Cerchiamo *spiegazioni* ulteriori, quando invece ci servono solo *descrizioni* di differenti usi, come nel caso della comunanza o dei tipi di sapere. “La difficoltà, qui, sta nel fermarsi”: nell’acceptare come risultato della nostra ricerca ciò che ci sembra solo un *preliminare* (Z §314), perché è nella logica della *spiegazione* non essere mai sufficientemente esaustiva⁷⁴.

Del resto, non si ferma certo chi, di fronte alla serie di esempi, pensa che la comprensione sia paragonabile ad un *indovinare* il significato, e quindi l’applicazione del termine o della regola per gli usi futuri. Ma cosa vuol dire, davvero, indovinare la prosecuzione di una serie numerica, o il significato dell’arcaismo *imperocchè*, per fare un esempio linguistico?

“Ma gli spieghi veramente ciò che tu stesso capisci? L’essenziale non glielo lasci forse *indovinare*? Tu gli dai esempi, - egli però deve indovinare dove vanno a parare, e dunque il tuo intento”. – Ogni spiegazione, che io posso dare a me stesso, la do anche a lui. – “Egli indovina ciò che io intendo“ vorrebbe dire: alla sua mente si affacciano differenti interpretazioni ed egli cerca di indovinarne una. In questo caso, potrebbe fare domande; e io potrei rispondergli, e gli risponderei.

(PI §210)

Pensare che comprendere la regola equivalga ad indovinarla è frutto di una confusione. Infatti, l’indovinare è strettamente connesso al concetto di *scelta* (Z §307): posso indovinare di che regola si tratti soltanto se sono incerto tra più alternative egualmente valide, che *già* conosco e padroneggio. Il caso è analogo a quello della sotto-determinazione empirica delle *ipotesi* rispetto all’esperienza in sede epistemologica: in tali circostanze, abbiamo una stessa evidenza di conferma alla base di due o più ipotesi in competizione. Si potrebbe pensare che comprendere come proseguire una serie numerica sia non molto differente al formulare un’ipotesi, con la risposta linguistica del

⁷⁴ Esempio, in tal senso, è PI §87, che denuncia il carattere vacuo della pretesa di giungere ad una spiegazione *ultima*. Nessun regresso nella catena delle spiegazioni è richiesto, perché nessuna spiegazione lo richiede. Siamo *noi* che ricorriamo a molteplici spiegazioni, le quali sono sempre relative a *fraintendimenti* specifici, mai ad ogni possibile fraintendimento. La discussione sulla natura della spiegazione si interseca, a sua volta, con le osservazioni relative alla *liceità* del *dubbio* (PI §§84, 85, 213) e col concetto di completezza normativa sopra esposto.

mio istruttore che va a sostituire i risultati empirici della sperimentazione di conferma, ma ciò è fuorviante. Nessuna attività di scelta e di delibera, o nessuna scommessa, è in atto quando capisco che 102 è il numero successivo a 100 in una serie a base due. Non si prevede *niente* quando si capisce una regola⁷⁵. La comprensione è *già* cosa acquisita affinché sia possibile deliberare tra alternative differenti. Comprendere una regola non può essere indovinarla: quando seguo una regola, non ho nessuna scelta, la seguo *ciecamente* (PI §219), nel senso che la seguo nella più completa *sicurezza* di chi non è turbato dalle alternative logicamente possibili (PI §212), non nell'accezione (fuorviante) di chi agisce completamente senza guida, brancolando nel buio (Fogelin 1987, p. 159).

Fare ipotesi su un determinato comportamento linguistico è, tra le altre cose, il lavoro di un interprete alle prese con una lingua che non conosce. A questo punto, abbiamo abbastanza elementi per capire a fondo PI §32, in cui si ribadisce che acquisire una lingua ed interpretarne un'altra sono due attività ben distinte:

Chi giunge in terra straniera impara talvolta la lingua degli indigeni mediante le definizioni ostensive che questi gli danno; e spesso dovrà *indovinare* come si devono interpretare quelle definizioni, e qualche volta indovinerà giusto, altre volte no.

E ora possiamo dire, credo: Agostino descrive l'apprendimento del linguaggio umano come se il bambino giungesse in una terra straniera e non comprendesse la lingua del paese; vale a dire come se possedesse una lingua, ma non questa. O anche: come se il bambino fosse già in grado di *pensare*, ma non ancora di parlare. E qui "pensare" vorrebbe dire qualcosa come: parlare a se stessi.

(PI §32)

Da una parte l'interprete che cerca di acquisire *ex novo* una seconda lingua, dall'altra un bambino che, invece, è completamente sprovvisto di competenze linguistiche: sono i

⁷⁵ Sul rapporto tra calcolo, predizione ed esperimento, Wittgenstein torna ricorsivamente negli scritti dedicati alla matematica. Si vedano in particolare la lezione 10 delle *Lezioni* (LFM, pp. 97-107) e RFM V.

due corni del terzo caso nella tripartizione degli usi in PI §54⁷⁶. Appiattare il caso del bambino su quello dell'interprete è all'origine, secondo Wittgenstein, delle confusioni concettuali dell'immagine agostiniana del significato. Rispetto all'attività compilativa del lessicografo, alle ipotesi linguistiche dell'interprete o agli sforzi di uno studente alle prese con una seconda lingua, che ricorre a manuali e quindi, a regole *esplicite*, l'attività di un bimbo che cerca di imparare la propria lingua madre non coinvolge né ipotesi, né interpretazioni, né qualsiasi altro tipo di attività razionale che coinvolga una *scelta* tra diverse possibilità logicamente percorribili. È un errore interpretare ciò alla luce del caso dell'interprete: significa, secondo Wittgenstein, cadere nelle maglie dell'immagine agostiniana, che appunto ritiene che i bambini posseggano già una lingua nel momento in cui si apprestano ad imparare la propria; il che è, ovviamente, assurdo⁷⁷.

Se l'indovinare non è un concetto adeguato per rendere conto della comprensione linguistica, "scappatoia superflua" è allo stesso modo l'*intuizione* (PI §213). Ci manca, in questo caso, un'immagine che sostanzi l'uso di un concetto simile (PI §191). Come dobbiamo intenderla infatti, come una voce interna che mi guidi singolarmente ad ogni passo? Ma in tal modo non sfugge di certo al dubbio iperbolico, che pure era sua intenzione esorcizzare (la voce potrebbe sempre ingannarci). Seguire una regola, poi, in queste condizioni, si tramuterebbe nel seguire una sorta di *suggerimento* interiore (PI §232): la commistione tra i due giochi non regge, però, perché seguire una regola non significa aspettarsi passivamente alcunché, e inoltre la mia capacità di seguire il suggerimento non sarebbe, di fatto, insegnabile a nessuno. Dubbi poi si possono sollevare sull'effettivo potere *esplicativo* del ricorso all'intuizione intellettuale: quando si attua questo atto misterioso, e in che occasioni? Possiamo sostenere che si attui anche ad ogni passo della serie espressa dal binomio $n + 0$ (PI §214): In tal modo, se *ogni* applicazione di *qualsiasi* regola richiede un'intuizione, non si capisce davvero che

⁷⁶ Ripartizione che torna di nuovo in PI §208, quando, ricordiamolo, si distingue il caso in cui si debba spiegare il significato di *regolarità* ad uno straniero (un francese, nell'esempio) da quello in cui tale concetto deve ancora essere costituito dal nostro interlocutore.

⁷⁷ Siccome è banalmente falso che i bimbi già posseggano una lingua prima di imparare la propria, per rendere efficace l'immagine agostiniana si deve assumere, conseguentemente, che il bambino sia già in grado di *pensare*, come se il pensiero fosse un'attività anteriore e sconnessa al linguaggio. Con questa mossa, il referenzialismo dell'immagine agostiniana, per cui le parole sono nomi e l'atto della significazione si esaurisce nella nominazione ostensiva, si salda con una particolare forma di *mentalismo* che scinde il pensiero, inteso come attività misteriosa, dalla pratica di un linguaggio.

ragione ci sia nel postularla; di fatto *non spiegherebbe* nulla (Baker Hacker 2009, p. 189).

Eliminato il ricorso alle ipotesi e all'intuizione, rimaniamo noi con i nostri esempi, null'altro è richiesto. Una strategia per sottrarsi alla morsa di quell'"in più", che continuiamo assiduamente a cercare per avere una *ragione* in grado di *giustificare* il nostro modo di procedere e il nostro comprendere *oltre* ogni esempio possibile, è accennata da Wittgenstein nella sezione sopra riportata, e sviluppata in quella successiva (PI §211). Si deve mutare prospettiva, e passare da una generica considerazione in *terza persona*, in cui l'interrogativo si sviluppa attorno al sapere *altrui* su come proseguire la serie, ad una in *prima*, e chiedersi come *noi stessi* possiamo sapere come proseguire la serie. Infatti, tutto ciò che *so* lo esibisco nella spiegazione, nessuna eccedenza è davvero individuabile, nemmeno rispetto al mio sapere. Se andiamo in cerca di una *ragione* definitiva che renda conto del *perché* seguiamo la regola proprio *così* come facciamo, non resta che constatare che "la vanga si piega", e che agiamo proprio *così* (PI §217). Cerchiamo di sviluppare questo punto, facile fonte di fraintendimenti.

Dare *ragioni* è un altro modo di chiamare l'attività di fornire una *giustificazione* per ciò che si fa. È un tipo di spiegazione che non concerne le *cause*, ma appunto, le ragioni, alla base di ciò che facciamo (PI §217). Queste due tipologie di spiegazione sono entrambe valide, ma niente affatto giustapponibili. Se ci chiediamo in che modo è possibile che io segua una regola, si può pur sempre ricorrere ad una spiegazione che coinvolga la neurobiologia. Magari, quando comprendiamo un ordine e lo eseguiamo, ciò avviene perché determinate aree del nostro cervello si attivano in modo concomitante. Si potrebbe in tal caso parlare legittimamente della *causa* del fenomeno cognitivo corrispondente. Le cause, però, non sono *giustificazioni* delle nostre azioni, le quali, a differenza delle prime, sono per noi assolutamente *trasparenti*. Potremmo non venire mai a sapere le cause fisiologiche che sottendono le nostre azioni, senza, con ciò, che esse ne risentano in alcun modo; al contrario, non posso essere incapace (in circostanze normali e non alterate) di fornire una spiegazione del perché, ad esempio, sono passato col rosso ieri, rischiando di causare un incidente, ho mangiato una mela piuttosto che una pesca o ho acceso la luce dell'atrio entrando in casa la scorsa notte:

nel primo caso, perché avevo fretta, nel secondo, perché le pesche non mi piacciono, nel terzo, perché stavo cercando un mazzo di chiavi; tutte giustificazioni alla nostra portata, a cui ci possiamo facilmente appellare se richiesto. Le nostre pratiche, in questo senso specifico, sono sempre giustificabili in più modi, a seconda delle circostanze in cui ci viene richiesto farlo. Il punto, in Wittgenstein, non è che ragioni non ce ne sono affatto, ma che esse, ad un certo punto, si esauriscono: l'intento del filosofo austriaco, in tal senso, non è tanto dissolvere la razionalità in una serie di pratiche cieche, ma, semmai, affermare che essa non ha affatto bisogno di una ragione ultima e *fondativa* per avere luogo (Baker Hacker 2009, p. 193).

Ultimo tassello per comprendere appieno questa affermazione, è ricordarci che fornire giustificazioni è strettamente connesso, in casi particolari, coll'appellarsi ad *una regola esplicita* (Hanfling 2002, p. 53, Schroeder 2013). Agli occhi di un osservatore privo di dimestichezza col gioco degli scacchi, la mossa dell'arrocco può non essere capita; alla richiesta, da parte dell'osservatore, di *giustificare* la propria mossa, il giocatore allora si appellerà alla regola corrispondente, fornendo così una spiegazione, dando alla regola un'*espressione*. In maniera analoga, posso giustificare il mio frenare di colpo di fronte al semaforo rosso esibendo la regola nella mia spiegazione: ho frenato *perché* era rosso, e al rosso ci si deve fermare. Nel contesto in cui le sezioni sul proseguire senza ragioni sono collocate, allora, il nocciolo della questione diventa il seguente: è possibile appellarsi ad una *regola esplicita* che mi giustifichi nel mio seguire una regola come effettivamente la seguo? Posso dire, ad esempio, che il 102 segue al 100 *perché* sto seguendo la formula $n + 2 = y$ come regola esplicita? Evidentemente no. La formula non è altro che la *ri-attestazione della regola*, una nuova *espressione* segnica della stessa (PI §201), che come tale *già* presuppone una comprensione attiva della norma (Z §308), non certo una *nuova regola* che giustifica ulteriormente la sequenza numerica in atto⁷⁸. La formula, come dire, *sta accanto* alla sequenza, non *prima*, e non è affatto necessaria conoscerla per sviluppare i nostri calcoli. In maniera analoga, quando uso la

⁷⁸ In PI §189, Wittgenstein aveva già affrontato la serie di fraintendimenti che generano dai concetti di *formula* e *determinazione*, riprendendo le riflessioni già sviluppate nelle *Lezioni* (LFM, p. 31) e nelle *Osservazioni* (RFM I §§1-3). In questa sede, vengono individuati due *usi* dell'espressione *La formula determina tutti i passaggi*: da una parte, si descrive un *tipo* di formula (contrapposto, ad esempio, alle disequazioni in cui le risultanti sono, di contro, indeterminate), dall'altra il *comportamento* di chi segue la formula in quella specifica maniera. La determinazione nella sua seconda accezione è, quindi, una *condizione* dell'utilizzo della formula così come la utilizziamo, non viceversa.

parola *gioco*, nessuna giustificazione mi è data da una definizione che non si trova: potremmo anche riuscire a formularla un giorno, di fatto però il nostro uso è svincolato da essa e procede sicuro senza dubbi a riguardo. Le *definizioni* delle nostre parole sono spesso richieste per motivi “architettonici”, ossia, dovrebbero costituire le fondamenta del nostro operare con segni; ma la definizione è, il più delle volte, “un finto cornicione che non sorregge nulla” (PI §217), un segno tra i tanti sospeso sopra la pratica che vorrebbe esprimere, la quale, di contro, è ad essa sempre irriducibile e condizione della stessa⁷⁹.

Posso sviluppare una serie numerica, e posso fornire giustificazioni se necessario. Posso dire che lo faccio perché mi sto esercitando in un calcolo, oppure perché mi sto annoiando e non so come passare il tempo, oppure ancora, perché sto sviluppando esempi per addestrare qualcun altro. Una giustificazione che mi fornisca il *perché* del modo con cui la serie si sviluppa però, semplicemente non c'è: *così* facciamo, *così* siamo stati addestrati a farlo, e così giochiamo il gioco che *chiamiamo* “sviluppare una serie”. Insomma, nelle sezioni dedicate all'agire senza ragioni, ritorna, se lo nostra lettura è corretta, la tensione già affrontata tra esempi e definizioni verbali esplicite. Il conoscere come proseguire nello svolgimento di una formula o nell'applicazione di una parola non dipende in alcun modo da un nucleo cognitivo indipendente e separato dall'applicazione e dallo svolgimento stessi, che sarebbe compito di una definizione esplicita raffigurare. Quando uso il termine “mela” per parlare delle mele, o “rosso” per parlare del colore corrispondente, nessuna *regola* che esprima una *giustificazione* è richiesta: al massimo, si può dire che parliamo *così* perché abbiamo imparato l'italiano (PI §381), e sappiamo impiegarlo correttamente. La definizione è una modalità di espressione della regola come un'altra: tanto vale farcene una *ragione*. Questo sì ci è concesso.

⁷⁹ Nelle *Osservazioni sui Fondamenti della Matematica* ritroviamo questo giro di pensieri in termini ancora più espliciti: ci viene detto che le definizioni non hanno alcun ruolo (RFM VI §18), e che come tali sono mere *parafrasi*, utili se la regola è già stata colta (RFM VI §19). Le definizioni sono espressioni esplicite di una regola già padroneggiata: in tal senso, si noti, sono una tipologia di *interpretazione*, il cui ruolo nella comprensione viene squalificato per la medesima ragione (PI §201).

5. *Circostanze*

Cerchiamo, ora, di dare uno sguardo a volo d'uccello su PI §§185-242, da sempre considerate il nocciolo duro delle riflessioni wittgensteiniane sul seguire una regola⁸⁰. Temi e sviluppi li abbiamo già in parte incrociati nelle riflessioni precedenti. Tale parte dell'opera, in primo luogo, deve essere compresa come una prosecuzione della riflessione che la precede sulla grammatica del *comprendere* (Baker Hacker 2009, M. McGinn 1997, Schroeder 2013), una discussione che sorge da un interrogativo specifico riguardo all'apparente conflitto tra l'*istantaneità* evidente della comprensione del significato e l'uso dei termini, che invece è protratto nel tempo (PI §138). Se si legge in funzione del problema del comprendere, queste sezioni appaiono sotto un'altra luce, e saranno niente affatto in conflitto con la strategia che Wittgenstein ha imbastito nei confronti delle regole nel resto dell'opera⁸¹.

Esito di queste considerazioni sulla comprensione è, da una parte, considerare la comprensione linguistica come una *capacità* affine al padroneggiare una *tecnica* (PI §150), che come tale stabilisce una relazione interna con la propria applicazione (un calzolaio è tale perché dimostra il suo sapere in quel che fa; può farlo male o bene, ma questo è un altro discorso); dall'altra, denunciare la natura di espressioni fuorvianti come "Ora lo so!", che sembrano *descrizioni* di processi istantanei quando in realtà sono piuttosto *segnali*, spesso fallibili, di una capacità emergente (PI §180). In maniera analoga, il problema che muove Wittgenstein in PI §§185-242 è una declinazione specifica della questione che stava a sorgente della riflessione immediatamente precedente; anche in questo caso, si avrà un conflitto di carattere temporale tra il capire una *regola* e la sua *applicazione* specifica.

Il gioco linguistico posto ad origine del blocco tematico, non a caso, è una ripresa di un esempio delineato qualche pagina prima, nel pieno dell'analisi grammaticale sulla

⁸⁰ Ci concentreremo, fondamentalmente, su PI §§185-205. Delle sezioni successive, abbiamo già detto abbastanza parlando dello statuto dell'esempio. Alcuni gruppi tematici, in particolar modo quelli su interpretazione e accordo, per la rilevanza che esercitano in funzione di alcune interpretazioni cruciali delle *Ricerche*, li tratteremo nei prossimi capitoli.

⁸¹ Severin Schroeder calca decisamente la mano su questo punto. Seguire una regola è solo un *tipo* molto particolare di comprensione, quella che si manifesta *immediatamente* nell'azione, come nel caso di qualsiasi *ordine* (Schroeder 2013, p. 161). La predilezione di Wittgenstein per il fenomeno del dare ordini è nota, a partire dal gioco dei costruttori (PI §2), e ritorna anche nella discussione sul seguire una regola, quando il filosofo la paragona ad eseguire un *comando* (PI §206).

comprensione, in cui Wittgenstein utilizza il caso di un allievo che impara una sequenza numerica per gettare luce sul concetto di errore⁸² (PI §143). In un certo senso, è lo *sviluppo* di un suggerimento posto in chiusura di questo paragrafo, quando Wittgenstein ci dice che la capacità di apprendimento dello scolaro “può sempre venir meno”. PI §185 sviluppa questa possibilità nell’esempio dell’allievo recalcitrante, naturalmente incapace di sviluppare la serie numerica come si deve⁸³. La discussione prosegue, allora, nel tentativo di delineare la condizione di possibilità che tiene insieme la comprensione della regola e il suo manifestarsi nell’*applicazione corretta* corrispondente, una condizione che, evidentemente, manca al nostro allievo recalcitrante. Una prima ipotesi è pensare che occorra un’intuizione che determini ogni nostro singolo passo, e abbiamo già visto come questa sia una scappatoia superflua.

Wittgenstein, ad un certo punto, è propenso a dire che ciò che occorre è una *decisione* piuttosto che un’intuizione (PI §186). Ciò è fuorviante, e prenderlo alla lettera conduce ad una distorsione interpretativa non irrilevante. Se davvero, infatti, la regola si accorda alla propria applicazione in virtù di una decisione fine a se stessa, è naturale sfociare in una forma di *convenzionalismo* radicale che di fatto fa completamente a meno della nozione di necessità logica. La più importante interpretazione che muove in questa direzione l’ha data Michael Dummett, che fa di Wittgenstein un convenzionalista a tutto tondo (Dummett 1968), e, in contesti a noi più vicini, Alberto Voltolini, che parla dell’applicazione della regola ad ogni nuova occasione come *paradigma* d’uso futuro

⁸² Nello specifico, Wittgenstein individua tre categorie di ciò che siamo abituati a chiamare *errore*, le quali differiscono non tanto per *tipo* ma per *grado*. Un primo caso, che errore propriamente non è, è dato dall’*incomprensione* pura e semplice della sequenza numerica, attestato dalla totale arbitrarietà dei numeri scritti dall’allievo; in tali circostanze è persino impossibile *intendersi*. Un secondo caso è dato dall’errore circostanziato e random, distinto dal primo solo per *frequenza*, in cui una forma di comprensione è comunque attestabile; il terzo dall’errore *sistematico*. Distinzioni specifiche tra i tre casi non ce ne sono: dipende da ciò che siamo propensi a chiamare *errore* in determinate circostanze. Per estensione, il grado zero dell’*incomprensione* non è distinguibile nettamente dalla *comprensione* piena, quanto meno, non per ragioni intrinseche alla semplice sequenza numerica.

⁸³ Un esempio centrale, tra le altre cose, della massima presente nella seconda parte delle *Ricerche* e che illustra il ruolo che ha l’esperienza nei confronti dell’indagine grammaticale: *una storia naturale potremmo anche inventarla* (PI, p. 269). Il caso del bambino naturalmente incline a non comprendere la sequenza in base due è un’iperbole, perché di fatto non è attestabile empiricamente. Ciò non ha comunque importanza ai fini dell’indagine, in quanto ciò che preme a Wittgenstein è studiare il fenomeno linguistico da una prospettiva priva dei vincoli e dalle distorsioni provocate dalle contingenze in cui ci muoviamo, per gettare luce retrospettivamente su come il linguaggio effettivamente funziona. Il fine, ancora una volta, è mutare il nostro *modo di vedere* (PI §144, Z §461), tramite l’elaborazione di un termine di paragone.

(Voltolini 1998)⁸⁴. È chiaro che tale esito non si addice alle finalità del discorso wittgensteiniano, la cui indagine grammaticale mira a chiarire la logica del concetto di *regola*, non certo a produrre *teorie* sulla natura (in questo caso pensata come illusoria) della necessità. Non dobbiamo, inoltre, farci fuorviare dalla natura *dialogica* delle *Ricerche*, in questi paragrafi più che mai accentuata, e confondere un *passaggio* nell'economia decostruttiva dell'analisi wittgensteiniana con un suo *risultato* (Stern 2004 insiste particolarmente su questo punto). Il ricorso alla decisione va visto, piuttosto, come mera antitesi all'intuizione (C. McGinn 1984, p. 134): rispetto a questa, la decisione riporta il seguire una regola "sulla terra", orientandoci a pensare agli standard di correttezza come *costituti* dalla pratica umana piuttosto che *presupposti* e *indipendenti* dalle nostre azioni. Non è del tutto corretto però, perché nessuna decisione è *presa* quando seguiamo una regola, ne da noi né da chiunque altro⁸⁵. La grammatica della decisione, in tal senso, non è molto diversa da quella dell'*indovinare* o dell'*ipotesi*, che, come abbiamo visto, presuppongono la nozione di *scelta*: il punto è, però, che quando seguiamo una regola non facciamo scelta alcuna (PI §219).

A questo punto, la discussione si intreccia a delle considerazioni riguardo alla natura dell'*intendere*, candidato speciale nella nostra corsa alle condizioni di possibilità del seguire la regola. Ed era prevedibile, stando alle premesse gettate da PI §81, in cui si dice, ricordiamolo, che l'immagine *calcolistica* della mente e del significato si sarebbe dissolta gettando luce sulle grammatiche dei concetti di *comprendere*, di *pensare* e, appunto, *intendere*. Il tema è complesso, Wittgenstein ci ritorna ricorsivamente nelle *Ricerche* e in *Zettel*, soprattutto, in cui dedica al concetto gruppi di paragrafi piuttosto circoscritti (PI §§666-693, Z §§1-37). Citiamo quindi PI §187, chiave di volta della riflessione wittgensteiniana sull'*intendere*:

“Ma quando gli ho dato l'ordine, sapevo già che dopo 1000 doveva scrivere 1002!” – Certo; e puoi addirittura dire che lo avevi *inteso* fin d'allora; soltanto non devi lasciarti indurre in errore dalla grammatica delle parole “sapere” e

⁸⁴ Come vedremo più avanti, questa interpretazione è una porta di ingresso abbastanza palese per una versione specifica di comunitarismo relativamente alle regole: l'arbitrarietà che le convenzioni radicali attesterebbero può essere scongiurata, infatti, solo grazie alla sanzione di una *autorità* sociale che fissi l'uso delle parole. L'unica decisione che conta, in tal senso, non può essere che quella della *società*.

⁸⁵ Passo limpido sul rapporto antitetico che Wittgenstein riconosce alla nozione di *decisione* in rapporto all'intuizione lo abbiamo nel *Libro Marrone*: parlare di decisione è meno forviante ma comunque improprio, in quanto nulla di simile ad una deliberazione avviene realmente (BB, pp. 183-184).

“intendere”. Infatti non vuoi certo dire che allora hai pensato al passaggio da 1000 a 1002 – e se anche hai pensato a questo, non hai certo pensato ad altri passaggi. Il tuo “Allora sapevo già...” vuol dire pressappoco: “Se allora mi si fosse chiesto che numero doveva scrivere dopo il 1000, avrei risposto 1002”. E io non lo metto in dubbio. Si tratta di un’assunzione all’incirca dello stesso tipo di questa: “se allora fosse caduto in acqua mi sarei tuffato per soccorrerlo”. – Ora, dove stava l’errore nella tua idea?

(PI §187)

L’obiezione dell’interlocutore consiste nel sostenere che qualcosa di paragonabile ad un *processo* o a un *atto* mentale sia implicito nel fatto che sapevamo già, nel momento esatto in cui abbiamo dato l’ordine, che un determinato numero sarebbe conseguito ad un altro nella sequenza in base due. Lo testimonia l’uso dell’imperfetto nel formulare la spiegazione: *sapevo*, e analogamente, *intendevo qualcosa* nell’istante dell’ordine. Ci troviamo di fronte, al solito, ad un caso in cui siamo sviati dalle nostre forme di espressione. La strategia di Wittgenstein è chiara: aggirare la distorsione prospettica sostituendo ad un enunciato pseudo-descrittivo (“sapevo già...”) un condizionale che in un colpo solo esprima la natura del sapere (e dell’intendere) in questione, e insieme tolga la necessità di pensare che qualcosa sia effettivamente *successo* nella mia mente nell’intendere “aggiungi due”, in modo analogo al condizionale che esprime cosa avrei fatto se qualcuno fosse caduto nell’acqua. Il condizionale infatti è puramente ipotetico: nulla deve essere successo in passato per poterlo comunque asserire (Baker Hacker 2009, p. 78); se c’è una connessione con il passato, essa risiede nella mia *abilità* attuale di saper dire come avrei risposto, in quelle circostanze (M. McGinn 1997, p. 119).

Non bisogna confondere l’intendere e il sapere con il pensare, dice Wittgenstein (ribadito ancor più chiaramente in PI §693): ciò che *intendo* con gli ordini e le parole che uso è indipendente rispetto a quel che penso in quel determinato istante. Posso, ad esempio, chiedere a qualcuno una sigaretta, pur pensando completamente ad altro, come quando siamo sovrappensiero, eppure con le mie parole *intendo* quello che esse significano: prova ne è il fatto che se il mio interlocutore non dovesse capire la richiesta, sarei *capace* comunque di dare una spiegazione ulteriore. Allo stesso modo, se a causa di un lapsus, o ancora sovrappensiero, avessi inteso un fazzoletto chiedendo una sigaretta, il mio intendere si sarebbe espresso tutto quanto nella ri-articolazione della

mia richiesta. In entrambi i casi, non è affatto necessario che qualcosa *succeda* nella mia mente a sorgente del mio atto linguistico. Ma se l'intendere non è un pensiero, allora cos'è? “L'errore sta nel dire che l'intendere consiste in qualche cosa” (Z §16). Non è un pensiero, non è un *processo mentale* (PI §675), non è un *indicare* (Z §12), non è un'esperienza che si accompagna al segno morto, rendendolo vivo (PI §454). Se fosse davvero così, potrei cambiare il segno mantenendo il significato inalterato, fin tanto che al nuovo segno continui ad associare l'atto mentale, o il processo, corrispondente. Ciò è assurdo, assurdo quanto pensare che si possa *intendere* “Qui fa freddo” dicendo “Qui fa caldo” (PI §510), o “Il tempo è bello” dicendo “abcd” (PI §509)⁸⁶. Si può, ovviamente, pensare che con un po' di pratica ed abitudine un linguaggio che utilizzi queste variazioni sia governabile, ma appunto: è la padronanza dell'*uso* dei segni che manca, non un atto mentale corrispondente che conferisca ad essi arbitrariamente senso. Estremamente incisivo, per dirimere la questione, è questo passaggio:

Ma qui ci costruiamo, di nuovo, un'immagine fuorviante di “intendere”, cioè dell'uso di questa parola. L'intento è adagiato nella situazione, nelle abitudini e nelle istituzioni umane. Se non ci fosse la tecnica del gioco degli scacchi, non si potrebbe giocare a scacchi. L'intendere la forma di una proposizione ancor prima di enunciarla è reso possibile dal fatto che io sono capace di parlare la mia lingua.

(PI §337)

Parlare una lingua è una *capacità*, che si radica in un contesto di *circostanze* che danno vita al segno in quanto tale. Nessun atto intellettuale sta alla radice del significato: il verbo *intendere* non rivela nessuna capacità magica di conferire *ex abrupto* significato ai termini. Esso, semmai, *presuppone* la capacità di saper usare i termini stessi, e viene usato, tutt'al più, quando diamo nuova *forma di espressione* al significato di ciò che

⁸⁶ Ha ragione, allora, Alice, in *Through The Looking Glass*, nella polemica con Humpty Dumpty, quando sostiene che “gloria” significa gloria, e non ciò che Humpty Dumpty arbitrariamente intende significare (Carroll 1939). Ciò nonostante, il convenzionalismo estremo di Humpty è in qualche modo legittimo, nel momento in cui la sua intenzione può rendersi *esplicita* in una nuova norma d'uso: con la stessa parola, è consentito *intendere* qualcosa di radicalmente diverso; allora, la formulazione di ciò che *intendo* non sarà una descrizione di un atto a sorgente del nuovo significato, ma piuttosto una nuova arbitraria *definizione*, con la quale introduciamo una nuova regola (PI §665).

diciamo⁸⁷ (PI §334): in altre parole, quando dico che con una tale espressione *intendevo questa* cosa piuttosto che un'altra, l'unica cosa che succede è che mi sto *spiegando*⁸⁸, dando sfoggio alla mia capacità di usare i segni in conformità all'uso che hanno⁸⁹.

Nel caso in cui intendiamo regole, nella forma di sequenze numeriche, come nell'esempio wittgensteiniano, il fraintendimento della logica di intendere, pensato come un *processo* mentale, radica in noi la convinzione che la nostra mente sia in grado *in un solo istante* di cogliere le infinite applicazioni della regola: i passaggi ci sembrano tutti determinati, nel momento in cui l'ordine viene inteso; l'intendere sembra, *in un modo singolare*, anticipare la realtà (PI §188). In modo evidente con l'applicazione della sequenza numerica, ma in maniera analoga anche con l'*uso* delle nostre parole, ci sembra di poterli cogliere *in un colpo solo* (PI §191). La fonte di perplessità è sempre la medesima, pensiamo all'intendere e al comprendere come processi istantanei, e separandone l'impiego delle parole dal significato, siamo costretti a trovare un modo per colmare il gap tra i due concetti⁹⁰. La strategia di Wittgenstein, a tal proposito, sarà

⁸⁷ È evidente che la posizione di Wittgenstein sia antitetica a quella formulata, ad esempio, da Paul Grice in un denso e alquanto oscuro articolo, "Meaning". Come è noto, il programma di Grice si ripropone di ridurre ciò che le parole significano (*Sentence meaning*) a ciò che con esse viene inteso (*Speaker's meaning*) (Grice 1989). Sorvolando su come tale progetto sia attuabile, e se sia stato attuato o no, risulta difficile, stando alle premesse del discorso wittgensteiniano, capire come si possa effettivamente parlare di due significati distinti, uno dei quali non coinvolgerebbe le nostre parole ma ciò che *intendiamo* a prescindere da esse. Forse, in fondo, siamo ancora avviluppati nella confusione, denunciata da Wittgenstein, tra significare e intendere, ricorrente in lingua inglese in quanto espressi dal medesimo verbo, *to mean* (C. McGinn 2015).

⁸⁸ In maniera analoga nel *Big Typescript*: "Voglio dire che "intendo qualcosa con le parole" significa soltanto: distinguo questo caso da quello del bla-bla senza senso ecc. Ma con questo non si fornisce una particolare teoria dell'intendere" (BT 38 §25).

⁸⁹ La funzione grammaticale del verbo *intendere*, oltre ad essere una manifestazione in atto di una capacità specifica ad usare i simboli, in quanto tale attesta la volontà di raccontare qualcosa di *sé* (PI §659), non dei propri stati mentali. Ricordarsi un'intenzione linguistica, poi, è analogo al ricordarsi un *comprendere*, espresso dalla formula "Avrei potuto continuare.." (PI §660), a riprova che stiamo parlando della medesima capacità (Budd 1984, p. 307).

⁹⁰ Ciò è *risultato* di immagini che si incrociano, dice Wittgenstein (PI §191). Le immagini a cui Wittgenstein si riferisce vengono descritte in PI §§193,194, e sono analoghe al concetto di *macchina*, come meccanismo fisico o come *simbolo* di un determinato meccanismo. La macchina fisica si muove secondo determinate costanti in virtù dei propri meccanismi; *può*, in ogni caso, non muoversi come ci aspetteremmo, a causa di malfunzionamenti di qualche tipo (pezzi che si rompono, strumenti che si dilatano, e così via). Possiamo, di contro, studiare la macchina come *simbolo*, ovvero come *modello* di calcolo, in cui ogni movimento possibile è *determinato* in ogni frangente con l'esattezza propria del calcolo matematico. Se incrociamo le due immagini, la risultante è un curioso *ibrido*, per cui attribuiamo il movimento ad una sorta di macchina ideale (Fogelin 1987, p. 158). Se estendiamo l'analogia con le macchine ai casi della sequenza numerica, ci sembra allora che *la pratica* del calcolo, che può manifestare errori e amnesie nella procedura (le deviazioni del movimento reale della macchina), non sia affatto conciliabile con la serie *ideale* sviluppata determinatamente nell'atto della comprensione (la macchina simbolo), la quale deve dunque attuarsi *prima* di ogni possibile impiego. La metafora della

conforme e coerente alle proprie massime metodologiche: dissolvere la tensione apparente. Leggiamo, infatti:

“Ma io non intendo dire che ciò che faccio ora (nell’afferrare il senso) determini *causalmente* ed empiricamente l’impiego futuro, ma che, *stranamente*, quest’impiego stesso è in un certo senso presente”. – Ma certo che “in un *qualche* senso c’è! Per parlar propriamente, in ciò che dici è falsa soltanto l’espressione “stranamente”. Il resto è corretto; e quella proposizione sembra strana soltanto se immaginiamo per essa un gioco linguistico diverso da quello in cui effettivamente la impieghiamo.

(PI §195)

Ciò che Wittgenstein sconfessa, insomma, è la necessità di pensare alla relazione tra significato e impiego, o tra regola e applicazione, in termini misteriosi, un’esigenza che sorge spontanea quando crediamo che certe espressioni equivoche, quali “l’impiego è in un certo senso tutto presente nel significato”, *descrivano* qualcosa che accade solitamente nella mente, immaginando per esse giochi linguistici impropri. Nulla di *strano* succede, quando seguiamo le regole. Non c’è alcun gap da colmare tra le due nozioni, in quanto conoscere il significato *si dà* nell’impiego corretto della parola, non c’è alcuna eccedenza del significato rispetto all’impiego: una connessione immediata che abbiamo già trovato più sopra parlando dei concetti di *concordanza*, *analogo*, *diverso*, e così via, e che abbiamo chiamato *relazione interna*.⁹¹

Andiamo in cerca di una *connessione ultra-rigida* tra significato ed uso (PI §197). Come possiamo pensare però, che questa connessione venga costituita a prescindere da qualsiasi intermediario? La risposta l’abbiamo accennata poco sopra parlando dell’intendere in relazione alle pratiche linguistiche consolidate: sono le *circostanze* d’uso, la *vita*, in senso generico, i *criteri* che costituiscono la nostra *capacità* di seguire la regola (M. McGinn 1997, p. 120). In PI §197, Wittgenstein introduce il concetto con

macchina non è affatto casuale: Wittgenstein sta denunciando un certo modo di intendere la *mente* come *un meccanismo* in cui risiedono le *cause* dei fenomeni connessi al significato, il modello che Gilbert Ryle aveva chiamato *parameccanico* (Ryle 1949). L’analogia con il meccanismo ritorna anche in altri luoghi, in relazione ad esempio al concetto di *prova* (RFM VI §3).

⁹¹ PI §195 diventerà la chiave di volta della lettura quietista sviluppata da McDowell (McDowell 1984, 1998). Tale lettura si basa su un semplice fraintendimento del ruolo di questo passaggio nell’economia del discorso wittgensteiniano. Ci torneremo diffusamente nel terzo capitolo.

un esempio di volizione, come nel caso in cui volessi giocare una partita a scacchi. Tra il mio voler giocare e gli scacchi, il cui concetto si articola in una lista di regole, sussiste la medesima connessione tra significato ed impiego: se la relazione infatti fosse esterna, e fosse l'*esperienza* a costituirla, non potremmo sapere cosa vogliamo prima di ottenerlo⁹². La relazione è interna ed è costituita in un unico modo, nell'insieme di *circostanze* che ci hanno portato a sapere cosa giocare a scacchi significhi, quindi, nell'*elenco* delle regole, nell'*insegnamento* degli scacchi e nella *pratica* quotidiana (PI §197, Z §143). Sono le circostanze di cui l'atto dell'intenzione pretende di fare a meno, come se fosse davvero possibile voler giocare a scacchi in un contesto di vita in cui mai si è giocato un singolo gioco, e mai se ne è imparato uno (PI §§205, 337). In maniera analoga, pensiamo ad un tipo molto specifico di regola, come un segnale stradale⁹³. La connessione tra il segnale e la mia azione è data dal fatto che *così* sono stato addestrato a reagire, ed è dall'*abitudine* che essa consegue (PI §198). Ricordiamo che affinché si dia una regola è necessario ci sia un *comportamento regolare* (PI §207) che ne attesti la presenza, e l'*abitudine* è la forma specifica che questa regolarità assume.

Con il concetto di *circostanza* ci siamo introdotti nel nucleo concettuale forse più delicato e controverso dell'intera sezione tematica sul seguire una regola. Ci torneremo ricorsivamente nei capitoli successivi, perché a questo livello si giocano, molto spesso, la plausibilità o meno di alcune interpretazioni di rilievo. Cerchiamo, intanto, di mettere giù qualche punto fermo.

1) Wittgenstein non ci risparmia dal ribadire che siamo di fronte ad un'*indagine grammaticale* (PI §199). Ciò rivela qualcosa in più sull'opzione meta-filosofica che il filosofo aveva in mente, in relazione anche a ciò che abbiamo stabilito nel capitolo

⁹² Russell sembra propugnasse una teoria di questo tipo concernente il rapporto tra *desiderio* ed oggetto desiderato (Russell 1921): la connessione tra essi doveva essere prodotta da un *terzo evento*, nella forma della *soddisfazione*. Nota è la replica di Wittgenstein in merito: se ricevo un pugno allo stomaco in grado di placare la mia voglia di cibo, risulterebbe *quel colpo*, e non il cibo, ciò che effettivamente desideravo (PR, §§22, 23, 24, 25). Il tema del desiderio poi ritorna estensivamente nelle *Ricerche*, in cui è sottoposto alla medesima descrizione grammaticale del volere e della regola: la connessione tra desiderio e suo adempimento avviene *nel* linguaggio, sorretto da particolari *circostanze* quali l'addestramento, la natura e l'educazione (PI §441).

⁹³ La regola come *segnale stradale* era già comparsa in seno alla discussione sul *dubbio*, relativo alla *completezza* normativa dei nostri concetti (PI §§85, 87). In questo frangente, compare già un riferimento alle *circostanze*: "*L'indicatore stradale è a posto, - se, in circostanze normali, adempie al suo scopo*" (PI §87). In circostanze anormali, il dubbio può emergere e necessitare il sorgere di un'*interpretazione*: se un segnale stradale mi indica una determinata direzione posizionato sul ciglio di un dirupo, ci penserei due volte a seguirne il suggerimento.

precedente: l'indagine grammaticale si configura come una *descrizione* delle condizioni di *significazione*, che nel caso del concetto di regola consiste *anche* nell'indicare le *circostanze* che danno vita ai segni, non solo nel mappare i rapporti astratti tra i concetti in campo. (tesi questa, sviluppata da Marie McGinn a più riprese; segnaliamo McGinn 1997, 2011). Le circostanze sono condizioni di significazione che abbiamo sempre sotto gli occhi, e che riportiamo alla mente quando riflettiamo sull'uso delle nostre parole (PI §89). Ovviamente, esse varieranno a seconda delle regole che prendiamo in considerazione: condizioni *comuni* a tutti i casi non è necessario che si diano (del resto, con tutto ciò che abbiamo detto riguardo l'irrelevanza di condizioni *comuni* ed *unitarie* nel pensiero di Wittgenstein, sarebbe strano aspettarsi il contrario).

2) Le circostanze, di conseguenza, *non sono regole esplicite*: non vengono invocate nel *giustificare* quello che facciamo, come l'intuizione o l'atto di intendere pretendevano di fare (con l'aggravante ulteriore di produrre una confusione tra cause e giustificazioni), ma piuttosto ne costituiscono il *presupposto* inalienabile. Non si frappongono *tra* il significato e l'impiego, la regola e l'applicazione, l'intenzione e il suo oggetto: ne costituiscono la *base*. Asserire che due più due è quattro *perché* così mi è stato insegnato, o ancora, *perché tutti* fanno così, è fuorviante; mi è stato insegnato *così* a calcolare, *così faccio* e sono *abituato* a fare, e nessuna giustificazione ulteriore è fornita *al di là* della *pratica stessa*. Non si deve dunque leggere queste note sulle *circostanze* in opposizione a quelle ben più chiare sull'agire senza ragione, affrontate nel paragrafo precedente: si può benissimo sostenere che agiamo come agiamo senza ragioni e regole ultime (ci fermiamo al semaforo rosso senza consultare alcuna tabella fisica o mentale sull'uso dei segni; ci fermiamo *perché* il semaforo è rosso, questa è la nostra unica ragione), in *circostanze* appropriate (sappiamo guidare, conosciamo la segnaletica stradale, è una pratica condivisa nel contesto in cui viviamo, e così via).

3) La descrizione delle circostanze non fornisce il *significato* dei termini e delle espressioni sotto esame: Wittgenstein è piuttosto chiaro a riguardo, quando nega che espressioni quali "ora capisco!", o "Adesso so andare avanti", siano abbreviazioni della descrizione dei caratteri contestuali in cui ha senso formulare tali enunciati (PI §179). Ciò è importante, in quanto ne consegue che il significato, e quindi l'uso delle parole, si impara in determinati contesti che non è necessario affatto saper descrivere per

acquisirne padronanza. Wittgenstein spiega questo punto con un'analogia: se impariamo una determinata attività in una stanza, ciò non implica affatto che io sia pronto a descrivere il suo arredamento in ogni momento (Z §119). La descrizione delle circostanze, d'altro canto, è un'attività legata all'emersione del *dubbio*: quando le nostre pratiche vacillano, e l'uso si inceppa di fronte ad una circostanza anomala, allora siamo disposti a citarle per segnalare la devianza (Z §118). Del resto, *immaginare* circostanze radicalmente differenti è un'arma filosofica fondamentale per Wittgenstein, che spesso parla di sedie evanescenti o di società anomale con usi e pratiche radicalmente diversi dalle nostre per condurre la propria indagine grammaticale.

4) Le circostanze hanno una funzione analoga ai *fatti generali* della natura che costituiscono il contesto delle nostre pratiche (PI §§142,143, Z §§350-351). C'è un'altra regola fondamentale posta alla base del gioco del calcio: la forza di gravità. A differenza delle altre, essa non è una regola *del* gioco: non è necessario citarla quando si spiega come si gioca a calcio, e come tale non ne compone *affatto* il significato; eppure, senza i vincoli posti dal suo essere, in un certo senso, "in vigore", non saremmo in grado di giocare proprio *quel* gioco. In maniera analoga, se l'occhio umano avesse una conformazione diversa per ogni persona, la grammatica dei colori girerebbe a vuoto, non *esisterebbe*, senza avere alcuna possibilità di venire sviluppata (Z §351). Le circostanze, in questo caso, sono la controparte *antropologica* di queste condizioni di contorno, legate ai contesti simbolici di vita delle nostre comunità: se esse mutassero radicalmente, come nel caso di una comunità in cui mai si è giocato, i nostri concetti perderebbero il loro scopo. Possiamo individuare, in quella comunità, una pratica analoga, da cui è estrapolabile pure un sistema di regole identico a quello degli scacchi: eppure, attribuire *quel* concetto ad una comunità simile, sarebbe illegittimo (PI §200). Il nostro concetto di *scacchi* si *esaurisce* nelle regole del gioco e negli esempi che do quando fornisco una spiegazione, null'altro ne costituisce il significato. Il suo utilizzo, però, presuppone circostanze dai contorni spesso indefiniti, a cui quasi mai si fa cenno, ma che è compito del filosofo portare alla luce. Su questo punto torneremo nei prossimi capitoli, e spenderemo qualche parola in più: è tramite una certa interpretazione del ruolo delle circostanze che si fa spazio alla posizione comunitarista negli scritti di Wittgenstein.

Infine, il concetto di *circostanza* è un altro colpo inferto all'immagine *calcolistica* del linguaggio e all'affresco della mente che esso presuppone. Con essa Wittgenstein rende operativo all'interno della propria indagine grammaticale l'appello, tanto suggestivo quanto vacuo, alla *vita* come condizione del segno e all'*uso* che lo vivifica (PI §432). È la vita, ancora, che costituisce le relazioni interne, che colma l'*abisso* (PI §§431,433), tra il desiderio e il suo soddisfacimento, tra il comando e la sua esecuzione, tra la volontà e il suo oggetto, tra la *regola* e la sua *applicazione*. Di contro, l'immagine *calcolistica* astrae da ogni considerazione, in senso lato, *antropologica*, e rimane ancora invischiata in quell'ideale che pensa il linguaggio *indipendentemente* dall'uso e dalle circostanze contestuali di vita che lo costituiscono.

In conclusione, possiamo affermare che la discussione sul seguire una regola si pone ad intersezione di almeno due direttive principali delle scorribande intellettuali wittgensteiniane: da una parte, è una riarticolazione del problema della *comprensione linguistica* e dalla tensione temporale percepita tra essa e l'uso, come abbiamo già specificato in avvio; dall'altra, è una mossa, forse la più importante e conclusiva, nella strategia di decostruzione dell'ideale, di cui il linguaggio come sistema rigido di regole è una articolazione fondamentale.

6. Conclusioni. La Norma Elusiva

Al termine di questo tortuoso e complicato percorso, è giunto il momento di tirare le somme. Siamo partiti da una constatazione triviale: saper usare il linguaggio è saper usarlo *correttamente*. Implicitamente, abbiamo assunto che per rendere conto del fenomeno della *correttezza* dovessimo porre al centro delle nostre considerazioni il concetto di *regola*. Possiamo farlo, ma dobbiamo stare attenti a non cadere nella distorsione prospettica tipica del pensiero metafisico e dell'ideale sublimante, che pensa alla regola come *conditio sine qua non* di ogni possibile espressione linguistica, come se quest'ultime per essere tali *dovessero* inevitabilmente manifestare in qualche modo un sistema di regole a condizione del loro svolgimento. Di contro, abbiamo visto come Wittgenstein alle esigenze teoretiche ed esplicative di tale modo di impostare il discorso sul linguaggio contrapponga la propria indagine grammaticale *descrittiva* dei fatti linguistici così come si presentano. Alcuni sistemi segnici si configurano come sistemi

definiti di regole, come la logica o la matematica, ed è utile paragonare ad essi i nostri giochi linguistici per fare chiarezza sulla loro natura (PI §81). Nessun vincolo teorico, però, deve conseguire da questi termini di raffronto: “*Noi studiamo il linguaggio secondo le sue regole. Se qui o là non presenta alcuna regola, questo è il risultato della nostra ricerca*” (BT 58 §14).

Abbiamo visto quali sono i casi in cui il linguaggio non presenta regole: i nomi propri, i concetti aperti, persino, a volte, i termini teorici della scienza. L'ampio bacino degli usi vaghi ed indeterminati delle parole attesta una forma di *irriducibilità* del significato a sistemi rigidi di regole. Esse non sono attive in questi casi, ma non solo in questi. L'esempio della sedia che sparisce (PI §80), infatti, è lo strumento tramite cui Wittgenstein mette fuori gioco la *necessità* di pensare al significato come vincolato all'acquisizione di una norma che mi prescriva come *devo* utilizzare le parole in ogni circostanza possibile. L'indeterminatezza del senso, che tanto faceva problema al Wittgenstein del *Tractatus*, è in realtà una determinazione specifica di una più generale *incompletezza* delle regole in relazione al significato, ossia all'*uso* del termine, che procede spedito anche senza regole. Le regole si introducono esplicitamente, possiamo sempre farlo, circoscrivendo il concetto ad un uso rigido e determinato, come nel caso matematico dei numeri. Ma dalla *possibilità* di poterlo fare non ne segue la sua *necessità*: sono i nostri *scopi* e le nostre *esigenze* vive a imporci operazioni di restringimento dei concetti in uso, non certo un etereo e impalpabile ideale di *esattezza* (PI §§69, 88).

Tuttavia, ci sembra impossibile che gli usi dei termini, anche i più vaghi ed indeterminati, siano completamente sprovvisti di regole. Senza regole, come potremmo stabilire, ad esempio, che la guerra del Golfo non è stata affatto un tipo particolare di gioco, molto simile ai giochi in squadra in cui una variabile vincolante è che si vinca e che si perda? Non disponiamo di qualche forma anche minimale di normatività che ci permetta di *distinguere* i giochi dalla guerra? E in maniera analoga con i nomi propri, è pur vero che le spiegazioni relativamente a Goedel possono anche cambiare con relativa facilità, ma non è pur vero che le articoliamo con una certa costanza, e non completamente a casaccio? Sembra quindi che qualche forma di normatività, anche primitiva, sia dovuta (BT 58 §14), con i concetti aperti e i nomi propri che si articolano

intorno ad alcuni puntelli o criteri che ne orientano genericamente l'uso. Forse, allora, ciò che Wittgenstein ha in mente quando nega rilevanza alle regole rigide per le nostre pratiche è qualcosa di più specifico, ovvero, tutte quelle prescrizioni che esibiscono *generalità* e hanno dunque la pretesa di governare la pratica in ogni possibile circostanza: *le definizioni esplicite*⁹⁴, analogo linguistico delle *formule* in matematica, intese come generiche *spiegazioni* del significato. Sono questo genere di spiegazioni che mancano nel caso dei nomi propri e dei concetti aperti. Questo passo tratto dal *Libro Blu* è estremamente chiaro in proposito:

In pratica, ben di rado noi utilizziamo il linguaggio come un tale calcolo. Non solo noi non pensiamo alle regole d'uso (*definizioni, etc.*) mentre usiamo il linguaggio, ma in molti casi non sappiamo neppure indicarle quando ce lo chiedono. Noi non sappiamo circoscrivere chiaramente i concetti che usiamo; e questo non perché sia a noi ignota la loro definizione reale, ma perché la loro definizione reale non esiste. Supporre che una definizione reale *debba* esservi, sarebbe come supporre che i bambini, ogni volta che giocano a palla, giochino un gioco secondo regole rigorose.

(BB, p. 37)

Questo è forse il passo più chiaro in cui Wittgenstein associa la nozione di regola rigorosa a quella di definizione. Le regole d'uso spesso non le pensiamo quando usiamo il linguaggio, e spesso non siamo neppure in grado di formularle. Con le regole, giochiamo dei giochi particolari, e la loro funzione, abbiamo visto, si articola in riferimento al fatto che esse possono essere *parte* del gioco, come le tabelle di associazione, possono avere un ruolo nell'addestramento e possono, insieme, essere *esibite* in una spiegazione (PI §82). Diventa chiaro, allora, che una *teoria del linguaggio* come l'immagine *calcolistica*, che riduca il fenomeno del significato all'attestazione di regole rigide, tenda a sovraccaricare di importanza il *ruolo* che le regole possono compiere in relazione ai nostri giochi: coerentemente alla logica sublimante dell'*ideale*, essa tende a postulare regole rigide e definizioni esplicite *anche* dove esse non svolgono alcun ruolo tangibile, svincolando conseguentemente il significato dalla *comprensione*

⁹⁴ Oltre al già più volte citato Severin Schroeder, questa lettura è suffragata anche da Eike Von Savigny, che legge PI §§82, 83 come il luogo in cui Wittgenstein rifiuta l'idea che per seguire una regola sia necessario possederne *un'espressione* (Von Savigny 1991, p. 71).

delle nostre parole e dall'*uso* che le contraddistingue. La regola, per Wittgenstein, è tale se è consapevolmente additabile, se ad essa ci si può *consapevolmente* riferire *giocando*: ci sono contesti in cui ciò non avviene; pensare che ciò *debba* avvenire comunque, è l'origine del fraintendimento. La definizione assurge a *paradigma* della spiegazione del significato, e l'unico modo per estenderne la funzione anche quando essa non si dà, è pensare che la sua generalità sia colta tramite qualche oscuro atto di natura mentale, capace di determinare il significato *oltre* i meri esempi che forniamo nell'orientare le nostre pratiche. L'immagine *calcolistica*, come *teoria semantica*, ha un correlato naturale in *una teoria della mente* come facoltà delle regole (PI §102): prima e a condizione dell'agire, tendiamo a pensare che la nostra mente produca un output normativo di natura inconscia, senza il quale non si attuerebbe significazione alcuna, e il nostro operare coi segni rimarrebbe *bloccato*. Risulta abbastanza chiara, a questo punto, *la natura grammatica* dell'ultimo capoverso di PI §81, in cui il filosofo ci rivela, cripticamente, che per dissolvere l'immagine delle regole rigide sia necessario chiarire i rapporti che esse intrattengono con la *comprensione* e l'*intendere*: sono tutti tasselli della medesima immagine.

Se la regola esplicita *può* non avere alcun ruolo nella *pratica* del gioco, spesso non lo ha nemmeno al livello dell'addestramento. Un ulteriore passo per dissolvere la presa che le regole hanno su di noi, è negare proprio questo punto, contrapponendo ad esse il ruolo fondamentale dell'*esempio*. Ci siamo soffermati a lungo su questo punto. Wittgenstein nobilita la spiegazione tramite esempio non solo equiparandola alla definizione verbale (definizione ostensiva), ma anche ponendo l'esempio a condizione dell'apprendimento di qualsiasi *regolarità* in quanto tale. L'abbondanza di esempi matematici mira a mostrare in modo più chiaro possibile questo punto: sono nella maggior parte dei casi situazioni in cui un maestro *insegna* una funzione numerica all'allievo, casi in cui i rapporti tra i concetti in campo si delineano nel modo più chiaro possibile. Nessuna scappatoia è efficace, ogni teoria che cerchi di ricondurre la regolarità ad atti mentali o a *decisioni* arbitrarie risulta ridondante o superflua. Le regole rigide, come nel caso matematico della sequenza numerica, si *costituiscono* sulla base degli esempi che ci vengono dati, e si rispecchiano nel nostro *modo* di procedere (Z §303); a questo livello, la regola è ciò che è spiegato, non ciò che spiega (Z §302), e men che meno ciò che si invoca per fornire una *giustificazione* delle nostre pratiche (PI §217): la formula che

codifica la sequenza non è altro che *espressione* della regola, non certo sua condizione di determinazione (PI §§189, 217).

Insomma, ciò che Wittgenstein mette in campo è una generica *posizione deflazionista*, che chiamiamo così in mancanza di termini migliori. Coerentemente con il tentativo di considerare il linguaggio come fenomeno spazio-temporale, incarnato nelle condizioni simboliche e di vita in cui si sviluppa (PI §108), Wittgenstein cerca costantemente di ribaltare la relazione tra le regole esplicite del linguaggio e la pratica linguistica: dalle norme nascoste e costitutive delle pratiche, alle regole palesi, sempre additabili quando ci sono, ma spesso *accessorie*; da un'immagine del linguaggio in cui le pratiche discendono dalle regole, ad una in cui sono le regole a venire formulate *a partire* dalle pratiche; da un'immagine della mente come meccanismo nascosto a condizione dell'impiego, ad una in cui parlare è analogo a camminare, mangiare, bere: un'attività immediata connaturata alla nostra storia naturale, priva di mediazioni intellettuali di qualsiasi sorta (PI §25).

Si deve dunque concludere che il fenomeno della *correttezza* da cui siamo partiti sia in realtà fasullo, una mera illusione rispetto alle nostre *disposizioni* naturali a procedere in un determinato modo? Ciò sarebbe alquanto problematico: finiremmo ad attribuire a Wittgenstein una *teoria revisionista*, estranea alle finalità di un'indagine propriamente grammaticale. Per arginare l'imbarazzo, si è detto che alle *regole* esplicite, spesso superflue, si deve comunque contrapporre una dimensione delle *norme* implicite che governano l'azione (Schroeder 2006), o che la regolazione è completa nella *pratica*, ma non necessariamente nella consapevolezza *teorica* che ne abbiamo (Lugg 2000, p. 146). Entrambe le formulazioni risultano poco chiare, e rischiano di riproporre l'immagine *calcolistica*, secondo cui da qualche parte sono *comunque* attive regole implicite che governano l'uso a mo' di meccanismo inconscio. Entrambe tuttavia, colgono un punto fondamentale, esaltando il ruolo della *pratica*: *corretto* e *scorretto* sono nozioni che *costituiscono* il nostro operare con segni, non si determinano *come conseguenza* di una regola, ma vengono appresi *insieme* ad essa (RFM VII §39). È *corretto* usare il termine "cane" parlando dei cani, urlare "aiuto!" quando si è in pericolo, scrivere 6 affianco a 4 in una sequenza numerica a base due, o essere sicuri nel sostenere che "guerra" e "gioco" sono due nozioni distinte: *così* usiamo i segni, *così* *agiamo* nelle *circostanze*

adeguate che ci hanno portato a padroneggiarli: nessuna regola esplicita è necessario che sia formulata per rendere intelligibile questo fenomeno, o per *giustificare* in maniera definitiva le nostre azioni. Il fenomeno della correttezza, insomma, non è coestensivo con quello delle *regole* e delle *giustificazioni*: questo vuole dirci Wittgenstein, quando ci dice che “*To use the word without a justification does not mean to use it wrongfully* (RFM VII §40)⁹⁵.

La vita, insomma, è un fenomeno *normativo* solo nella misura in cui le norme sono *interne* ad essa, non in quanto una mente le pensa indipendentemente e a condizione del suo sviluppo. Al generico deflazionismo nei confronti delle regole esplicite, si accompagna un determinato *anti-intellettualismo*⁹⁶ di fondo, quello che ci spinge a pensare al seguire le regole come un’*attività* cosciente di *scelta* o di *delibera*, come se continuassimo ininterrottamente e inconsapevolmente a fornire *interpretazioni* ad ogni passo. Ma questo genere di operazioni, l’abbiamo detto, *presuppone* il significato, esattamente come le nostre attività di *giustificazione*, certo non lo costituiscono. Usiamo il linguaggio, lo padroneggiamo come si governa una tecnica (PI §199): esso, per funzionare, non richiede l’azione a distanza di regole inesprese nel medium del nostro intelletto, né come cause, né tantomeno come *giustificazioni fondative*.

⁹⁵ Questo passo torna invariato in PI §289, seppur in tutt’altro contesto, relativamente alle espressioni in prima persona di sensazioni.

⁹⁶ In *Della Certezza*, troviamo più di qualche passaggio a sottolineare ulteriormente questo punto (OC §§475, 559). In questa sede, Wittgenstein tende a contrapporre al ragionamento intellettualistico l’*istinto*, sviluppando un’intuizione già presente nelle *Ricerche* (PI §25). “*Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento*” (OC §475); in modo analogo, anche *Zettel*, in cui si nega che i giochi linguistici nascano dalla *riflessione*, ma, semmai, dall’*istinto* (Z §391): alla mediazione di un riconoscimento mentale di qualche tipo, Wittgenstein tende così ad accentuare il carattere *immediato* delle nostre reazioni simboliche, in questo senso *istintive*. Stanley Cavell è abile a rivelare questo punto fondamentale (Cavell 1990, p. 85).

Capitolo secondo
As it struck Kripke
Alcune note su Kripke lettore di Wittgenstein

Una delle cause principali della malattia
filosofica – una dieta unilaterale: nutriamo il
nostro pensiero con un solo tipo di esempi.

Ludwig Wittgenstein (PI §593)

1. Wittgenstein in America

In questo capitolo, ci occuperemo nel dettaglio dell'interpretazione elaborata da Saul Kripke in merito ai paragrafi sul seguire una regola, esposta in un testo del 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Quest'opera merita una considerazione a parte, a causa dell'impatto che ha avuto sullo scenario filosofico contemporaneo. In essa troviamo una formulazione lucida e potente di un particolare paradosso scettico, che Kripke rintraccia nei paragrafi centrali dedicati al seguire una regola, e insieme una sua pretesa soluzione. Kripke è cauto nel considerare il problema che ravvisa nelle pagine di Wittgenstein come il problema centrale della filosofia del pensatore viennese. Piuttosto, ci dice, si tratta di come l'argomento di Wittgenstein "abbia colpito Kripke" (Kripke 1982, p. 14): una mossa astuta, poiché in tal modo riesce a smarcarsi dall'impegno di sostenere le tesi che espone, e insieme di attribuirle all'autore delle *Ricerche*. Non senza ironia, questa interpretazione è stata attribuita a *Kripkenstein*, o in alcuni casi, a un certo fantomatico Saul Wittgenstein, di modo da evocarne la natura ambigua (Blackburn 1984, Suter 1990).

Ad ogni modo, il testo di Kripke rappresenta uno snodo centrale nella storia degli effetti del pensiero di Wittgenstein. I problemi che il testo enuclea hanno aperto un vero e proprio spazio d'indagine sulla *normatività* del significato, che via via negli anni è andato a coinvolgere anche temi di filosofia della mente in senso stretto, estendendosi alla natura dei contenuti mentali, *oltre* il linguaggio, e che si sono fin da subito distinti e

separati dalla dimensione prettamente esegetica da cui erano emersi. Se si scorge la letteratura sul tema, c'è la tendenza a separare nettamente il problema *esegetico* (capire quanto di Wittgenstein ci sia in Kripkenstein) da quello *teoretico* (come affrontare la sfida sollevata da Kripke): come esempio possiamo citare Paul Boghossian, che esplicitamente dice di non volersi occupare delle questioni ermeneutiche, e andare al succo del problema posto da Kripke (Boghossian 1989, p. 507). Per quanto ci riguarda, i due aspetti della vicenda non possono essere davvero trattati distintamente: c'è, infatti, il rischio concreto che l'interpretazione di Kripkenstein sia in realtà una *misinterpretazione*, e che come tale possa essere decostruita proprio facendo riferimento al materiale originario da cui essa muove, gli scritti di Ludwig Wittgenstein.

Non ci interesseremo, dunque, del dibattito *a partire* da Kripke, almeno non in questo capitolo. Piuttosto, ci concentreremo sul rapporto complesso tra l'interpretazione di Kripke e i temi affrontati da Wittgenstein nelle *Ricerche*. Per farlo, contrapporremo a Kripkenstein un testo⁹⁷ pubblicato un paio di anni più tardi, nel 1984, di Gordon Baker e Peter Hacker, tradizionalmente riconosciuti come gli alfieri dell'ortodossia wittgensteiniana (Tripodi 2015, p. 278), intitolato *Scepticism, Rules and Language*. La tesi dei due autori è chiara e netta: Kripke non solo fraintende in modo grossolano gli scritti di Wittgenstein, ma è possibile decostruire in blocco la plausibilità del paradosso scettico attraverso una corretta comprensione dei paragrafi in questione (Baker Hacker 1984, p. 2). Questo lavoro ha avuto un certo successo ed è stato genericamente accolto con favore⁹⁸, ma la questione, come sempre, è ben lungi dall'essere chiusa. In tempi relativamente recenti, Martin Kusch ha prodotto un'accurata difesa della posizione kripkiana dagli innumerevoli attacchi cui nel corso degli anni è stata sottoposta (Kusch 2006). L'ultimo capitolo del suo libro è dedicato proprio alla relazione tra Kripke e Wittgenstein, in polemica aperta con Baker e Hacker. A nostro giudizio, la replica di Kusch, pur essendo ricca di meriti, non centra del tutto il segno, e lascia scoperte delle criticità espresse da Baker e Hacker che sarà nostro compito cercare di approfondire.

⁹⁷ Altri testi classici molto validi che si oppongono alla prospettiva scettica sul terreno degli scritti del filosofo viennese, sono McDowell 1984, C. McGinn 1984, Anscombe 1985 e Malcolm 1986. Su Malcolm in particolare torneremo più diffusamente nel prossimo capitolo, mentre Colin McGinn, che produce considerazioni fortemente analoghe a quelle di Baker e Hacker, avremo modo di citarlo già da ora più volte.

⁹⁸ Recensioni entusiastiche le troviamo da parte di Meredith Williams e Cora Diamond, la quale, nello specifico, scrive che il lavoro di Baker e Hacker è talmente convincente da aver di fatto chiuso la questione in modo definitivo (Diamond 1985).

Soprattutto, ciò che ci interessa è comprendere *le coordinate culturali* entro le quali il Wittgenstein di Kripke si colloca, e i motivi alla base del suo successo.

Difatti, l'interpretazione kripkeana è stata il vettore principale tramite cui il nome di Wittgenstein è tornato a circolare nella cultura filosofica statunitense, dopo lunghi anni di oblio e rifiuto⁹⁹. È curioso che questa sorta di *Wittgenstein Renaissance* sia legata da una parte al nome di Saul Kripke, e dall'altra a quello di Richard Rorty, che nella *Filosofia e Lo Specchio della Natura* eleva il pensatore viennese a vate di una nuova cultura post-filosofica, libera dalle maglie concettuali del fondazionalismo kantiano e cartesiano, a fianco di altri nomi illustri, quali Heidegger e Dewey (Rorty 1979). Se Rorty fa di Wittgenstein un filosofo "marginale", nel senso letterale di un pensatore che sta ai *margini* della cultura e delle tendenze intellettuali del proprio tempo, rifiutandone i contenuti e gli stili, al contrario Kripke ne esalta l'appetibilità come filosofo che, nonostante qualche mania stilistica di troppo, capace di rendere la fruizione delle *Ricerche* così ostica e oscura agli occhi dei più, ha in sostanza prodotto una *tesi* filosofica potente, e solida negli argomenti. Di conseguenza, leggendo il testo di Kripke assistiamo a un tentativo, brillante quanto audace, di filtrare il materiale wittgensteiniano attraverso le maglie rigide dello stile argomentativo tipico della filosofia analitica contemporanea, di cui Kripke è uno degli indiscussi campioni. Il risultato è un testo accattivante, e sicuramente adatto al palato della maggioranza dei filosofi d'oltreoceano. Questo, già di per sé, dovrebbe bastare a metterci in guardia: ciò che va completamente persa, nell'interpretazione kripkiana, è la particolare prospettiva *meta-filosofica* del pensatore viennese, da sempre il maggiore ostacolo alla fruizione delle *Ricerche* nei circuiti intellettuali statunitensi. Kripke riuscirebbe quindi a *tradurre* i problemi di Wittgenstein in un lessico a essi completamente estranei: c'è da chiedersi, a questo punto, quanto di quest'operazione possa dirsi riuscito.

⁹⁹ I testi più interessanti, in sede storiografica, che analizzano la controversa relazione che la filosofia di Wittgenstein ha intessuto con i pensatori d'oltreoceano, sono Hacker 1996 e, in ambito italiano, il più recente Tripodi 2009b.

2. Il paradosso di Kripkenstein

L'interpretazione del nostro Kripkenstein¹⁰⁰ muove e si sviluppa a partire da PI §201, in cui Wittgenstein enuncia un paradosso, espresso in questi termini:

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo di agire, poiché qualsiasi modo di agire può essere messo d'accordo con la regola.

(PI §201)

Secondo Kripke, il paradosso enunciato in questo fulmineo passaggio costituisce “*il problema centrale*” delle *Ricerche Filosofiche* (WRPL, p. 15), che però il filosofo andrà sviluppando in termini molto originali, e a una prima lettura, niente affatto riconoscibili nell'andamento generale dei paragrafi sul seguire una regola. Il testo di Kripke si articola in due blocchi tematici principali, che seguiremo nella nostra esposizione: l'enunciazione del paradosso, e la sua supposta soluzione.

Il Paradosso Scettico. Il punto di partenza di Kripke è un esempio matematico, nelle intenzioni analogo a quello del bimbo recalcitrante di PI §185. Prendiamo il caso dell'*addizione*. L'*addizione* è una specifica *regola* matematica, definibile per tutte le coppie di numeri interi positivi. Per apprenderla, però, la sua generalità è in qualche modo tradita, nel momento in cui calcoliamo solo un numero finito di somme, sui cui risultati mi baso per determinare cosa *intendo* col segno *più* in questo momento. Questo è sufficiente, secondo Kripke, per sostenere che sono le mie *intenzioni* passate riguardo all'*addizione* che determinano una risposta univoca per un numero, di fatto, indefinito di applicazioni. Il discorso di Kripke, fin da subito riguarda le nostre *intenzioni* (*intentions*) linguistiche: il *significato* entra in scena *dopo*, come conseguenza delle conclusioni paradossali che coinvolgeranno le intenzioni.

Prendiamo un esempio specifico di addizione, che potremmo pure non aver *mai* calcolato: $68 + 57$. Sappiamo la risposta essere 125, la quale è corretta, secondo Kripke, in due modi distinti: c'è *una correttezza matematica*, per così dire *interna* alla regola dell'*addizione*, secondo cui 125 è la somma di 57 e 68, senza che alcuna alternativa sia

¹⁰⁰ Per ragioni di comodità, d'ora in poi utilizzeremo la sigla WRPL per citare l'opera di Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

concepibile senza contraddizione; e c'è al contempo una *correttezza metalinguistica*, concernente il *significato* del segno *più* coinvolto (WRPL, p. 16). In termini generali, questa seconda forma di correttezza coinvolge il *sapere cosa* addizionare due numeri interi significativi, che genere di operazione sia quella veicolata dal segno *più*. Ne conseguono due modalità diverse di concepire un risultato deviante: nel caso della correttezza matematica, scrivere, ad esempio, 124 al posto di 125, è un semplice *errore* di calcolo; in una prospettiva metalinguistica però, potrebbe non essere per nulla un errore, bensì l'articolazione di un *calcolo diverso* che utilizza i medesimi segni dell'addizione. Questo è un risultato abbastanza pacifico su cui poco c'è da discutere. Ciò che è fonte d'interesse è come Kripke riarticoli la dimensione metalinguistica alla luce delle nostre *intenzioni* passate: la costanza del significato del segno *più* è data dall'identità d'*intenzioni* in gioco, *nel passato* e ora (WRPL, p. 16). Insomma, utilizziamo il segno *più ora* per indicare l'addizione, e *nel passato*, pensiamo, abbiamo sempre inteso *quella* funzione, e nessun'altra: con *più* intendevo proprio *quest'*operazione.

A questo punto lo scettico entra in scena, mettendo in discussione proprio questa certezza: siamo proprio sicuri che in passato intendessi l'*addizione* con il segno *più*, e non piuttosto una funzione molto particolare, che possiamo chiamare *viaddizione*, e secondo cui la risposta corretta è 5 e non 125? Devo infatti applicare la *stessa* funzione che ho applicato in passato, ma il punto è proprio questo: data la finitezza degli esempi passati su cui ho fissato la mia intenzione, come faccio a determinare l'*applicazione corretta* in casi *nuovi*? Rispetto a *quale* regola l'applicazione sarà esatta? Le applicazioni precedenti, *finite*, sono sempre compatibili con *più* regole distinte: *l'addizione*, ma anche la *viaddizione*, una funzione analoga all'addizione ma che come risultato dà sempre 5 per numeri maggiori di 57. Perché, dunque, non dovremmo aver *sempre* inteso un'operazione piuttosto che un'altra? Se dalla matematica passiamo al linguaggio in generale, il discorso non cambia. Quando colgo il significato delle parole, ad esempio della parola "tavolo", penso di poterlo applicare sempre a un numero indefinito di oggetti nel futuro. Lo scettico però potrà ancora farci notare, inesorabile, che in realtà in passato con "tavolo" *intendevo* tutti i tavoli tranne quello presente di fronte a me in questo momento (Kripke parla del tavolo presente in entrata alla Torre

Eiffel; WRPL, p. 25). Nulla sembra, di primo acchito, garantirci che intendevamo proprio *questo*, e non altro, utilizzando la parola “tavolo”.

Due cose è necessario marcare per comprendere a pieno la proposta di Kripkenstein. Si badi che, in prima battuta, il dubbio scettico coinvolge solamente le nostre *intenzioni passate*, non quelle presenti: non riusciamo a capire che garanzia abbiamo nel sostenere che le nostre intenzioni presenti convergano con quelle passate, e non siamo *giustificati* nel produrre una risposta immediata perché ci sembra che manchi un *fatto* in grado di fissare l'intenzione passata. Appurato ciò, ragionare sulle intenzioni passate è la porta d'ingresso principale per mettere in discussione la consistenza globale dei nostri concetti d'intenzione e significato, a prescindere dalla dimensione temporale che andiamo considerando. Chiara è, quindi, la strategia dello scettico di Kripke: poiché negare fin da subito la consistenza delle nostre intenzioni linguistiche *presenti* è una mossa che blocca dal principio qualsiasi ulteriore sviluppo (non potremmo neppure formularlo il dubbio, WRPL, p. 20), tale tesi radicale deve essere colta come *conseguenza*, non premessa, del dubitare scettico delle nostre intenzioni passate. Se concediamo questo, allo scettico, gli concediamo inesorabilmente tutto: “alla fine bisogna gettare via la scala” (WRPL, p. 26). In secondo luogo, la sfida dello scettico non ha alcun carattere epistemologico: non si tratta di mettere in discussione il nostro *sapere* se intendo una cosa ovvero un'altra; se fosse così, si potrebbe pensare che ciò che intendo sia comunque fissato, anche se magari sono incapace di conoscerlo. Al contrario, il dubbio è *ontologico*: mette in discussione che esista qualcosa come l'intendere e il significare, in modo tale che anche un dio, guardando nella nostra testa, non potrebbe capire nulla di più di ciò che noi stessi sappiamo. E ciò è naturale, nel momento in cui l'intenzionalità si sviluppa a partire da una sequenza di esempi *finiti* che, come tali, ci lasciano costitutivamente nella più completa indeterminazione (WRPL, p. 26).

La soluzione scettica. Se la conclusione scettica, dunque, ci pare intollerabile, sarà compito nostro cercare di confutarla. Vano è pensare che le mie intenzioni passate siano fissate per mezzo di ulteriori *istruzioni*, come quando facciamo ricorso al *contare*, ad esempio, un mucchio di palline dicendo che *questo* vuol dire *addizione* (WRPL, p. 22): tale insieme di istruzioni è a sua volta interpretabile in modo tale da essere compatibile

con la viaddizione, perché anch'esse si articolano su un numero finito di casi. A questo livello della discussione kripkiana, si noti, entrano in gioco le considerazioni di Wittgenstein in merito al regresso delle interpretazioni (chiara formulazione ne è PI §86). Interpretazione chiama interpretazione, il risultato è che nessuna regola ulteriore può essere richiamata per fissare le applicazioni della regola stessa, in modo tale che ogni applicazione ulteriore assume la forma di un mero colpo alla *cieca* (WRPL, p. 23). Se il ricorso alle istruzioni passate è inutile, bisogna capire cosa deve essere ricercato per mettere da parte una volta per tutte questo paradosso che ci appare davvero intollerabile. Kripke è chiaro sulla tipologia di risposta che dovremmo ottenere: in primo luogo, si deve isolare un *fatto* che costituisca il mio intendere nel passato l'*addizione* e non la *viaddizione*, e in secondo luogo tale fatto deve fornire una *giustificazione* per ogni applicazione di ciò che intendo (WRPL, p. 18), come se fosse capace di contenere in se stesso ogni futura applicazione.

Kripke esamina tre candidati possibili per questo ruolo: le *disposizioni* alla risposta, la *scelta* pragmatica mossa da considerazioni di *semplicità*, e infine le *esperienze* mentali irriducibili. Gran parte della discussione kripkiana si concentra sulle *disposizioni*, tra tutti il candidato più appetibile. In estrema sintesi, le disposizioni non sono un buon partito, per una serie di ragioni: esse stesse sono *finite*, rispetto a una possibilità di esecuzione potenzialmente infinita, e non tengono conto della possibilità di *errore*, inconcepibile se tutto ciò che abbiamo linguisticamente è una propensione ad agire in un determinato modo. L'obiezione madre alla soluzione disposizionale è però una: le disposizioni non riescono a rendere conto del fenomeno della *normatività*, ossia, il fatto che quando comprendo un'espressione ho una *giustificazione* ad agire in un determinato modo, perché *dovrei* fare proprio così come effettivamente agisco (WRPL, p. 37). Le disposizioni, insomma, non riescono a colmare il gap esistente tra la mera *esecuzione* e la *correttezza* delle nostre espressioni verbali, appiattendolo quest'ultima sulla prima.

Sembra che ci si debba rassegnare al fatto che non ci sia una *soluzione diretta* al problema scettico di Wittgenstein. Secondo Kripke, il paradosso da Wittgenstein non è *risolto*, ma semmai *accettato*, in maniera analoga allo scetticismo di Hume riguardo al nesso causale (WRPL, p. 54), o addirittura alle tesi di Berkeley sull'irrealtà della materia. Questo paragone risulta quantomeno insolito, e Kripke ce lo spiega così:

Berkeley sembrerebbe negare le nostre comuni credenze sulla realtà esterna, contraddicendo palesemente il senso comune, ma in realtà starebbe solo *reinterpretando* tramite *analisi* quelle stesse credenze, in modo tale da accantonare alcune interpretazioni metafisiche del nostro modo comune di parlare. In maniera analoga, il nostro Wittgenstein, filosofo “del senso comune” berkeleyano (WRPL, p. 54), sosterebbe in accordo con lo scettico che:

Non esiste alcun “super fatto” (PI §192) che riguarda la mia mente e che possa costituire il mio intendere col “più” l’addizione, determinando in anticipo cosa io debba fare per uniformarmi a questo significato. Ma, egli sostiene (PI §§183-193), l’impressione che il nostro concetto ordinario di significato richieda un fatto del genere è basato su un fraintendimento filosofico delle espressioni ordinarie quali “egli intendeva questo e quest’altro”, “i passaggi sono determinati dalla formula”, e simili.

(WRPL, p. 56).

Da qui, si delineano i caratteri della soluzione scettica: essa si articola non confutando e rispondendo direttamente allo scettico, ma *accettandone* le conclusioni. La prassi comune rimane *giustificata*, ma in un senso differente rispetto a quello distorto, richiesto dal fraintendimento filosofico. Non si tratta di negare la liceità di espressioni quali “Jones con “+” intende l’addizione”: si tratta di interpretarle correttamente. Ma in che modo?

Secondo Kripke, che riprende una tesi di Michael Dummett (Dummett 1968), nelle *Ricerche* Wittgenstein attuerebbe un passaggio radicale da un’immagine del linguaggio fondato sulle condizioni di verità a quelle di *asseribilità*, o *giustificazione*, come forma base di *spiegazione* del *significato*. Kripke è cauto ad attribuire una *teoria* del significato a un pensatore risaputamente ostile a qualsivoglia formulazione teorica, e si prodiga a precisare che le condizioni di asseribilità coinvolgono, appunto, solo i casi di asserzioni, in cui esprimono le circostanze in cui va fatta una mossa nel gioco linguistico (WRPL, p. 62). Esistono asserzioni genericamente significanti, ed esistono asserzioni significanti *sul* significato, che lo scettico avrebbe dimostrato non riposare su alcun elemento fattuale, e quindi destituito di validità. Di contro, le condizioni di asseribilità forniscono così un modello di giustificazione per l’attribuzione di intenzioni

linguistiche a sé e agli altri, preservando così il significato di queste ultime a *prescindere* dalle condizioni di verità mancanti. Inutile è controbattere che non si può fare a meno della nozione di *fattualità* in relazione alla verità (se è vero, allora è un *fatto* che...): Wittgenstein aderisce a una teoria della verità come *ridondanza* (PI §136), secondo cui la verità è una proprietà primitiva delle asserzioni; dire che un enunciato è vero equivale ad asserirlo, magari con maggiore enfasi. Non c'è scarto alcuno che ci impegni ad assumere una *realtà* fattuale a condizione del significato.

L'indagine sulle condizioni di significato, dunque, si articolerà in una ricerca delle condizioni di asseribilità. Ci si deve chiedere, ora, in quali *circostanze* facciamo attribuzioni di significato e quale ruolo queste svolgono nella nostra vita (WRPL, p. 72). È importante che le condizioni che andiamo cercando non siano condizioni necessarie e sufficienti: se fossero tali, la soluzione non sarebbe scettica ma diretta, come nel caso delle *disposizioni*, e abbiamo visto come queste siano soluzioni inaccettabili. Se si considera una persona da sola, le condizioni di asseribilità non possono che coinvolgere le *propensioni* personali ad agire in un determinato modo. Del resto, questo è ciò che dobbiamo ammettere se pensiamo che quando agiamo, agiamo *ciecamente*, senza giustificazione alcuna. Tali circostanze sono, però, deboli, e sicuramente non sufficienti: non ci legittimano, infatti, a sostenere che costui sia *giustificato* a rispondere come risponde, e la dimensione propria della correttezza conforme a regole viene conseguentemente meno. Nel caso di una persona considerata isolatamente, dove possiamo considerare solo i *suoi* criteri di giustificazione, non è possibile isolare *condizioni* che ci permettano di distinguere quando costui *crede* di seguire la regola senza seguirla, o la stia effettivamente seguendo (PI §202). Del resto questa è una conclusione naturale, implicita nella formulazione stessa del paradosso scettico nel momento in cui questo nega qualsiasi fatto concernente il *singolo* capace di giustificare una risposta piuttosto che un'altra. La nostra propensione cieca alla risposta non costituisce alcuna norma di correttezza, se presa in isolamento.

L'unico modo per sfuggire all'impasse è allargare lo sguardo, e coinvolgere la *comunità* come sistema generale di giustificazione. All'interno di una comunità, l'individuo è *autorizzato* a dare la risposta che ritiene corretta, se nessun terzo è disposto a correggerlo. Il fatto che proceda con sicurezza a rispondere 125 alla somma di 57 e 68

viene definita da Kripke una *propensione primitiva*, e rimane come tale senza giustificazioni. Il punto è che per qualsiasi terzo accettare la mia autorità nel dare risposte linguistiche di un determinato tipo non è sufficiente: le mie risposte devono collimare con le sue, devono essere le *stesse*, per dire che seguiamo la medesima regola. Nel raffronto costante tra le propensioni linguistiche del singolo e quelle generiche della comunità, noi tendiamo a dire che qualcuno segue una certa regola quando le sue risposte concordano con le *nostre*. Se ciò non avviene, non riusciremmo a inserire l'individuo recalcitrante nella nostra comunità, in modo analogo all'alunno deviante dell'esempio wittgensteiniano. Le pratiche di attribuire agli *altri* una certa padronanza di concetti e regole, viene a comporre per Kripke un grande gioco linguistico (WRPL, p. 78), con cui riveliamo cosa ci aspettiamo dal comportamento linguistico altrui.

Quella di Kripkenstein insomma, è una soluzione *comunitarista* al problema del seguire una regola. Su di essa si fonda, in secondo luogo, la maggiore scommessa interpretativa del testo kripkeano: sostenere che l'argomento contro il linguaggio privato, collocato tradizionalmente in PI §§243-315¹⁰¹, sia una specificazione dell'argomento contro la regola privata esposta poc'anzi, il quale nega che siano formulabili condizioni di asseribilità nel caso di un singolo individuo astratto dalla propria comunità. Un ipotetico Robinson Crusoe, naufrago dalla nascita, seguirà delle regole, ma solo nel caso in cui venga considerato alla luce dei nostri criteri comunitari (WRPL, p. 89); senza di essi, non è possibile seguire regola alcuna.

Alla luce della soluzione scettica, vanno così riletti i riferimenti wittgensteiniani a tre concetti fondamentali. In primo luogo, *l'accordo*: esso costituisce la *base* nel gioco di attribuzione delle regole, senza di esso non sarebbe possibile isolare un'*uniformità* comunitaria a cui contrapporre i comportamenti discordanti (WRPL, p. 80). In secondo luogo, *la forma di vita*, ridefinita come l'insieme delle risposte su cui concordiamo e il modo in cui esse s'intrecciano con le nostre attività: è possibile pensare una comunità di

¹⁰¹ Si può rivelare una certa arbitrarietà, tra gli interpreti, nello stabilire *dove* esattamente il cosiddetto argomento contro il linguaggio privato si concluda. A differenza di Kripke, ad esempio, Anthony Kenny estende l'argomento fino a PI §363 (Kenny 1973, p. 207). Secondo Voltolini, una vera e propria cesura, nella tessitura logica delle *Ricerche*, non è individuabile (Voltolini 1998, p. 12), mentre Ray Monk legge questa incertezza come espressione del fatto che non si possa parlare di un argomento vero e proprio, ma piuttosto di un insieme intricato di considerazioni sul concetto di *privatezza*, aggredito da diverse prospettive differenti (Monk 2005, p. 91). Tuttavia, non affronteremo tali questioni in questa sede, perché totalmente ininfluenti: nell'analisi di Kripke, infatti, ciò che fa problema è *dove* tale argomento *inizia*, e non *dove* vada a *concludersi*.

alieni che condivida una propensione naturale alle risposte *viù*, e in questo caso il gioco di attribuzione potrebbe comunque attuarsi con la viaddizione come riferimento. Infine, i *criteri*, nozione poco chiara negli scritti wittgensteiniani, legata all'attribuzione di stati psichici e sensazioni, come ad esempio il dolore (Glock 1996, pp. 93-97): essi non sono altro che una modalità specifica delle condizioni di asseribilità, circostanze pubbliche che spingono a concordare con le dichiarazioni di chi le attesta.

3. *Intendere e Interpretare*

Questa, a grandi linee, è la posizione di Kripke. La formulazione è chiara e la prosa limpida, elementi che però mascherano una certa complessità generale nell'argomento, su cui è bene soffermarci ora, prima di continuare nell'esposizione degli argomenti di Baker e Hacker. In particolare, cercheremo di chiarire due nozioni gemelle che giocano un ruolo di primo piano nella posizione dello scettico kripkeano. Stiamo parlando dei concetti di *intenzione linguistica* (*meaning*, o *intending*) e di *interpretazione*. Essi giocano un ruolo rilevante anche nelle considerazioni di Wittgenstein, e s'intrecciano indissolubilmente con le riflessioni wittgensteiniane sul *dubbio*. Ciò che è pacifico è che lo scettico di Kripke riesca a cogliere alcuni nessi concettuali espliciti nell'opera di Wittgenstein, articolandoli però in modo affatto nuovo. Cerchiamo di vederli più da vicino.

Il paradosso scettico, lo abbiamo detto più volte, viene formulato come un paradosso concernente le nostre *intenzioni*. Non abbiamo alcuna evidenza, dice Kripke, per stabilire che intenzioni avevamo nel passato utilizzando un certo segno, e nessun criterio di identità è isolabile per capire quando le intenzioni del passato siano le stesse di ora. L'unica cosa che sappiamo è che abbiamo avuto solo una lista finita di esempi per apprendere l'uso di un certo segno, ed essa, come tale, è soggetta a un numero pressoché infinito di *interpretazioni*. Ecco dunque il punto di contatto tra la nozione di *intenzione* e quella di *interpretazione*: intendiamo utilizzare il segno in un certo modo, e ciò che intendiamo è un'interpretazione che renda conto anche degli *usi* nel passato, oltre ovviamente a quelli attuali e nel futuro. Poiché l'intenzione non è ancorabile a una cosa, un "super-fatto", le nostre interpretazioni non hanno alcuna garanzia di fissare il significato, e come tali sono destinate a rimanere sospese nell'aria (PI §198).

I segni hanno un significato *fisso*, nei termini di un uso *stabile*. Il segno *più* mantiene una determinata funzione nella nostra vita, e una volta appreso il suo uso tendenzialmente non cambia. Certamente, possiamo *cambiare* il significato in corsa (*As we go along*; PI §83), o *inventare* nuovi usi, ma ciò non toglie il fatto che sia riscontrabile una certa *fissità* nei significati: in termini triviali, la parola “albero” denota gli alberi, e abbiamo buone ragioni per credere che lo farà per molti anni. Se questo è un fatto innegabile, nella prospettiva intenzionalista di Kripke, la costanza del significato, che lui chiama meta-linguistica, è spiegata come la convergenza delle nostre intenzioni attuali con quelle passate. In tal modo, nel rapporto tra significato e intenzione, è quest’ultima a esercitare una primazia di qualche tipo sul *significato*, che quindi viene *dopo* logicamente, e dipende dai destini delle nostre intenzioni. Il paradosso di Kripke è, allora, prima di tutto un paradosso sulle nostre *intenzioni*¹⁰², dal punto di vista del nostro specifico *idioletto*: la domanda dello scettico non coinvolge cosa le parole *significhino*, ma cosa *io* significhi tramite esse (Tait 1986, p. 202).

Appurato ciò, dobbiamo innanzitutto chiederci se una forma di scetticismo di questo tipo sia davvero plausibile. Lo scetticismo di Kripke vorrebbe, così come ogni altra forma di scetticismo moderno, mettere in discussione qualcosa di assodato, una di quelle *credenze* indiscusse che costituiscono i mattoni di ciò che Wittgenstein ne *Della Certezza* chiama la nostra visione del mondo (OC §94). Ma quale credenza è davvero

¹⁰² Quest’idea di una convergenza tra intenzioni differenti è presente in maniera analoga in un articolo del 1971, *Speaker’s Reference and Semantic Reference*, in cui Kripke interviene nel dibattito avviato dal celebre articolo di Keith Donnellan sui differenti usi delle *descrizioni definite* (Kripke 2011). In quest’articolo, Kripke rifiuta la distinzione tra uso attributivo e referenziale delle descrizioni definite, negando che si tratti di una distinzione *semantica*. A essa, recuperando una nozione griceana relativa alle implicature conversazionali, il filosofo preferisce una nuova distinzione relativa al riferimento: da una parte un termine possiede un *riferimento semantico*, espresso dall’analisi russelliana delle descrizioni definite e determinato da *convenzioni pubbliche*, dall’altra esso possiede anche un *riferimento del parlante*, definito come “*that object which the speaker wishes to talk about, on a given occasion, and believes fulfills the conditions for being the semantic referent of the designator.*” (Kripke 2011, p. 111). Quando usiamo le parole, genericamente crediamo che ciò di cui intendiamo parlare coincida con il riferimento semantico, ma ciò spesso non avviene: è il caso, ad esempio, degli *errori di attribuzione*, ad esempio quando ci riferiamo a Jones, che scorgiamo in lontananza, chiamandolo “Smith”; in questi casi, nonostante i due riferimenti non coincidano, è possibile comunque farsi capire dall’ascoltatore, il quale capirà di chi si sta parlando da considerazioni contestuali. Al di là dei problemi relativi a questa tesi (a cominciare da un uso erroneo del concetto di *implicatura conversazionale*, che non si applica, negli intenti originari griceani, a casi palesi di *errore* di attribuzione), ciò che ci preme rilevare in questa sede è la presenza, già in questo scritto, del lessico e dei concetti espressi nel saggio posteriore su Wittgenstein: la prospettiva è quella delle intenzioni in prima persona, cui è contrapposto un linguaggio pubblico come *sistema di convenzioni* acquisite. Il paradosso scettico e la sua soluzione si muovono all’interno di questa specifica eredità concettuale.

messa in discussione dallo scettico di Kripke? Quella per cui ciò che intendo nel *passato* mi *giustifica* a utilizzare le parole come le uso ora e in ogni occasione? *Qualcuno* sarebbe disposto a sostenere che davvero siamo soliti *credere* una cosa del genere? Sono perfettamente *giustificato* a usare le parole come le uso: ho imparato l'italiano (PI §381), ossia ha appreso una *tecnica* per l'utilizzo dei segni (PI §199). La giustificazione è data per fissare l'uso *corretto* ora, non l'uso in conformità al mio uso passato, che non interessa a nessuno, me compreso, quando parlo. Per rendere la cosa con un esempio: se qualcuno mi chiedesse conto di cosa intendo quando dico che il tasso sta salendo, mi *giustificherei* fornendo una spiegazione di ciò che intendo ora (intendo il tasso di interesse, non l'animale!), non farei certo riferimento alle *intenzioni* che ho avuto imparando la parola, o a come e quando l'ho imparata. In maniera analoga, se l'uso di un termine da parte di qualcuno dovesse improvvisamente cambiare, nulla in questo cambiamento rivelerebbe la natura delle sue *intenzioni passate* (Goldfarb 1985, p. 473)¹⁰³. In alcuni casi, potremmo sviluppare un interesse genuino per le nostre intenzioni linguistiche del passato, magari leggendo una vecchia lettera e cercando di capire cosa *intendevamo* utilizzando una parola in particolare, piuttosto che un'altra (Hanfling 2002, p. 78). Ma questi sono casi specifici, che si stagliano su una capacità linguistica data per assodata e acquisita. Se eleviamo casi come questi a cartina di tornasole di ciò che succede *davvero* in ogni caso di intenzionalità linguistica, rischiamo di cadere vittime della solita dinamica di *sublimazione* che ci impone l'ideale, e sappiamo che è precisamente questo rischio che dobbiamo evitare, stando agli intenti di Wittgenstein.

Del resto, questa tendenza da parte di Kripke a ragionare in termini di intenzioni ritorna in termini analoghi nell'altra grande opera del filosofo americano, *Nome e Necessità*. Un'opera, questa, talmente conosciuta che si presenta da sola. Come sappiamo, si tratta dell'attacco più convincente alle teorie descrittiviste del significato per quanto concerne i nomi propri. In essa è contenuta anche la cosiddetta *teoria causale del riferimento*, tramite cui i nomi fissano il proprio portatore tramite *battesimo* (Kripke 1980, p. 93). Ciò che importa, secondo Kripke, è che il nome si trasmetta, come gli anelli di una

¹⁰³ Dovremmo davvero capire qualcosa sulle intenzioni che un tal Cronkite aveva, poniamo, nel 1984 parlando di sedie, se improvvisamente il suo comportamento verbale cambia in qualche maniera? Secondo Goldfarb, la sfida scettica di Kripke, posta in questi termini, è davvero poco attraente (Goldfarb 1985, p. 475).

catena, da parlante a parlante, i quali devono utilizzarlo secondo le medesime *intenzioni linguistiche passate* attive nel momento del battesimo (Kripke 1980, p. 94). Anche in questo caso, Kripke formula il problema della *permanenza* del significato nei termini di una *convergenza* tra intenzioni linguistiche passate e presenti: passate, in campo nell'atto battesimale, e presenti, nell'uso attuale da parte di chi utilizza il nome in questione nella comunità. La difficoltà della teoria sta nel comprendere come sia ottenibile una condivisione certa di intenzioni linguistiche a ogni livello della catena dell'uso del nome, ed è stata massicciamente attaccata sotto quest'aspetto¹⁰⁴. Ai fini della nostra indagine però, preme sottolineare un altro elemento.

Infatti, si potrebbe formulare un paradosso scettico anche in questo caso, asserendo che quando ho battezzato il mio yorkshire "Tom" in realtà non intendevo affatto Tom, ma tutti gli yorkshire più o meno a esso somiglianti, con la medesima striscia bianca sul muso, e così via. Si può obiettare che i nomi propri sono immuni al paradosso perché denotano solo *una* cosa nel mondo, e non una serie, la quale è sempre sotto-determinata rispetto alla totalità di ipotesi interpretative possibili. Ciò è fuor di dubbio, ma se mi si richiede, come fa lo scettico di Kripke, di *giustificare* il mio uso presente tramite intenzioni passate, e siamo disposti ad affermare che nulla mi garantisce un *criterio* che fissi la mia intenzione perché nessun *fatto* la costituisce (nulla nel mio comportamento o nella mia mente soddisfa il criterio), come facciamo a non dubitare anche dell'uso dei nomi propri? Per quale ragione l'intenzione che fissa il significato dei nomi propri dovrebbe essere *diversa*, capace, quella sì, di fissare univocamente il significato a differenza dei termini generali? Se ammettiamo che un criterio di distinzione tra intenzioni sia concepibile, allora l'intera conclusione del paradosso scettico implode, perché essa era pronta a stabilire che *nulla* garantisse le mie intenzioni linguistiche, di

¹⁰⁴ William Lycan riassume efficacemente le obiezioni più tipiche alla teoria causale (Lycan 2013, pp. 78-81). Tra di esse: la teoria causale del riferimento non riesce a rendere conto dei nomi vuoti; spesso i nomi cambiano riferimento lungo la catena (l'esempio canonico, ad opera di Evans, è quello del Madagascar, il cui nome indicava originariamente una sezione della costa africana), e soprattutto, possono compiersi *errori* nel battesimo (tramite cui possiamo assegnare un nome a una cosa invece che a un'altra senza volerlo). A quest'ultima obiezione, si è tentato di rispondere che ciò che importa è *ciò che ho in mente* al momento del battesimo: di fronte all'insufficienza palese dell'atto ostensivo puro, si ricorre a uno stato mentale corrispondente per fissare il *definiendum*. È interessante notare come la dialettica appena accennata in queste obiezioni alla teoria causale sia riflessa e già presente nella prima parte delle *Ricerche Filosofiche*, dedicata principalmente alla natura e ai limiti della *definizione ostensiva* (PI §§1-88).

qualsiasi tipo esse siano¹⁰⁵. Per uscire dal pantano, è sufficiente sostenere quanto abbiamo espresso poc'anzi, ovvero che le nostre intenzioni linguistiche passate non concorrono alla *giustificazione* dei nostri usi presenti in nessun modo, e nessuno del resto crede diversamente: gli usi si giustificano citando la regola, quindi fornendo una *spiegazione* (Con Tom intendo il mio cagnolino). La nostra intenzione è *esaurita* nella spiegazione che diamo *ora*, e tanto basta¹⁰⁶.

Semmai, quello su cui forse si può anche concedere che Wittgenstein abbia sviluppato una forma di scetticismo (o quanto meno, il suo interlocutore nelle *Ricerche*) non è tanto come facciamo a rendere conto delle intenzioni passate, ma come è possibile che la *regola*, a prescindere dal mio intendere, sia capace di *determinare* ogni sua applicazione nel futuro. È un problema che concerne la natura della *regola*, non delle nostre intenzioni, e ci coinvolge solo nella misura in cui la regola è da noi *compresa*: le nozioni di intenzione e comprensione, come sappiamo, devono rimanere distinte (PI §81). Abbiamo già incontrato nel capitolo precedente la risposta di Wittgenstein a questa problematica. Pensiamo al caso della *sedia* (PI §80): si possono immaginare casi in cui siamo incerti nell'uso dei nostri termini, anche i più stabili. I nostri concetti sono *strumenti*, come tali aperti a infinite applicazioni. Se l'ambiente muta, in modo tale da rendere gli strumenti inutilizzabili, possiamo buttare gli strumenti, e introdurne degli

¹⁰⁵ Questo passaggio cerca di sviluppare una provocazione di Colin McGinn, il quale nota che il paradosso può benissimo essere riformulato coinvolgendo le proprietà semantiche del *riferimento*, dei nomi propri come dei generi naturali (McGinn 1984, p. 166). Lo stesso McGinn avanza, poi, un tentativo di soluzione *diretta* al paradosso che Kripke non prende in considerazione, ossia il fatto che il riferimento sia una tipologia di relazione *causale*, che provoca una specifica risposta linguistica solo in funzione del *tipo* di oggetto da nominare (Ad esempio, nel caso dei generi naturali). Alcune osservazioni espresse nella nota precedente ci fanno capire quanto sia difficile intraprendere questa strada. Ci limitiamo ad aggiungere solamente che il difetto madre di questa prospettiva è assumere come chiaro e auto-evidente il criterio tramite il quale pensiamo che le cose siano dello *stesso* tipo, e che conseguentemente presuppongano la *stessa* risposta verbale. Presupporre il *tipo*, e quindi il riconoscimento di un'*identità*, alla base dell'istituzione della regola semantica, come se l'identico fosse in qualche modo distinto e concettualmente sconnesso dalla stessa, significa non tanto *risolvere* il paradosso scettico, e più in generale la dialettica wittgensteiniana sul seguire una regola, ma piuttosto aggirarla, e non prenderla seriamente in considerazione. Kripke, forse, ne è consapevole, e infatti la propria teoria causale del riferimento non compare mai come possibile soluzione al paradosso scettico.

¹⁰⁶ Si noti che questo giro di pensieri sulla definizione estensiva e sul rapporto con il mio intendere una cosa piuttosto che un'altra, era già stata affrontata da Wittgenstein esaustivamente nella prima parte delle *Ricerche Filosofiche*, e in PI §31 in particolare. Qui il filosofo austriaco nega che sia un *pensiero* di qualche tipo, né tantomeno il comportamento manifesto che accompagna la definizione, a fissarne l'oggetto, bensì le *circostanze* d'uso. In modo analogo, non è né un pensiero né la mossa in se stessa a qualificare un movimento sulla scacchiera come una mossa degli scacchi, ma *le circostanze* di apprendimento e d'impiego. Il nostro intendere, insomma, è sempre *incarnato* in un contesto di circostanze (PI §337).

nuovi, oppure adattare quelli che abbiamo. Richiedere ai nostri concetti affidabilità assoluta è come richiedere a un falegname dotato di un seghetto con una lama di dieci centimetri di lunghezza di tagliare un baobab. I nostri concetti, abbiamo visto, sono normativamente *incompleti*, e l'esempio della sedia è pensato da Wittgenstein proprio per dissociare il significato dalla mitologia delle applicazioni illimitate, governate da regole generalissime e pronte a ogni eventualità, una volta colte nel medium della nostra mente. Nessun sistema rigido di regole governa l'uso della parola *gioco*, così come ogni altro *concetto aperto*, ad esempio il concetto di *numero*.

Questo punto è mis-compreso dallo scettico di Kripke¹⁰⁷, nel momento stesso in cui il suo esempio matematico coinvolge un concetto astratto come *l'addizione*. Ci sembra che l'esempio sia analogo a quello del bimbo recalcitrante delle *Ricerche*, almeno abbastanza per pensare che la conclusione di un caso siano estendibili anche all'altro, ma non è esattamente così. L'esempio di Wittgenstein non coinvolge l'addizione in termini generali, la funzione matematica, bensì riguarda un particolare *ordine* impartito dal maestro all'alunno, che deve continuare una sequenza di *numeri naturali* a base due. Parlare di addizione in senso generico è fuorviante: noi non impariamo l'addizione nello stesso modo in cui impariamo cosa vuol dire "gatto" di fronte al micio di casa, ma impariamo a *contare*, e poi in un secondo momento apprendiamo che una particolare attività di calcolo ha quel preciso nome, o corrisponde a una funzione matematica particolare. La differenza è sostanziale, perché l'addizione è un'operazione con numeri, e i numeri sono *concetti aperti*: il bimbo che impara ad addizionare i numeri naturali, non per questo impara simultaneamente ad addizionare le frazioni, i numeri irrazionali o i numeri immaginari (Hanfling 2002, p. 77). Il calcolo che va sotto il nome di *addizione*, quindi, verrebbe da dire, è composto da un numero differente di operazioni con segni strettamente analoghi, ma non identici. Il bambino *può* certamente imparare ad addizionare numeri razionali, quando gli verranno impartite lezioni più complesse di matematica superiore: nulla (e qui lo scettico di Kripke ci viene incontro) nella sua intenzione linguistica al momento dell'apprendimento *conteneva* le applicazioni

¹⁰⁷ Quando Kripke parla della *vaghezza*, ci sembra non rendere conto della distinzione tra vaghezza in generale e somiglianza di famiglia in particolare, così come l'abbiamo descritta nel primo capitolo. Infatti, il filosofo contrappone il concetto di addizione al concetto di *verde* (WRPL, p. 69), caso canonico di concetto vago. L'addizione non è certo *vaga* in *quel* senso, ma ciò non è affatto sufficiente per stabilire che non sia indeterminata in nessun senso affatto.

successive che non è in grado di fare; ma soprattutto, e qui la distanza con Kripkenstein è cruciale, le intenzioni linguistiche che il bimbo aveva (ammesso che ne avesse qualcuna) quando ha imparato l'addizione, o le istruzioni impartitegli, sono *ininfluenti* al fine della *giustificazione* di ciò che ora fa con i segni. Non c'è scampo da questa trivialità.

Si può comunque pensare che *il dubbio* sia lecito, laddove sia formulabile, sebbene sia incompatibile con la nostra prassi comune di uso dei segni. In fondo, quello dello scettico di Kripke non è un problema interessante, a prescindere dalle credenze coinvolte che dovrebbe mettere in discussione? Forse. Wittgenstein, dal canto suo, dedica parecchie considerazioni nella sua produzione al concetto di *dubbio*. In *Della Certezza* la trattazione del tema diventa pervasiva, ma non dobbiamo dimenticare che già nelle *Ricerche* il filosofo viennese ha già le idee molto chiare sul tema. Il nesso concettuale che Wittgenstein tiene ad analizzare è tra la *liceità* del dubbio e sua *concepibilità*. Leggiamo:

Questo non vuol dire che dubitiamo perché possiamo *immaginare* un dubbio. Posso benissimo immaginare che qualcuno, ogni volta che sta per aprire la porta di casa sua, venga assalito dal dubbio che dietro di essa sia spalancata una voragine, e se ne accerti prima di varcare la soglia (e naturalmente può accadere che una volta abbia ragione) – ma non per questo, nello stesso caso, vengo assalito dallo stesso dubbio.

(PI §84)

Il dubbio è una particolare attività che possiede una *vita*, un uso specifico. Ci sono *circostanze* in cui è lecito esitare, e mettere in dubbio l'applicazione di una regola in una nuova circostanza, ma queste circostanze non sempre si verificano; anzi, costituiscono l'eccezione, sullo *sfondo* di una prassi che procede spedita nella maggioranza dei casi. Le regole sono come cartelli stradali (PI §85), che in circostanze normali adempiono perfettamente al loro scopo (PI §87): il fatto che *a volte* esitiamo nel seguirli non ci legittima a metterli in discussione sempre e comunque. Il dubbio è sempre *concepibile*, ma questo non implica che *noi* siamo costretti a dubitare ogniqualvolta se ne presenti l'occasione, in virtù della sola possibilità logica che le cose non stiano come ci aspettiamo (come attesta l'esempio della voragine di fronte alla porta di casa), e quando

dubitiamo, smettiamo di farlo non quando ogni possibile dubbio svanisce, ma quando non siamo più vittime del fraintendimento che ci teneva bloccati (PI §87). Nel caso del paradosso scettico, quindi, è forse *immaginabile* un dubbio di questo tipo (anche se abbiamo buone ragioni per non crederlo), ma da ciò non consegue affatto che siamo costretti a risolverlo per salvare il fenomeno della significazione: essa procede spedita, senza che il dubbio influisca minimamente sulle nostre *pratiche* quotidiane. Un dubbio logicamente possibile, quindi, non automaticamente è un dubbio *lecito* (OC §392).

Proprio la diversa considerazione della tematica del dubbio tra i due autori rivela la profonda differenza *meta-filosofica* che li separa. Kripke vede in Wittgenstein la formulazione di un nuovo dubbio, a cui deve essere data una *soluzione* di qualche tipo. Il dubbio ci lascia con un problema interessante, che ha il merito di farci ripensare radicalmente i connotati di ciò che siamo portati a chiamare *significato* e *linguaggio*. Al contrario, per Wittgenstein i dubbi non si giustificano in se stessi, ma si pongono solo se abbiamo *ragioni* per porli, se essi creano ostacoli tangibili nello svolgimento delle nostre pratiche, cosa che non avviene mai nel caso dello scetticismo moderno. La prospettiva è sempre quella della *pratica*, dell'uso vivo dei nostri concetti, che Wittgenstein contrappone nettamente al lessico intellettualistico delle *intenzioni* e delle *interpretazioni*, che è invece ciò su cui Kripkenstein si concentra quasi esclusivamente (C. McGinn 1984, p. 70). Secondo Kripke, la strategia berkeleyana di Wittgenstein consiste nel *reinterpretare* il linguaggio ordinario, *negando* che esso parli in *realtà* di *fatti* del significato, in modo tale da salvare la verità del linguaggio comune (WRPL, p. 55), operazione legittima solo alla luce dell'accettazione del dubbio scettico; ma non c'è nulla di più distante di ciò dagli intenti di Wittgenstein, secondo cui *analisi* o *traduzioni* in linguaggi capaci di esprimere ciò che *in realtà* è condizione di significazione sono solo un'altra forma che può assumere l'ideale di cui siamo prigionieri. E' vero, come afferma lo stesso Kripke, che la dialettica wittgensteiniana arriva a svincolare il fenomeno della comprensione dal lessico dei *super-fatti* (PI §192) tramite cui ci pensiamo capaci di afferrare l'impiego della parola in un colpo solo, ma non perché questo sia un esito di una *ricerca* di qualche tipo volta a soddisfare le condizioni dettate da un dubbio insormontabile, ma piuttosto perché *quel* lessico che alla fine dobbiamo rifiutare si rivela essere una *distorsione* prospettica, "risultato di immagini che s'incrociano" (PI §192) e che instillano in noi una falsa esigenza. Nella prospettiva

kripkiana, insomma la dimensione *terapeutica* del discorso wittgensteiniano viene completamente persa, e sostituita invece da un tipo molto specifico di *indagine ontologica*, che nega *realtà* a cose nel mondo, mossa da un dubbio che, abbiamo visto, non è chiaro nemmeno se abbia qualche cogenza.

E' quando *dubitiamo* che tendiamo a fornire *interpretazioni* ai segni che di primo acchito non interpretiamo, ma che comunque possiedono un significato per noi. Il significato abituale che siamo soliti attribuir loro in determinate circostanze viene meno, e allora ci sentiamo costretti a fornire un'interpretazione che renda conto del segno in questione. Dove c'è dubbio c'è interpretazione (PI §85), e l'interpretazione come tale è sempre fraindibile: pensare che sia possibile giungere a un solido strato di roccia capace di dissolvere la possibilità di qualsiasi dubbio è un miraggio della ragione (Minar 1991, p. 214). Non è affatto un caso dunque che il "paradosso" di PI §201, che Kripkenstein pone al cuore delle *Ricerche*¹⁰⁸, sia nella formulazione wittgensteiniana un paradosso sull'accessorietà delle interpretazioni ai fini della comprensione. E' stato a più riprese affermato¹⁰⁹ che Kripke fraindende il punto, relativamente a questo passaggio delle *Ricerche*: Wittgenstein non *accetterebbe* il paradosso, ma piuttosto lo rigetterebbe nel capoverso immediatamente successivo dello stesso paragrafo. Leggiamo:

Che (il paradosso) si tratti di un fraindimento si può già vedere dal fatto che in quest'argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni interpretazione ci tranquillizzasse almeno un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che sta dietro alla prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire la regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo "seguire la regola" e "contravvenire a essa".

(PI §201)

In questo passo più che in altri, Wittgenstein mette in atto un chiaro esempio di *analisi grammaticale*. Il paradosso che tanto ha colpito Kripke nella sua lettura di Wittgenstein,

¹⁰⁸ Giova notare come l'interpretazione di Kripke sia quasi esclusivamente fondata sui paragrafi 201 e 202 delle *Ricerche*, e quindi sia fortemente carente dal punto di vista esegetico (Goldfarb 1985, p. 472). Del resto, questa è l'ammissione di Kripke stesso (WRPL, p. 8).

¹⁰⁹ I testi più interessanti che evidenziano questo punto sono McDowell 1984, Vogelín 1987, M. McGinn 1997, Minar 1991, C. McGinn 1984, oltre ovviamente ai già citati Baker e Hacker.

rimanda a un paragrafo immediatamente precedente, PI §198, in cui l'interlocutore si chiede come sia concepibile l'idea che una regola ci *costringa* ad ogni passo verso una determinata applicazione, interrogativo che ci accompagna fin dall'incipit della sezione tradizionalmente dedicata al seguire una regola. Pensare che sia un'*interpretazione* a determinare la costrizione è un'ipotesi che l'interlocutore è disposto ad avanzare (Glock 1996, p. 326), ma allora, *se* davvero comprendere una regola è fornire un'interpretazione, "*qualunque cosa faccia può sempre essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione*" (PI §198). Il paradosso non è, dunque, *implicito* e *costitutivo* del nostro concetto ordinario di seguire una regola, non è l'*esito* di un'*analisi* concettuale capace di *rivelare* la natura profonda delle norme, ma piuttosto è la conseguenza assurda di una *tesi filosofica*, che di conseguenza e in tutta serenità dobbiamo rigettare¹¹⁰. Detto ciò, ecco allora la conclusione di PI §201 sopra riportata: si badi che Wittgenstein non ci sta dicendo di *rigettare* una tesi per *proporne* un'altra, ma, piuttosto sta cercando di gettare luce sulle nozioni di "seguire la regola" e "obbedire a essa", *illustrando* ("con ciò facciamo vedere") le conseguenze paradossali della mossa interpretazionalista, lasciando spazio a una possibilità prima del tutto oscurata. C'è un modo di concepire una regola che non coinvolge un'interpretazione, che non implica quella dimensione dell'esitazione e della *scelta* tipica dell'atto interpretativo, e che è condivisa da nozioni analoghe e strettamente a esso intrecciate, come *indovinare* e *fare ipotesi*. La nostra vita coi segni, che siano i segni matematici o i cartelli stradali, è tale che domande relative alla loro interpretazione solitamente non vengono formulate: semplicemente, rispondiamo nel modo in cui siamo stati addestrati (PI §197), nelle *pratiche* ricorrenti e *abitudinarie* della nostra vita (PI §198). Se si rifiuta l'ottica interpretazionalista, ecco allora svelarsi una modalità di comprensione che non *accompagna* il segno, producendo il regresso di cui sopra, ma che si manifesta in una

¹¹⁰ Baker e Hacker nel loro commentario definiscono la metodologia di Wittgenstein in questo passaggio una autentica *reductio ad absurdum*, nel senso letterale dello svelamento dell'assurdità di una tesi che ci sembra plausibile. Ciò che in logica è comune chiamare con questo nome, in realtà si configura più correttamente come una *reductio a contradictione*. (Baker Hacker 2009, p. 125). Stessa considerazione la troviamo in McGinn 1984, p. 68. Edward Minar, dal canto suo, rifiuta anche questa lettura, giudicandola da un lato troppo debole (lo scettico e il determinista semantico non sono così davvero messi all'angolo, potendosi appellare comunque a strategie differenti per bloccare il paradosso, come appunto il verdetto comunitario), e dall'altro incapace di cogliere il *tipo* di operazione che mette in campo Wittgenstein, un'indagine grammaticale capace di mettere da parte una volta per tutte l'esigenza di una giustificazione ultima e fondativa delle nostre regole. La strategia, ancora una volta, è quella di *denuncia* della natura *accessoria* di una determinata immagine del linguaggio, non di costituzione di immagini *alternative* (Minar 1994, pp. 46-47).

capacità (spesso) irriflessa di utilizzarlo (Budd 1984, p. 317). Alla *mediazione* dell'interpretazione, bisogna sostituire l'*immediatezza* delle risposte quotidiane¹¹¹ (M. McGinn 1997, p. 124) di chi agisce *ciecamente* (PI §219) in *circostanze appropriate* (PI §197), dove, è bene ricordarlo, la supposta *cecità* non è un "arbitrario colpo alla cieca", come vorrebbe Kripkenstein (WRPL, p. 23), ma piuttosto *la sicurezza* di chi non esita e non si pone domande superflue di troppo¹¹² (Baker Hacker 1984, p. 82; C. McGinn 1984, p. 83)¹¹³. Il paragrafo successivo, PI §202, articola la conclusione del precedente: "Seguire una regola" non è un'interpretazione, ma appunto una *prassi*, contro l'idea che la comprensione sia una qualche interpretazione *ultima* che fonda la propria legittimità in uno stato mentale, come può essere la credenza o la convinzione (Minar 1994, p. 70). Nessun riferimento all'argomento contro il linguaggio privato è così richiesto per rendere intelligibile il passaggio, come invece pretende Kripke.

In chiusura a PI §201, Wittgenstein ci dice che con *interpretazione* si dovrebbe intendere esclusivamente la *sostituzione* dell'*espressione* di una regola a un'altra. In tal modo, le interpretazioni sono costrette a *presupporre*, e non a *costituire*, le regole. È interessante notare che anche il concetto di *intendere* sia connesso con la sostituzione di espressioni¹¹⁴ di regole (PI §334): quando si descrive ciò che s'intendeva si sta in realtà

¹¹¹ In *Zettel*, il tema dell'interpretazione occupa più spazio (Z §§229-238). Questi passi confermano quanto abbiamo detto, e allo stesso tempo, aggiungono che l'immediatezza è propria di che vive il segno dall'*interno* di una pratica in cui esso ha un *ruolo*, mentre l'interpretazione è una possibilità a cui si ricorre solo quando si coglie il segno "dal di fuori" (Z §235), come quando in una sala cinematografica si accendono le luci e smettiamo di colpo di vivere il film, di *immedesimarci* in esso (Z §233). Ciò vuol dire che l'esperienza del significato è *anteriore* all'attività interpretativa della riflessione, che si esercita nei momenti in cui, in particolari *circostanze*, *dubitiamo* del loro uso (Perissinotto 2002, pp. 102-104).

¹¹² In PI §219, prima di affermare che agiamo ciecamente, Wittgenstein dice: "*Quando seguo la regola non scelgo*", a ulteriore riprova che la mancanza di ragioni espressa dalla metafora della cecità sia connessa con la mancanza di scelta effettiva nell'applicare la regola così come è compresa.

¹¹³ Colin McGinn identifica il tema della *cecità* in maniera ancora più esplicita con l'assenza di giustificazioni; una connotazione che va completamente a perdersi nella confusione della soluzione scettica, che invece assume l'appello a terzi a condizione di *giustificazione* delle nostre pratiche (C. McGinn 1984, p. 83). Che l'appello all'accordo comunitario non funga da giustificazione, del resto, è esplicito in Wittgenstein stesso (Z §319).

¹¹⁴ In PI §34 troviamo un passaggio in cui i concetti di *interpretare* e *intendere* sono appaiati, nella constatazione negativa che in entrambi i casi non siamo di fronte ad un *processo* che accompagna il dare o l'ascoltare la definizione ostensiva. Sembra, in un certo qual modo, che l'intendere venga pensato come una modalità interpretativa in prima persona, mentre l'interpretare darebbe forma al medesimo fenomeno espresso in terza. In entrambi i casi, l'idea è che si possa *conferire* il significato tramite un atto *estrinseco* del pensiero, sia da parte del parlante (intendere) sia da parte dell'ascoltatore (interpretare). Sulla stessa linea Z §231 e BB, p. 49, in cui l'intendere viene definito come il fornire un'*interpretazione definitiva*, non più ulteriormente interpretabile: la non interpretabilità è un fenomeno che effettivamente accade, ma non in virtù di una caratteristica *logica, concettuale*, del segno interpretato, ma piuttosto in virtù di una sorta di "costrizione psicologica", indotta dal fatto che abbiamo sempre utilizzato il segno *così*, e

dando una *spiegazione* delle parole usate in precedenza, e per fornire spiegazioni si deve già possedere un'*abilità* acquisita nell'uso dei segni (PI §187). L'intendere *presuppone* la capacità linguistica, non viceversa. Il paradosso scettico di Kripke coglie a suo modo questa connessione, decentrando il punto focale dalle interpretazioni alle intenzioni, ma questa mossa in definitiva finisce per tradire lo *scopo* e l'*interesse* di Wittgenstein nel parlare di un paradosso relativamente alla natura del seguire una regola, e allo stesso tempo, trascura il fatto che l'intendere attesta un'*abilità* e una *pratica* consolidata, non certo viceversa. Il paradosso scettico, insomma, resta ancora radicato nell'alveo di quell'*intellettualismo* che Wittgenstein vorrebbe riuscire a mettere da parte una volta per tutte tramite una minuta indagine grammaticale dei concetti coinvolti: non è plausibile, quindi, che tale paradosso costituisca "il problema centrale delle *Ricerche*", così come Kripkenstein vorrebbe farci credere.

Ricapitolando quanto detto fino ad ora in questo paragrafo, ci sembra che il paradosso scettico kripkeano non centri il punto, almeno in un duplice senso: in prima luogo, abbiamo visto che possediamo buoni motivi per dubitare che uno scetticismo sulle nostre intenzioni passate abbia qualche cogenza, e che costituisca un problema genuinamente interessante; in secondo luogo, abbiamo illustrato che i rapporti costituiti tra i concetti di dubbio, intenzione e interpretazione, che Kripke illustra, colgono effettivamente un filo rosso nella dialettica wittgensteiniana, ma sono elaborati in modo tale da snaturare il *tipo* di indagine che essa articola e, insieme, la pretesa *soluzione* del problema che essa solleva.

4. The Orthodoxy Strikes Back: Baker e Hacker contra Kripke

Ci concentreremo ora sulla critica mossa da Baker e Hacker¹¹⁵ all'impostazione kripkeana. Essa è di grande interesse per noi, in quanto attesta uno dei pochi attacchi al paradosso scettico mosso da una prospettiva genuinamente wittgensteiniana¹¹⁶, in cui

alternative non ci paiono percorribili. Il tema della costrizione psicologica ritorna in maniera esplicita in PI §§ 137-143, in cui appunto si cerca di chiarire il concetto di *costrizione* relativo ai segni e alle immagini. Rimandiamo a M. McGinn 2010b per un'analisi dettagliata di queste sezioni.

¹¹⁵ D'ora in poi, come nel caso di Kripke, citeremo l'opera dei due autori, *Scepticism, Rules and Language*, utilizzando una sigla, BH.

¹¹⁶ Altri lavori degni di nota sono C. McGinn 1984, Budd 1984 e, in parte, McDowell 1984: su quest'ultimo torneremo diffusamente nel prossimo capitolo, dove sosterremo che l'apparente fedeltà alla lettera del testo di Wittgenstein nasconde in realtà una certa arbitrarietà nell'interpretazione.

Wittgenstein non solo viene separato dall'impostazione di Kripkenstein, ma anche mobilitato risolutamente *contro* di esso. In altre parole, con il testo di Baker e Hacker la posta in gioco si espande, e il dibattito che stiamo affrontando arriva a configurarsi come uno scontro specifico tra differenti *nozioni* di filosofia, difficilmente compatibili l'una con l'altra.

Come prevedibile stando a queste premesse, la posizione dei due autori oxoniensi si sviluppa entro due orizzonti complementari: in primo luogo, si tenta di minare la *plausibilità* del testo di Kripke come *interpretazione*, e in secondo luogo, si cerca di *confutarne* la proposta sul suo stesso terreno, quello che muove dall'accettazione del paradosso. Per agevolarci nell'esposizione, procederemo per punti.

Lo scetticismo. Secondo i due autori, quello elaborato da Kripke non è propriamente una forma di scetticismo. Lo scetticismo moderno, infatti, ha sempre preteso di negare nessi di evidenza (*evidential nexus*) comunemente accettati, come ad esempio la connessione tra esperienza soggettiva e mondo materiale, o la relazione tra il comportamento degli altri e le loro menti. Muovendo da una prospettiva scettica, essenziale è ammettere che noi *sappiamo* qualcosa, che però non è sufficiente per sostenere che conosciamo anche qualcos'altro. Nulla di tutto ciò sembra venire espresso da Kripke, il cui paradosso assomiglia più a una forma di *nichilismo concettuale* che a scetticismo vero e proprio, in quanto *nega* che si dia in generale il fenomeno del significato (BH, p. 6). Inoltre, è certamente fuorviante sostenere che Wittgenstein fosse un filosofo del senso comune, per il semplice fatto che è estranea alla sua filosofia sostenere *tesi* o *opinioni*, di qualsiasi tipo, incluse quelle sostenute dalla gente della strada: piuttosto, si deve ricercare, in Wittgenstein, un'opera di *chiarificazione* di quei medesimi concetti che informano le nostre pratiche, non certo la salvaguardia di tesi specifiche. Infine, Kripke ha ragione nell'individuare nell'analisi wittgensteiniana una dimensione negativa. Solo, fraintende la posta in gioco: non si rifiutano *fatti*, in maniera analoga a una teoria scientifica che *scopre* realtà e ne *nega* altre, ma semmai una precisa *tesi filosofica*, quella che pensa il significato come una *cosa* nel mondo (BH p. 10). Il revisionismo di Kripke *nega* che ci siano fatti che costituiscono il significato, ma così facendo rimane nell'alveo della medesima prospettiva messa in discussione dall'analisi grammaticale di Wittgenstein. Poiché in Wittgenstein le teorie filosofiche vanno di pari passo al non

senso, negare una tesi filosofica è a sua volta privo di senso, ed esattamente ciò Kripke ci richiede di fare: il significato è una *cosa*, o non è, e se il significato *non* è individuabile in una cosa, *allora* non si dà significato. È precisamente questa inferenza che è messa in discussione dall'analisi grammaticale delle *Ricerche*: la significazione si dà *a prescindere* dal problema dell'esistenza di cose significate.

Aspetti esegetici. Secondo Kripke, il cuore dell'argomento contro il linguaggio privato sono PI §201-202, posti a conclusione delle riflessioni sul seguire una regola, in cui Wittgenstein elaborerebbe la soluzione scettica. Baker e Hacker fanno notare che questa coppia di paragrafi non era presente nella versione intermedia delle *Ricerche*, datata gennaio 1945, a differenza di tutti gli altri paragrafi sulle regole e sul linguaggio privato, già presenti nel medesimo ordine della versione definitiva (BH, p. 11). Sembra curioso, dunque, che ciò che per Kripke è il nucleo centrale dell'argomento wittgensteiniano sia stato aggiunto solo in ultima nella versione finale dell'opera. Inoltre, pare che questi due paragrafi originariamente fossero presenti in un blocco di considerazioni, ora raccolte tra PI §377 e PI §381, sul tema di come si possa sapere che qualcosa è rosso, o più articolatamente, su come sia possibile passare dal *vedere* qualcosa di rosso al *dire* che essa è rossa. Un passaggio intermedio, quale il *riconoscimento* di ciò che percepisco (vedo che ciò è *proprio rosso*), produrrebbe un regresso, in quanto servirebbe un'altra regola che connetta il riconoscimento all'oggetto riconosciuto, e così via. Inoltre, tale norma dovrebbe avere una natura privata, analoga a una definizione ostensiva privata. La soluzione è negare che si dia un membro di connessione tra i due poli in gioco, tra il vedere e il dire, men che meno una norma di riconoscimento privata che non si fonderebbe su alcuna pratica riconoscibile. Nel contesto in cui i paragrafi in questione sono collocati, quindi, non c'è nessun riferimento a paradossi scettici di alcuna sorta, e il risultato dell'argomento *contro* il linguaggio privato è piuttosto *presupposto*, più che dimostrato (BH, p. 16).

Nel contesto in cui PI §§201-202 sono collocati nella versione finale delle *Ricerche*, essi danno nuova linfa alla posizione *anti-interpretazionalista* che Wittgenstein elabora nel corso della discussione. Comprendere, parole e regole, non è affatto elaborare un'interpretazione che si frapponga tra il significato e la propria esecuzione, semmai è padroneggiare una *tecnica* d'uso (PI §150), radicata in una *pratica* regolare e ricorrente.

Le interpretazioni vengono *dopo*, in contesti in cui è lecito domandarsi quale sia effettivamente il significato dei segni che ci troviamo di fronte. Il paradosso di Kripke è tale solo se si accettano le premesse dubbie da cui muove, un'errata concezione di ciò che il comprendere effettivamente sia. L'accento dell'analisi wittgensteiniana è sulla *pratica*, in contrapposizione netta all'*interpretazione*, una pratica che non ha nessuna necessità di essere *sociale*, ovvero condivisa di fatto da una molteplicità di agenti. Il linguaggio è un tipo di *azione*, non di pensiero (BH, p. 21).

Problemi nel paradosso. Come abbiamo notato esponendo il problema di Kripkenstein, il paradosso scettico coinvolge non tanto il rapporto immediato tra regola e applicazione, ma tra *intenzioni* passate e presenti. Baker e Hacker ritengono che questa mossa sia quanto meno bizzarra: quando con le parole veicolo un certo significato, davvero penso a me stesso come se stessi seguendo una serie di *istruzioni* datemi nel passato? Quando descrivo un campo di papaveri di un rosso vivido, davvero mi penso come se stessi seguendo una serie di norme che intendevo e mi sono dato nel passato sul significato di *rosso*? (BH, p. 27). Al di là della natura contro-intuitiva di questa premessa, su cui ci siamo dilungati nel precedente paragrafo, lo scettico va oltre, e afferma che non ci sono *fatti* che mi riguardino nella mia storia passata che stabiliscono che intendevo *più* e non *viù*, conclusione posta a esito di un'indagine *introspettiva* sui miei stati mentali (WRPL, p. 49). Centrale è la nozione di *fatto*, cardine teorico di una teoria della verità vero-funzionale che Wittgenstein abbandonerebbe per fare spazio alle condizioni di asseribilità. Non è chiaro però come la nozione di fatto che Kripke descrive abbia qualche attinenza con ciò che lo scettico nega: i fatti posti a condizione di verità non sono qualcosa *nel* mondo, come i miei stati mentali o il mio comportamento, ma sono piuttosto posti *fuori* da esso, senza connotazione spaziale né temporale (Che Napoleone abbia perso a Waterloo è un fatto, ora come nel 1815, e non ha alcun senso sostenere che tale fatto *sia* in Francia e non nell'isola di Pasqua, o da qualche altra parte del mondo). Volendo venire incontro a Kripke, si può sostenere che un *fatto* comunque ci sia: il fatto che intendo proprio *questo* utilizzando questa particolare parola¹¹⁷. Tale constatazione è innegabile, e ci toglie dall'impaccio di trovare

¹¹⁷ Posizione analoga è espressa da William Tait, che però va incontro a Kripke concedendogli che nessun *fatto*, nei termini specifici di una disposizione o di uno stato mentale, sia posto a *garanzia* delle mie risposte linguistiche (Tait 1986, p. 203). Questo punto verrà enfatizzato da Kusch, nel tentativo di neutralizzare questa critica, e con essa l'accusa di nichilismo concettuale. Si tratta appunto di capire che

teorie alternative che rinuncino ai *fatti*. Ciò che è più importante sottolineare però, è che l'intera immagine dei miei stati mentali *derivati* da alcuni fatti o accadimenti nel mondo è esattamente ciò che Wittgenstein cerca di mettere da parte all'interno delle *Ricerche*: lo scettico di Kripke dal medesimo punto di partenza conclude che il *fatto* del significato non si dà affatto, ma ciò è semplicemente fare il passo più lungo della gamba (BH, p. 32). Il comprendere non è un'esperienza interna, non è una disposizione, non è un misterioso collegamento con un'entità al di fuori dello spazio-tempo, e così via; questo è ciò che Wittgenstein è pronto a concedere allo scettico, ma pensare che ciò sia una ragione *sufficiente* per negare *realtà* al fenomeno del significato è una conclusione che non ha motivo di essere sostenuta.

Per Kripke, nulla nel mio passato, nel mio presente, nella mia mente o nel mio comportamento *implica* (*entails*) che ora intendo con più quello che intendevo qualche ora fa. Ma qui gioca un fraintendimento della grammatica e della logica dell'intendere e del significato: *posso* sapere cosa qualcuno intendeva, in base alle *spiegazioni* che egli mi dà ora, e il fatto che utilizzo la parola come la utilizzo *non implica* alcunché sulle mie intenzioni passate, seppur mi legittima a fornire un giudizio su di esse se richiesto (BH, p. 33). Baker e Hacker rilevano come la preoccupazione di Kripke sia di natura epistemica: io *so* "con un certo grado di sicurezza" ciò che intendo, dice Kripke, (WRPL p. 39), ma questo è chiaramente un non-senso, nel momento in cui non c'è distinzione alcuna tra il mio sapere cosa intendo e il mio intenderlo effettivamente, così come non c'è distinzione tra il mio sapere che ho dolore e il *provarlo* (PI §245). *Sapere* cosa intendo con una parola non è analogo a *sapere* quanto è alto l'Everest: il primo non riposa su evidenza alcuna, a differenza del secondo, e conseguentemente non ha alcun senso *dubitante*. Interrogarsi sulla certezza che ho dei significati che intendo è, quindi fuorviante (BH, p. 28).

Problemi nella soluzione. Non se la passerebbe tanto meglio, secondo Baker e Hacker, la soluzione scettica. Secondo lo scettico, ogni individuo è autorizzato a dare la risposta che ritiene corretta, e a giudicarla tale solamente in base alla risposta che è *propenso* a dare, mentre un *terzo* potrà giudicare se l'individuo intende davvero l'addizione o meno

fatti siano effettivamente oggetto polemico dello scettico (Kusch 2006, p. 244). Sulla scia di Baker e Hacker anche Colin McGinn, che tenta di preservare la nozione di *fattualità* della comprensione appellandosi al concetto di *abilità* (McGinn 1984, p. 70).

se le sue risposte saranno *identiche* alle sue (WRPL, p. 76). Per i due autori, questo ci conduce a conferire plausibilità a una situazione in cui, a chi mi chiede se intenda l'addizione con "più", mi sia concesso rispondere che sì, intendo proprio l'addizione perché sono sicuro di poter dare la risposta *corretta* in ogni caso. Tutto ciò è alquanto bizzarro: la mia sicurezza nel rispondere non mi legittima affatto nel sostenere che sto applicando la regola correttamente, così come la risposta che io stesso sono *propenso* a dare non può legittimarmi nel giudicare la *correttezza* delle risposte che do (BH, p. 34). Quando parliamo, e abbiamo imparato a usare le parole, siamo disposti a dire sempre senza esitazione cosa *significano* i termini che usiamo. Possiamo non essere in grado, ma questo perché, semplicemente, non *abbiamo compreso* il loro significato. L'interrogativo, nell'uso delle parole, non è se le usiamo come *intendevamo* farlo, ma se le usiamo *ora* in accordo con il loro significato (BH, p. 35), e questo interrogativo non si risolve certo facendo appello alla nostra *sicurezza*, capace in qualche modo strano di *giustificare* il nostro uso in particolari circostanze, ma piuttosto fornendo una *spiegazione*, se richiesta, di ciò che intendiamo. Certo la spiegazione non ha la capacità di colmare il gap tra significato e uso, regola e applicazione (del resto *nulla* può farlo, dato che non si da alcun gap), ma sarà sufficiente per giudicare le intenzioni linguistiche dei nostri interlocutori.

Non solo, le cose si fanno ancora più difficili se consideriamo le attribuzioni in *terza persona*, così come vengono ridescritte da Kripke. Di fronte a qualcuno che ci chieda cosa intenda Tizio con *più*, noi dovremmo dire che intende l'addizione perché dà sempre la medesima risposta che *noi* siamo inclini a dare. Ma il punto non è certamente questo: noi giudichiamo la *correttezza*, a regola acquisita, delle risposte altrui, che è cosa ben distinta dal fare *paragoni* con le nostre inclinazioni alla risposta¹¹⁸. In secondo luogo, non serve aspettare di vedere come un tale *applichi* le proprie parole per capire cosa intende: ancora, non basta, semplicemente, *chiederglielo?* (BH, p. 36).

Due ulteriori problemi vengono evidenziati da Baker e Hacker. In primo luogo, le condizioni di asseribilità dovrebbero fornire il *significato* degli enunciati, in misura

¹¹⁸ Non senza ironia, Baker e Hacker sottolineano come risulti poco plausibile giudicare in base alle nostre personali inclinazioni alla risposta in determinati casi: se poniamo di giudicare l'uso di *scapolo* da parte di Tizio, chiedendoci che risposta daremmo nei medesimi casi in cui il termine viene *applicato*, potrebbe darsi che la nostra risposta sia, semplicemente, *non lo so*. Pare strano, tuttavia, utilizzare una risposta di tal genere come condizione di asseribilità (BH, p. 36).

analoga alle condizioni di verità. Siamo davvero disposti a concedere allo scettico di Kripke che fornire le condizioni di asseribilità sia un modo adeguato per *spiegare* il significato di enunciati come “Tizio con *più* intende l’addizione?” (BH, p. 37). Soprattutto, però, sembra sia difficile che la soluzione scettica possa risolvere effettivamente qualcosa: lo scetticismo può essere proiettato in maniera analoga sulle propensioni globali della comunità¹¹⁹, la quale potrebbe non aver mai applicato una parola in una determinata circostanza, o un calcolo per numeri particolarmente grandi (BH, p. 37). Rimane, insomma, la perplessità di comprendere perché l’interpretazione della comunità sia più valida di quella del singolo.¹²⁰

Robinson Crusoe. Coerentemente con la sfiducia per una soluzione di questo tipo, Baker e Hacker attaccano un corollario piuttosto importante della posizione kripkeana. Secondo Kripke, un individuo considerato isolatamente non può seguire alcuna regola. Per attribuirgli un comportamento normato, lo si deve accogliere nella nostra comunità, e giudicarlo tramite i nostri parametri. Secondo i nostri due autori, una mossa simile è completamente priva di senso: è facilmente immaginabile una situazione in cui il nostro individuo solitario utilizzi alcuni patterns ricorrenti, come tenere un diario, o seguire un determinato motivo ornamentale nella decorazione della propria casa (BH, p. 37)¹²¹. Essenziale al suo seguire una regola è che il suo comportamento *manifesti* una regolarità (PI §207), magari collocata in un contesto di atteggiamenti tipici di chi corregge i propri errori (PI §54), e queste regole saranno comprese, con più o meno fatica, da chiunque s’imbatte nel povero naufrago. Che cosa significa poi, concretamente, accettare Crusoe nella nostra comunità¹²²? Non potrebbe seguire regole *diverse* da quelle che riconosciamo noi? Non potrebbe *inventarne* delle *nuove*? Non c’è, insomma, nessuna

¹¹⁹ In maniera analoga, Simon Blackburn: se all’origine del problema scettico sta la constatazione dell’ineludibile *finitezza* delle applicazioni della regola, come si può pensare che le applicazioni condivise dalla comunità ne siano esenti? (Blackburn 1984, p. 291). Anche Colin McGinn denuncia la vacuità della soluzione scettica in questo senso, in quanto la comunità sarebbe costitutivamente incapace di garantire *la costanza* degli usi, *propri* e dei propri membri (C. McGinn 1984, p.188).

¹²⁰ Tesi, questa, ribadita da John McDowell, che, come vedremo, pone Crispin Wright e Kripke come i due interpreti più rappresentativi della deriva interpretazionalista sul tema del seguire una regola (McDowell 1984).

¹²¹ Blackburn cita l’esempio del cubo di Rubik, portato dal mare sull’isola di Robinson. È perfettamente concepibile che il naufrago lo raccolga e lo *risolva*, e se siamo disposti ad ammettere che lo faccia, allora è perfettamente legittimo pensare che segua delle *regole* di qualche tipo (Blackburn 1984, p. 295).

¹²² La vacuità di questa tesi è espressa, non senza ironia, da Baker e Hacker in questi termini: spesso attribuiamo intenzioni ai gatti, quando li osserviamo intenti a cacciare un topo (PI §647); dobbiamo supporre che in tal modo li accettiamo nella nostra comunità? (BH, p. 39).

ragione per credere che il concetto di regola sia legato costitutivamente a quello di comunità. Credere di seguire una regola non vuol dire seguirla (PI §202): ciò basta a Kripke per negare che un individuo preso in isolamento possa saper agire distinguendo questi due aspetti, ma nulla in ciò che Wittgenstein afferma spinge a rendere intelligibile questa idea.

La correttezza. Infine, tre errori madre vengono imputati a Kripke, fraintendimenti presenti un po' ovunque nella sua interpretazione. In primo luogo, il filosofo americano non distinguerebbe chiaramente ciò che un'espressione *significa* e cosa significhi *comprenderla*, nozioni connesse ma distinte (BH, p. 43). Concentrandosi sulla conformità tra usi passati e presenti, Kripke confonde il problema della *permanenza* della comprensione, che è analoga a quella di un'*abilità*, con quello della *correttezza* del mio uso presente, temi che Wittgenstein invece si preoccupa di tenere distinti. Per il filosofo austriaco, infatti, la *comprensione* è intimamente connessa con l'*uso* dell'espressione e insieme con la *spiegazione* del significato compreso. Il significato è propriamente ciò che è espresso da una spiegazione, e insieme il *modo* in cui la parola è usata. La comprensione è affine a una *tecnica*, i cui criteri risiedono propriamente nel *comportamento* manifesto di chi la padroneggia. Tutte distinzioni che Kripke non prende lontanamente in considerazione (BH, p. 43), e che lo conducono ad aggrapparsi alla soluzione scettica.

In secondo luogo, Kripke fraintenderebbe il ruolo dell'*accordo*, sviluppato da Wittgenstein in un paio di paragrafi delle *Ricerche*, PI §§240-242, posti a chiusura delle riflessioni sulla regola. Il succo di questi paragrafi è che l'accordo alla base dei nostri giochi linguistici sia un accordo non solo sulle *definizioni* dei termini, senza il quale non ci capiremmo, e tramite cui formuliamo *spiegazioni* condivise, ma anche sui *giudizi* che formuliamo, quindi sulle *applicazioni* dei nostri concetti. Essi sono come *unità di misura* (PI §242): la *costanza* delle misurazioni è data dall'*invarianza* delle unità di misura (un metro costantemente rimane tale, fissato a Parigi), ma anche dall'*uniformità* delle misurazioni (se vivessimo in un mondo elastico e costantemente deformantesi, in modo tale che una misura di una lunghezza oggi sarà diversa domani, le nostre unità di misura sarebbero *strumenti inutili*). In modo analogo, per giocare il gioco dell'attribuzione dei colori, dobbiamo tutti concordare in ciò che intendiamo con il

lessico dei colori, e quindi formulare giudizi sempre concordi (con ovviamente, le dovute eccezioni, dovute a *errori*, di qualsiasi tipo). Kripke intuisce l'importanza del ruolo dell'accordo, ma lo fraintenderebbe in un modo decisivo: lo porrebbe, infatti, come *condizione di asseribilità*, e quindi lo farebbe concorrere nell'attribuzione di *significato*, nel momento in cui l'accordo con le risposte della comunità diventa condizione di attribuzione di un particolare atteggiamento normativo a terzi¹²³. Ma in Wittgenstein ciò è fuori discussione: per il filosofo austriaco, l'accordo è solo una *condizione di contorno (framework condition)*, una preconditione dei nostri giochi linguistici, non un suo passaggio costitutivo, un criterio attivo di attribuzione della comprensione¹²⁴. Sembra, dunque, che Kripke schiacci l'accordo nelle definizioni sull'accordo nei giudizi, arrivando così ad abolire la logica, come paventato da Wittgenstein in PI §242. Infatti, Kripke ci dice che se tutti concordano riguardo una certa applicazione, non abbiamo alcuna *ragione* per chiamare tale risposta *sbagliata* (WRPL, p. 91). Ma appunto, così sfugge il problema più importante: è, questa risposta, la risposta *corretta*? Se le condizioni di asseribilità non ci mettono nella condizione di distinguere il *corretto* dallo *scorretto*, ecco che l'accordo comunitario abolisce la logica: accettiamo i nostri *giudizi* perché "così fan tutti", dimenticandoci che è in riferimento alle *definizioni*, alle *norme*, che stabiliamo se il nostro uso è corretto o meno (BH, p. 44).

Infine, le condizioni di asseribilità. Secondo i due autori, per quanto siano disposti ad ammettere che in alcuni casi, come l'attribuzione in terza persona di abilità e stati psicologici, si possa specificare il significato descrivendo le circostanze che giustificano il loro uso, e per quanto concedano a Kripke le restrizioni che egli stesso ammette quando dice che gli enunciati non dichiarativi non possiedono tali condizioni, parlare di una concezione del significato in questi termini è davvero fuorviante. Enunciare le

¹²³ Warren Goldfarb cita un'ulteriore criticità nella prospettiva dello scettico relativamente al problema dell'accordo, che vale la pena citare. Il punto è che dovremmo essere in grado, secondo Kripke, di riconoscere quando le risposte verbali degli altri sono identiche alle nostre per determinare quando qualcuno procede *correttamente*. Ma ciò che è identico e diverso lo stabilisce la *regola* come standard di correttezza (PI §225): come è possibile dunque formulare questi giudizi se la regola non è stata *già* colta, ed è mera *risultante* dell'attribuzione reciproca? (Goldfarb 1985, p. 483).

¹²⁴ In *Zettel*, troviamo una sequenza di osservazioni estremamente chiare su questo punto (Z §§428-432). In particolare Z §430 ci dice che il *concetto* di accordo non entra nel gioco linguistico, e potrebbe anche non farlo mai, se ad esempio l'accordo fosse completo: senza casi evidenti di disaccordo, non saremmo portati a pensare al suo contrario. Altri passaggi degni di nota sono LFM pp.306, 112, 106; RFM I §155, V §§2,33 (ci torneremo diffusamente nel prossimo capitolo).

condizioni di asseribilità, tramite cui siamo *giustificati* a enunciare ciò che enunciamo, non sempre, anzi, quasi mai, equivale a fornirne una spiegazione del significato. Non c'è nessuna difficoltà a spiegare cosa significhi l'enunciato "mi chiamo Marco", oppure "La rosa è rossa", e nessuna *giustificazione* ulteriore mi è richiesta (BH, p. 49).

5. Lo scettico, il paziente, la comunità

Alla luce di quanto spiegato nel paragrafo precedente, ci pare che la posizione di Baker e Hacker colga genericamente nel segno¹²⁵, nel momento in cui denuncia la sostanziale distanza tra i problemi in gioco nelle *Ricerche* e la dubbia validità del paradosso scettico di Kripkenstein. Tuttavia, è stata di recente prodotta una difesa vigorosa della prospettiva kripkiana ad opera di Martin Kusch, il quale ne sostiene sia la *validità*, sia soprattutto la *compatibilità* con il testo di Wittgenstein. Ora ci rivolgeremo a questa contro-replica, cogliendo l'occasione per approfondire un tema fino a ora rimasto ai margini, e che tornerà diffusamente nel terzo capitolo: il rapporto tra *regola* e *comunità*.

In via preliminare, l'unico punto che Kusch si sente di concedere a Baker e Hacker, è che l'interpretazione "berkeleyana" di Wittgenstein e il suo essere filosofo del senso comune è inesatta (Kusch 2006, p. 239). Per il resto, le due posizioni non potrebbero essere più distanti. Secondo Kusch infatti, la sfida scettica va pensata e riarticolata all'interno della struttura *dialogica* degli argomenti wittgensteiniani. Il paradosso scettico prenderebbe di mira una certa concezione del significato, che Kusch chiama *determinismo semantico*¹²⁶ (*meaning determinism*; Kusch 2006, p. 240), e che costituirebbe la tesi principale sostenuta dal *paziente* della *terapia* wittgensteiniana. Solo al determinista, che pensa il significato nei termini di un evento mentale passato in grado di determinare ogni risposta futura, il paradosso dà problemi, e solo ai suoi occhi il rapporto tra intenzioni passate e presenti è analogo a quello tra insegnante e allievo (Kusch 2006, p. 243). In secondo luogo, Kusch cerca di salvare la connotazione scettica dell'argomento wittgensteiniano, negata da Baker e Hacker sulla base della personale

¹²⁵ Riteniamo di poter condividere con Baker e Hacker, quanto meno, gran parte delle critiche rivolte all'impostazione kripkiana, anche se non tutte, come vedremo. Sulle posizioni più controverse dei due autori, in particolare relativamente al problema della possibilità di un linguista solitario, torneremo nel prossimo capitolo.

¹²⁶ Il termine è mutuato da David Bloor, che oppone al determinismo ciò che lui chiama *finitismo* semantico (Bloor 1997, p. 3).

avversione di Wittgenstein alle forme tradizionali di scetticismo moderno, sostenendo che lo scetticismo non è affatto epistemologico, in quanto non coinvolgerebbe lo statuto del nostro *sapere* relativo al significato, ma è piuttosto *ontologico*, articolandosi in una *tesi* che *nega* l'esistenza di *fatti semantici*¹²⁷, nello specifico di quei *super-fatti* che dovrebbero determinare ciò che intendiamo con le parole che usiamo, sulla base della sola evidenza che abbiamo, il nostro comportamento verbale (Kusch 2006, p. 245).

Possiamo rendere più accattivante, con Kusch, la posizione di Kripke, e sostenere che il paradosso è quanto meno un passaggio fondamentale nella strategia terapeutica di Wittgenstein. Questo è indubbio, come abbiamo cercato di mostrare in precedenza. Ciò non toglie però che lo scetticismo delle intenzioni di Kripke non sia affatto il medesimo di PI §201, e che, in definitiva, siano le *differenze* tra i due più che le similarità ciò che conta maggiormente. Dubbio, ad esempio, è che esso abbia qualcosa a che vedere con il gioco linguistico dell'allievo recalcitrante, come Kusch sembra sostenere, persino nell'ottica di un cosiddetto "determinista semantico". La domanda che l'interlocutore è spinto a porsi, di fronte al gioco linguistico del bambino recalcitrante, è come sia possibile che il bambino *comprenda* una regola, come faccia a *sapere* quale sia l'applicazione corretta ad ogni passo. Egli ricorrerà all'*intenzione* per rendere conto del fenomeno, venendo traviato dalla grammatica del concetto, che non descrive affatto un *processo*, bensì qualcosa di affine a un'*abilità* (PI §187). Tutt'altro paio di maniche è articolare *fin dal principio* un dubbio relativo al rapporto e al conflitto tra intenzioni passate e presenti e insieme ai *fatti* che dovremmo postulare per garantire l'invarianza del significato. Oltre ad essere tremendamente contro-intuitivo, e non coinvolgere direttamente la connessione tra regola e applicazione, questo dubbio esclude fin dal principio la possibilità di una sua "risoluzione" grammaticale nei termini di *abilità*¹²⁸, astratto com'è dalla dialettica in cui dovrebbe essere collocato; inoltre, presupponendo implicitamente che *comprendere* effettivamente *sia* intendere, dà per acquisita un'identità concettuale che non ha appunto motivo di essere sostenuta. Insomma, il

¹²⁷ Così anche Alex Byrne, che rimarca il medesimo punto. Lo scettico di Kripke professa uno scetticismo relativo ad alcuni *fatti specifici*, che ipotizziamo per spiegare il fenomeno del significato (Byrne 1996).

¹²⁸ Colin McGinn è particolarmente incisivo su questo punto (C. McGinn 1984, p. 70). Kripke sembra sorprendentemente sottovalutare la connessione concettuale che Wittgenstein istituisce tra comprensione e abilità, o *tecnica d'uso*, della quale non si fa cenno alcuno nella tessitura dell'argomento scettico. Ennesima attestazione, questa, della poca carità della lettura kripkiana nei confronti del testo di Wittgenstein.

paradosso scettico kripkeano, così come è formulato, *blocca* fin dal principio l'indagine grammaticale wittgensteiniana, trasfigurandola in una problematica tanto simile quanto fuorviante, ma che di certo non è un suo elemento costitutivo. Wittgenstein certo parla di regresso delle regole e di paradosso delle interpretazioni in relazione alle repliche del "paziente", ma ciò non è affatto sufficiente per sostenere che il problema scettico sia conciliabile con l'andamento dialogico del testo wittgensteiniano.

Per quanto riguarda invece la differenza tra i due tipi di scetticismo, è indubbio che Baker e Hacker non colgano questa distinzione all'interno dell'interpretazione kripkiana. Non è molto chiaro, però, quanto questa precisazione cambi i termini della questione. Possiamo anche concedere che lo scetticismo in questione sia *ontologico*, ciò non toglie però che ciò che ci spinge a formularlo sia un *dubbio* relativo alla natura delle nostre intenzioni linguistiche passate, le quali sono pensate come capaci di garantire l'*invarianza* del significato (ciò che Kripke chiama la dimensione meta-linguistica) e insieme la *giustificazione* del nostro uso presente; abbiamo visto come non sia affatto *necessario* porre un simile dubbio, negando che le intenzioni passate abbiano qualche ruolo nella giustificazione delle applicazioni *attuali* delle regole. In secondo luogo, uno scetticismo di questo tipo assume esplicitamente un'idea di filosofia come sapere che tende a *postulare* o a *negare* cose nel mondo per rendere conto dell'evidenza che abbiamo, in maniera analoga al sapere scientifico: in questo caso, *fatti* del significato. Ma come già Baker e Hacker avevano espresso, qui non si tratta di decidere cosa esista e cosa no, si tratta semmai di ripudiare una concezione prettamente *filosofica* del *significato* e della *comprensione*, che ci costringa a pensare entrambi nei termini di *cose nel mondo* e di *processi* che le colgano. La distinzione è quella tra le esigenze poste da una *spiegazione* che si vuole esaustiva (Z §315) e la *chiarificazione* della grammatica dei nostri concetti, e non è affatto una distinzione da poco.

E' vero che Kripke non vuole negare il fenomeno del significato *tout court*, ma solo dei "super fatti" posti a sua condizione da specifiche dottrine filosofiche (WRPL, p. 56). L'accusa di *nichilismo semantico* mossa da Baker e Hacker è quindi eccessiva e non coglie nel segno, questo va concesso. Ciò nonostante, non è chiaro quanto questa considerazione possa davvero affievolire la distinzione tra Wittgenstein e Kripkenstein.

In primo luogo, PI §192, da cui l'espressione "super-fatto" è tratta¹²⁹, si riferisce all'idea che si possa cogliere *in un colpo solo* il significato delle parole (PI §191); è questo il problema madre che Wittgenstein indaga a partire da PI §138. Quel che è certo è che non ci si riferisce a fatti di qualche tipo posti a *ipotesi esplicativa* dell'invarianza delle nostre intuizioni linguistiche, siano esse disposizioni o stati mentali. In secondo luogo, Wittgenstein non ci sta dicendo che pensare a un fatto di questo genere sia *sbagliato*, ma che sia completamente *insensato*: parlare di super-fatti non è un'ipotesi esplicativa inadeguata, ma il classico caso in cui il linguaggio gira a vuoto, in cui ci sembra di dire qualcosa, ma in realtà non stiamo dicendo *nulla*¹³⁰. Insomma, nonostante la riabilitazione messa in campo da Kusch, continua a sfuggire il tipo di *operazione* che Wittgenstein tenta di articolare nelle *Ricerche*, completamente estranea al lessico dei fatti e delle giustificazioni teoriche rispetto a problemi genuini.

Con maggiore interesse ci rivolgiamo ora alla plausibilità della soluzione scettica, la cui discussione ci pone in grado di cogliere alcune coordinate concettuali che ritorneranno nel prossimo capitolo. Kripke sostiene che il seguire una regola e con essa il linguaggio siano un *fenomeno essenzialmente sociale*. Kusch, in prima battuta, cerca di difendere questa posizione tramite un'analisi lessicale di un passo presente in PI §199, dove Wittgenstein dice che "*seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni)*". I termini tedeschi dell'originale, vale a dire, rispettivamente, *Gepflogenheiten*, *Gebraeuche* e *Institutionen*, hanno una marcata accezione collettiva (Kusch 2006, p. 249)¹³¹, che spinge dunque a pensare a una posizione comunitarista. A questa considerazione, Baker e Hacker hanno replicato, dal canto loro, che non è affatto pacifico che questo genere di considerazioni lessicali spingano in questa direzione, citando altro materiale in cui Wittgenstein utilizza i medesimi termini riferendosi a casi singoli (Baker Hacker 2009, p. 143). A prescindere da ciò, comunque, possiamo ben concedere che nel passo sopra

¹²⁹ I super-fatti sono un esempio di quei "superlativi filosofici" (PI §192) che Wittgenstein genericamente segnala come un *sintomo* di un qualche fraintendimento della grammatica del linguaggio. Altri superlativi rilevanti sono le super-espressioni (*Ueber-Ausdruck*; RFM I §24, PI §192), le connessioni ultra-rigide che connettono le intenzioni alle azioni (*Ueber- starre Verbindung*; RFM I §130, PI §197) e il super-ordine (*Ueber-Ordnung*) tra super-concetti (*Ueber-Begriffen*; PI §97).

¹³⁰ Ciò è dovuto all'intersezione di immagini che s'incrociano (PI §191), idea sviluppata tramite l'analogia con la macchina e il proprio simbolo (PI §§193-195).

¹³¹ Tali considerazioni lessicali erano già state espresse da Eike Von Savigny qualche anno prima (Savigny 1991, pp. 80-81).

riportato Wittgenstein parli di abitudini e usi collettivi: del resto, seguire segnali stradali e dare ordini *sono* pratiche collettive, esattamente come giocare a scacchi coinvolge una tradizione e un insieme di insegnamenti condivisi. *Queste* sono le nostre pratiche, e si dà il caso che esse siano collettive. Si deve però da ciò concludere che Wittgenstein ci stia dicendo che queste pratiche debbano *necessariamente* esserlo? Stando alla mera evidenza testuale, non è affatto chiaro. Ricordiamoci che l'indagine grammaticale wittgensteiniana in questo frangente si occupa di scovare le *circostanze* sulla *base* alle quali la connessione tra regola e sua applicazione viene costituita (PI §197), e queste circostanze *nei casi specifici* presi in considerazione coinvolgono *addestramento pubblico* e *abitudine*. È bene notare come la questione si ponga, comunque, in termini differenti rispetto alla soluzione kripkeana, la quale, ricordiamolo, sulla base delle condizioni di asseribilità arriva a porre il giudizio di attribuzione inter-soggettivo a *garanzia* logica del seguire una regola, e ciò a prescindere dal fatto che la regola sia un'istituzione fondata su un addestramento condiviso (mai condizione *in atto*, enunciabile nel gioco reciproco di attribuzione delle regole) o un'abitudine. Siamo, quindi, già *oltre* Kripke, e torneremo su questo genere di considerazioni nel prossimo capitolo.

Il comunitarismo di Kripke riposa non tanto su PI §199, quanto su PI §202, che vale la pena citare:

Per questo "seguire la regola" è una prassi. E *credere* (*glauben*) di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola "*privatim*": altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola.

(PI §202)

Secondo Kripke, questo passaggio attesta la soluzione scettica nel momento in cui distingue concettualmente tra credere di seguire una regola e seguirla effettivamente. La prassi di cui si parla in esergo (virgolettata, allo stesso modo che nel paragrafo precedente) è così letta come *pratica sociale*: solo se la pratica in questione è sociale è possibile distinguere concettualmente tra *credere* e agire correttamente. Secondo la ricostruzione esegetica di Baker e Hacker però, questo passaggio semplicemente

anticipa la conclusione dell'argomento contro il linguaggio privato, e certo non la pone a *conclusione* della dialettica sulle regole, come attesterebbe il ruolo che la sezione aveva nelle versioni precedenti delle *Ricerche*. Kusch, dal canto suo, per quanto non ne contesti l'esegesi, ritiene che i due autori difettino di carità interpretativa, nel momento in cui negano qualsiasi ragione evidente che possa giustificare la presenza di questo paragrafo in un punto *così* specifico del testo (Kusch 2006, p. 253). Questa considerazione, in effetti, centra il punto: stando a Baker e Hacker, non si riuscirebbe davvero a capire il motivo per cui Wittgenstein abbia spostato un paragrafo da una parte all'altra del testo, lasciandone il significato invariato, a maggior ragione se consideriamo la pignoleria architettonica di cui fece sfoggio il filosofo viennese per tutta la sua produzione¹³².

Credo sia possibile individuare una via sicura tra la Scilla del comunitarismo kripkiano e il Cariddi dell'arbitrarietà interpretativa di Baker e Hacker, ricordando che *il testo* delle *Ricerche* è soggetto alle medesime costrizioni semantiche che l'indagine grammaticale sul linguaggio rivela man mano. Si tratta, infatti, di *comprendere* un paragrafo specifico alla luce del *contesto* in cui è collocato, determinante nella *comprensione* di qualsiasi segno linguistico. Sia Kripke, sia Baker e Hacker, al contrario, partono dal presupposto che il significato del paragrafo rimanga *invariato* da una versione all'altra delle *Ricerche*, ma sarebbe ben poco wittgensteiniano pensare che il significato sia completamente *indipendente* dal proprio contesto di enunciazione, dove il contesto, in questo caso, è la tessitura logica della dialettica sul seguire una regola. Lo dimostra PI §525, in cui Wittgenstein ci fa notare che si può bene *comprendere* un enunciato, senza sapere "di che cosa tratti" separato dal contesto o dalla narrazione in cui è collocato, così come le battute di un'opera teatrale radicano ogni sfumatura di significato nella *storia* che già conosciamo quando assistiamo a essa (Z §176)¹³³. Non

¹³² Nei diari di Wittgenstein troviamo un'osservazione, datata 6 Marzo 1937, molto esplicita a riguardo: "Spesso trascrivo osservazioni filosofiche che ho fatto in passato nel posto sbagliato: qui non fanno il loro lavoro! Esse devono stare là dove fanno per intero il loro lavoro!" (D, p. 94). A prescindere dai riferimenti testuali espliciti, è piuttosto risaputa la metodologia di composizione di Wittgenstein durante il suo secondo periodo: un instancabile lavoro di rimaneggiamento e riconfigurazione continua di osservazioni sparse, che spesso venivano tagliate e incollate da un quaderno di appunti all'altro (Monk 1991).

¹³³ Questo giro di osservazioni viene sviluppato da David Stern per rendere conto del motto posto in esergo alle *Ricerche*, tratto da un'opera di Nestroy, drammaturgo austriaco del XIX secolo, un motto spesso trascurato, di cui non si riesce tuttora ad avere una comprensione esauriente (Stern 2004, p. 69). Anche in questo caso, un'espressione che nel contesto dell'opera e della sua storia assumeva un

bisognerebbe quindi dare troppa importanza all'esegesi di PI §202, e cercare di rendere conto della sezione alla luce del contesto dialogico in cui è collocata nella versione finale del testo.

Stando a queste premesse, suona naturale leggere il paragrafo alla luce della sezione precedente, in cui, ricordiamolo, Wittgenstein afferma che c'è un modo di seguire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta in ciò che chiamiamo "seguire la regola". Questo modo è specificato in PI §202: "Seguire una regola" è una prassi. La grammatica del concetto, il modo in cui il concetto funziona, connette la nozione di seguire una regola con quello di una *pratica*, di una forma di vita in cui è attestabile un'*abitudine* (PI §198) che fornisce le condizioni circostanziali per la sua applicazione. Ecco quindi, la precisazione sul credere di seguire una regola che tanto ci dava problema: seguire una regola non descrive affatto qualcosa che avviene nella mente di chi applica la regola. Possiamo essere intimamente *convinti* di seguire una regola (in maniera analoga: diciamo spesso "Adesso lo so fare!" quando pensiamo di aver compreso una regola, e spesso veniamo smentiti dalla nostra incapacità di utilizzarla; PI §151), ma tale sorta di accompagnamento psicologico, che spesso caratterizza le nostre pratiche, non è un *criterio* sufficiente per determinare se seguiamo la regola o no, così come non lo è fornire un'*interpretazione* o produrre qualsiasi atto che induca una *scelta* (M. McGinn 1997, p. 125; Minar 1994, p. 70). Stando a questa lettura, quindi, non c'è alcuna necessità di assumere l'intera comunità a *garante* del nostro seguire le regole o meno, come pretendono di fare Kripke e Kusch¹³⁴, senza allo stesso tempo correre il rischio di lasciare nell'indeterminato il paragrafo, come si teme di fare appoggiandosi a Baker e Hacker.

Lasciando da parte la questione esegetica, riguardo a come e quanto Kripkenstein sia *compatibile* con Wittgenstein, dedichiamoci ora a un problema teorico ben preciso, che, come vedremo, ha dato numerosi grattacapi agli interpreti: è possibile che un Robinson

significato ben preciso (essa attesta di primo acchito una forma di pessimismo anti-progressista), viene sradicata e posta a monito ambiguo di un'opera apparentemente estranea a questa tematica.

¹³⁴ Al di là delle questioni esegetiche, c'è anche un'altra considerazione da fare. È opportuno notare che il comunitarismo che pone a pietra angolare della propria tenuta PI §202, inserisca la comunità come unica possibile alternativa alla *privatezza* della regola. Quest'alternativa però è chiaramente posticcia: oltre al privato e al socialmente condiviso, c'è anche il *pubblico*, e pubblici sono tutti i comportamenti *individuali* manifesti, come, appunto, il comportamento linguistico. Possiamo affermare quindi che seguire una regola sia una *pratica pubblica*, riconoscibile esternamente da terzi, senza essere costretti a pensare che debba essere *anche* socialmente condivisa (C. McGinn 1984, p. 79).

Crusoe dalla nascita, un individuo preso in isolamento¹³⁵ dalla propria comunità possa seguire regole? Non è nostra intenzione rispondere a tale quesito, che ci accompagnerà nello svolgimento di tutto il prossimo capitolo. A questo punto della discussione, cercheremo soltanto di capire se la risposta di *Kripke* sia ancora plausibile, anche alla luce della riabilitazione di Kusch.

Come sappiamo, la risposta di Kripke è negativa: l'attribuzione reciproca è parte integrante del concetto di regola, e quindi senza una comunità di riferimento, un Crusoe dalla nascita non può seguire alcunché. Al massimo, possiamo estendere i nostri *criteri* all'individuo solitario, e in tal modo *integrarlo* nella nostra comunità (WRPL, p. 89). Si badi bene: in questa prospettiva, seguire una regola, possiede una natura *relativizzata* alle comunità di riferimento; ovvero, ciò che seguire una regola *significa*, varia a seconda delle comunità che prendiamo in considerazione. Questo sembra sostenere Kusch, quando enfatizza il ruolo delle diverse *forme di vita* nella determinazione dei criteri *pubblici* del seguire una regola: diverse forme di vita, diversi criteri, e quindi, senza accordo comunitario che garantisca un terreno di raffronto comune, criteri diversi per seguire una regola; criteri di cui il nostro Crusoe, senza comunità, dovrebbe essere completamente sprovvisto (Kusch 2006, pp. 189-190). Baker e Hacker, di contro, hanno una differente opinione in merito: l'indagine grammaticale wittgensteiniana mira a delineare le connotazioni *concettuali costitutive* (nel suo lessico, *interne*) del concetto di "seguire una regola", la quale si configura come una *prassi* (PI §202) un'*abitudine* (PI §§198, 199), si costituisce insieme al concetto di *regolarità* (PI §208), di *concordanza* (PI §224), e così via. Non ci sono criteri *altri* rispetto a quelli che l'indagine grammaticale porta alla luce (BH, p. 40).

Questo è forse il punto più delicato e fecondo della dialettica tra le due posizioni in campo. Da una parte, il lessico delle condizioni di asseribilità ci conduce a sostenere

¹³⁵ È bene precisare che l'isolamento in questione non è un isolamento meramente *fisico*: questo capita spesso nelle nostre vite, e non ci dà problemi nel momento in cui il rapporto con l'altro è presente con una certa frequenza nella quotidianità. In Kripke, si parla piuttosto di un individuo preso in isolamento dalla società (WRPL, p. 89), ossia, di un individuo *considerato* in astratto da ogni rapporto con altri. Il livello di isolamento contemplato da Kripke, quindi, rimane, per così dire, nel pensiero: riguarda le condizioni di *pensabilità* di un individuo che segue una regola. Il nostro Crusoe, di conseguenza, entra in campo come *caso* tramite cui saggiare la conclusione kripkeana: l'isolamento, in quest'accezione, diventa *isolamento sociale* in atto (Kusch 2006, p. 188).

una forte accezione *pluralista* delle forme di vita¹³⁶, con dietro l'angolo il rischio conseguente di relativismo; dall'altra, invece, l'indagine grammaticale ci conduce sul terreno sicuro del riconoscimento di un'*invarianza* di fondo nel comportamento umano, in grado di garantire la trasparenza di una comunità rispetto a un'altra, un nocciolo duro che conduce a isolare dei criteri di *linguisticità* sempre validi in ogni contesto. Quest'ultima posizione sembra senza dubbio più accattivante, ma, oltre a favorire un'immagine della forma di vita pericolosamente attigua alla nozione classica di *essenza* o *natura* umana, nozione che non può, di principio, trovare spazio nelle riflessioni del filosofo viennese¹³⁷, Wittgenstein stesso, a volte, sembra sconfessarla. In *Zettel*, ad esempio, troviamo indicazioni in tal senso: possiamo pensare a una società in cui s'insegna a reprimere l'espressione gestuale e mimica del dolore fin dalla prima infanzia (Z §383); l'educazione, in questi casi, starebbe alla base di concetti completamente differenti dai nostri, che ci impedirebbero addirittura di *comunicare* (Z §387). Si può, insomma, immaginare un'umanità, una *forma di vita*, a noi inaccessibile, la cui umanità non sarebbe in alcun modo lesa dal fatto che non riusciremmo a capirli, che "non potremmo ritrovarci in loro" (Z §390; la stessa formula compare anche in PI §207). È inutile, in questi casi, appellarsi a criteri astratti come la regolarità e la complessità delle pratiche per garantire un'attribuzione sicura del seguire una regola: essi non sono né possono essere criteri *esterni* e *indipendenti* dall'aspetto che assumono nelle circostanze di vita ordinarie (Minar 1991, p. 223).

Come vedremo nel prossimo capitolo, la posizione di Baker e Hacker, anche prescindendo dal contesto specifico della critica a Kripke, difetta in generale di una

¹³⁶ Fino a questo punto del nostro percorso, non abbiamo insistito più di tanto sul concetto di *forma di vita*, poiché siamo riusciti a svolgere il nostro discorso senza fare a esso alcun riferimento. Del resto, l'evidenza testuale per capire esattamente di che cosa si tratti, è molto poca. Il termine ricorre solo tre volte nella prima parte delle *Ricerche*, due nella seconda (quindici volte in totale se si considera *tutta* la produzione wittgensteiniana), e viene utilizzato sia al plurale (Hanfling 2002, p. 2; Savigny 1991, p. 108), per enfatizzare la dimensione pratica dei giochi linguistici (PI §§ 19, 23), sia al singolare, a indicare, sembra, una sorta di *natura* condivisa a costituzione del nostro accordo simbolico (PI § 242). Tale nozione è imparentata a quella di *storia naturale*, che Wittgenstein ci invita a *immaginare* diversamente per saggiare la costituzione dei nostri concetti (PI, p. 268), e al problema dell'*autonomia* dei nostri apparati simbolici rispetto al mondo (Z §350).

¹³⁷ L'unico appiglio testuale che sembra muovere in questa direzione è PI §206, in cui si dice che: "*Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta*". Eike Von Savigny ha messo in discussione, però, la lettura essenzialista di questo passo, sostenendo che gli uomini di cui Wittgenstein parla non sono il genere umano nella sua totalità, bensì gli uomini che compongono la comunità descritta poche righe prima, e che abbiamo difficoltà a interpretare perché non riusciamo a riconoscere nel *loro* comportamento delle regolarità (Savigny 1991a, p. 108).

scarsa considerazione del concetto di *vita*, nel momento in cui enfatizza troppo la natura logica e astratta dell'indagine grammaticale wittgensteiniana, come se essa fosse scindibile dal contesto di vita che la sostanzia. Allo stesso tempo, però, ciò non implica consegnarci a cuor leggero al comunitarismo delle condizioni di asseribilità, il quale, a ben vedere, difetta della medesima *astrattezza* delle coordinate concettuali di Baker e Hacker. Rimane un mistero, ad esempio, capire cosa significhi in concreto inserire il linguista solitario nella nostra comunità, applicandogli i nostri criteri (Diamond 1985, p. 28): in questo processo di inclusione, che non si capisce se sia fisica o avvenga solo al livello dei giudizi di attribuzione, l'individuo viene giudicato indipendentemente dal *contesto* di vita in cui le sue pratiche acquisiscono senso, in base a come *noi* ci comporteremmo nelle medesime circostanze; in questo modo, l'*identità* tra le azioni del singolo e quelle della comunità assurgono a *criterio* astratto di attribuzione, dimenticandoci così del fatto che la stessa idea di fare la *stessa* cosa è ciò che è messo in discussione dalla dialettica di Wittgenstein, nel momento in cui l'identità è assorbita nella regola e non è criterio a esso *indipendente* (Goldfarb 1985, p. 483). Insomma, il naufragio della posizione di Baker e Hacker non rende le cose più facili a Kripke, il quale condivide con i due autori un modo sostanzialmente analogo, pur nella diversità, di affrontare il problema: forse, è proprio a quel modo che dovremmo rinunciare.

Facciamo ora spazio a un'ultima osservazione. Baker e Hacker, contro l'idea kripkiana dell'*estensione* della nostra comunità ai singoli, citano i casi in cui le regole s'*inventano* come chiari esempi in cui la comunità non gioca alcun ruolo attivo nella loro determinazione (BH, p. 40). Kusch non ci sta, e sostiene che anche in questo caso le condizioni di asseribilità saranno le solite: l'inventore sarà legittimato ad applicare la regola se *si sente sicuro* e se è aperto a ogni correzione da parte di eventuali altri a conoscenza della nuova regola (Kusch 2006, p. 192). Davvero? Davvero se invento una nuova forma di solitario, magari scrivendo su un foglio le nuove regole, seguo una regola *solo* se sono sicuro di poterla applicare e se altri mi vengono incontro correggendomi? Posso, in linea di principio, mantenere il mio gioco *segreto*, e all'inizio non essere affatto sicuro di come si gioca. Magari ho problemi di memoria, e costantemente mi dimentico le nuove regole: eppure gioco lo stesso, e se ho dei dubbi non coinvolgo terzi; semplicemente, *consulto le regole del gioco*. Sono *queste* a fissare gli standard di correttezza, queste cito quando do *ragioni* del mio operare, certo non la

mia *sicurezza* nel dare risposte, né la sicurezza degli *altri* nel correggermi, che in questo caso potrebbero anche non darsi affatto. A dispetto di quanto sostenga Kusch, i casi di *invenzione* sono casi piuttosto incontrovertibili in cui la comunità è completamente *contingente*¹³⁸: che ci sia o no, non cambiano i termini della questione. La correttezza, in questi casi come in ogni altro, non è la *risultante* dell'interazione tra soggetti che formulano risposte linguistiche identiche, ma la *precondizione* di chi ha padroneggiato una *tecnica* d'uso dei segni.

In conclusione, possiamo affermare che la contro-replica di Kusch, pur avendo il merito di smussare alcune critiche esagerate e di rivitalizzare una proposta, quella kripkeana, comunque estremamente interessante, fatica a scansare le critiche più decisive di Baker e Hacker, in primis la scarsa plausibilità di un paradosso concernente le nostre *intenzioni*, e in secondo luogo la costitutiva incapacità della soluzione scettica di rendere conto del fenomeno della *correttezza*, schiacciato su un accordo nei giudizi reciproci di attribuzione, e non sulla comunanza di pratiche costituenti la nostra *forma di vita* (PI §241).

6. Conclusioni. Wittgenstein naturalizzato

L'interpretazione che Kripke dà di Wittgenstein, abbiamo detto, ha rappresentato un vero e proprio evento filosofico in seno alla riflessione sul linguaggio di area anglo-americana. Il paradosso scettico è stato accolto con grande entusiasmo; sembrava che Kripke, tramite Wittgenstein, avesse colto qualcosa di veramente importante riguardo la *natura* del significato, il suo carattere irriducibilmente *normativo*. Il problema della normatività del significato, così, è andato con il tempo ad affiancarsi ad altre strategie d'indagine sulla natura del significato, la più famosa delle quali, dominante per larghi tratti della seconda metà del secolo scorso, è rappresentata, tra gli altri, dal *programma vero-funzionalista* di Donald Davidson. Quest'ultimo si faceva promotore di una *teoria* del significato ambiziosa, capace in linea teorica di fornire le condizioni di verità di

¹³⁸ Negare questo punto equivale a negare la libertà a Humpty Dumpty di conferire il significato che più gli aggrada alle parole che usa. Alice e tutti noi certo non lo capiremmo, ma basterà una *spiegazione* per dirimere ogni difficoltà, e il gioco è fatto (PI §665).

ogni enunciato di una lingua naturale, espresse sotto forma di enunciati V tarskiani¹³⁹: un programma alla luce del quale il problema della *correttezza* e della *norma* diventa secondario e derivato, rispetto a una teoria che si propone di fornire un' *interpretazione* degli enunciati che un individuo dà nel presente in funzione del suo voler essere compreso. Nota è l'ostilità di Davidson per il concetto di *normatività*, da lui intesa come il sistema delle *convenzioni* che i membri di una determinata *comunità* di parlanti assumono per facilitare la comunicazione, ma che sono *in quanto tali* meri espedienti di natura quasi pragmatica, superflui per una corretta comprensione di cosa sia e di come effettivamente funzioni il linguaggio (Davidson 1986). Per Davidson, ancora, le norme sono qualcosa che inerisce alla *comunità*, e a cui si oppongono invece l'individuo e le proprie intenzioni¹⁴⁰, vero centro e motore linguistico della significazione¹⁴¹.

È interessante far notare come qualcosa del genere accada anche in Kripke, al di là delle facili semplificazioni storiografiche che in virtù del diverso trattamento dato alle norme tendono a contrapporre più che ad associare i due autori. Infatti, benché ogni strategia di risoluzione diretta del paradosso scettico sia destinata a fallire, secondo Kripke, perché incapace di garantire il carattere normativo del significato, è ancora tutto da dimostrare che la normatività sia assicurata tramite la soluzione scettica. È significativo che per

¹³⁹ Questo in termini estremamente sintetici. In realtà, il pensiero di Davidson subisce alcune modifiche in corsa. Individuabili sono, almeno, due fasi: la prima, centrata sulla nozione di *interpretazione radicale* e dedicata all'elaborazione tecnica del proprio programma semantico, la seconda che prende il via con l'articolo del 1986, *A Nice Derangement of Epitaphs*, in cui l'attenzione è spostata sulle interazioni linguistiche tra individui in modo ancor più accentuato, e in cui si parte dalle *eccezioni* e dagli *errori* nella comunicazione per arrivare a considerazioni generali sulla natura del linguaggio. Per una illustrazione chiara del rapporto tra le due diverse fasi della filosofia di Davidson, si veda Perissinotto 2002.

¹⁴⁰ Si potrebbe estendere il paradosso scettico alla stessa metodologia di Davidson: come posso essere sicuro che l'individuo abbia sempre attribuito quelle condizioni di verità a uno specifico enunciato, e non altre egualmente compatibili con l'evidenza comportamentale a nostra disposizione? Un dubbio che però non causa alcun problema al naturalismo di Davidson: ogni *ipotesi*, comprese quella di una legittima teoria semantica, è sotto-determinata, e aperta a infinite modifiche se necessario. Inoltre, nessuna *ipotesi* sarà *troppo* distante da quelle che regolano la *nostra* lingua, come conseguenza del principio di carità (Davidson 1994a). Pretendere che esista un altro genere di sicurezza, quella dei *fatti normativi*, è fuorviante, e soprattutto, superfluo.

¹⁴¹ Nell'articolo *La Seconda Persona*, emerge comunque una posizione comunitaria dalle tesi sostenute da Davidson: se è vero, contro Kripke, che la comunità e le regole sono del tutto superflue al successo della comunicazione, è altrettanto vero che il *costituirsi* della facoltà linguistica non potrebbe avvenire senza l'interazione almeno con un altro, oltre che con il mondo (Davidson 2001, p. 156). È questa tesi, il noto *triangolarismo*, che ci legittima a sostenere, su tutt'altre basi teoriche, l'impossibilità logica di un Robinson Crusoe (Davidson 2001, p. 148). A onore del vero, Davidson difetta di carità interpretativa nei confronti di Kripke, nel momento in cui gli attribuisce una visione della comunità nei termini di *routine* condivise: la comunità di Kripke si manifesta non in un plesso di convenzioni rigide, ma nel gioco di attribuzione reciproca di ciò che i parlanti *intendono*, e sotto questo rispetto i due autori non sono poi così distanti.

Kripke il paradosso debba essere *accettato*, più che risolto, questo è il senso proprio di una soluzione che voglia dirsi scettica. Nello specifico, non ci sono *fatti* normativi in grado di giustificare il nostro impiego delle parole, e tale conclusione deve rimanere presupposta *anche* una volta accettata la soluzione scettica. Che ne è allora della normatività? È presto detto: essa è *reinterpretata* da Kripkenstein alla luce delle condizioni di asseribilità individuate nelle inclinazioni alla risposta comunitarie. È ciò che Kripke chiama “la mossa berkeleyana” (WRPL, p. 56), tipica di quei filosofi che vogliono preservare la verità del linguaggio comune svelando ciò che *in realtà* esso significa. Certo, a differenza di Davidson, Kripke conferisce alla comunità un ruolo determinante nella costituzione del significato, nessuno nega il contrario; ciò nonostante, anche in Kripke è in atto una certa propensione *revisionista*, che nel reinterpretare la dimensione della correttezza tramite le costrizioni della comunità rischia, di fatto, di *negarla*. Quando ci meravigliamo del fatto che due più due faccia sempre e comunque quattro, lo scettico ci dice che la correttezza del calcolo non è garantita dal significato di ciò che noi chiamiamo *addizione*, dal fatto che *questo* significa addizionare nella nostra vita, ma semmai dal fatto che non ho nessuna ragione per ritenermi in fallo se continuo a calcolare così, appurato che nessuno mi corregga (WRPL, p. 91). Nel reinterpretare la *correttezza* per salvarla dal paradosso scettico, alla fine la si nega¹⁴², facendo spazio a un’*immagine* della linguisticità fondata su un gioco di attribuzione di significato reciproco¹⁴³, vigile e attento, tra i diversi membri di una medesima comunità, in modo niente affatto dissimile dal progetto interpretazionalista di Davidson¹⁴⁴.

Ora, l’analogia sussistente tra Kripke e Davidson ci permette di fare un passo ulteriore. Tramite Kripke, Wittgenstein viene inserito in un circuito concettuale estraneo, e il suo

¹⁴² McDowell, come vedremo, accusa la posizione comunitarista di Crispin Wright di essere una soluzione incapace di rendere davvero conto del normativo, che così si riduce a mera *illusione*: una critica del genere può essere mossa, verrebbe da dire, anche a Kripke (McDowell 1984, p. 336).

¹⁴³ Nella sua difesa della prospettiva kripkeana, è importante far notare come Kusch non intervenga su questo punto, che pure è il cuore della critica di Baker e Hacker. Non solo, Kusch concede ai due autori che la strategia di Wittgenstein non sia affatto assimilabile a quella di Berkeley: ciò sembra una concessione da poco, ma in realtà è un cedimento fondamentale, in quanto distacca fin da subito Wittgenstein da quella prospettiva revisionista che informa in lungo e in largo la soluzione scettica.

¹⁴⁴ In entrambi gli autori, tra l’altro, l’accento è tutto sulle *intenzioni linguistiche*. In Davidson, ciò innescherà la polemica con Michael Dummett, che accuserà il filosofo americano di approdare a una concezione generale del linguaggio degna di *Humpty Dumpty*, sottraendo qualsiasi ruolo al linguaggio comune (Dummett 1994).

nome associato a un preciso plesso di problemi relativi al significato: la normatività e la radice comunitaria del linguaggio. Il suo nome torna in voga, dopo più di un decennio di ostilità rivolta a una prospettiva meta-filosofica profondamente diversa rispetto al naturalismo di marca statunitense (Tripodi 2011). Kripke, in *Wittgenstein on Rules and Private Language* è, crediamo, perfettamente consapevole dell'avversione che la cultura filosofica statunitense nutre nei confronti del pensatore viennese, tanto che nel presentare il paradosso scettico associa l'operazione concettuale che intravede in Wittgenstein a due autori con un appeal enorme all'epoca, in grado, da soli, di conferire una luce accattivante a quanto sostenuto nel testo: stiamo parlando di Nelson Goodman, e, soprattutto, di Willard Van Orman Quine, il padre nobile della filosofia americana contemporanea. Se il riferimento al primo è meramente superficiale¹⁴⁵, decisamente più interessante è il riferimento al secondo. Secondo Kripke, Wittgenstein riuscirebbe a portare nuova linfa all'argomento quineano dell'indeterminatezza della traduzione, senza cadere nell'ipoteca disposizionale¹⁴⁶ tanto cara al filosofo di Harvard, in quanto tale incapace di rendere conto della normatività del significato (WRPL, p. 52). Wittgenstein riuscirebbe allora a estendere il problema tipicamente quineano di riuscire a *comprendere* le intenzioni linguistiche degli altri, alle nostre *proprie* intenzioni, passate e presenti (WRPL, p. 21). La vicinanza con Davidson, di conseguenza, si fa in qualche modo anche *genealogica*: entrambe le posizioni condividono il medesimo terreno di coltura.

Quest'accostamento non è, crediamo, semplicemente una suggestione neutrale. Di fatto, associando Quine a Wittgenstein, Kripke *riconduce* il pensatore viennese all'interno del panorama concettuale della filosofia analitica statunitense, lasciando da parte tutti quegli aspetti controversi dell'opzione meta-filosofica wittgensteiniana che spesso vengono bollati come *regressivi* o *antiscientifici*. Non a caso, spesso nel corso della nostra discussione abbiamo fatto emergere come la distinzione tra Wittgenstein e

¹⁴⁵ L'analogia con Goodman riguarda il *nuovo rompicapo dell'induzione* (*new riddle of induction*), un controesempio alla prospettiva induttivista standard per cui maggiore è la serie di casi particolari, maggiore è l'evidenza in nostro possesso per una conclusione specifica. Non è così, secondo Goodman, in quanto, ad esempio, tutti gli smeraldi verdi fino ad ora osservati provano che essi siano verdi quanto *blerdi*, termine con cui dobbiamo indicare la proprietà di essere verdi *prima* dell'osservazione a un determinato tempo *t*, o blu, se osservati *dopo* (Goodman 1954). L'analogia con il paradosso scettico è evidente: la stessa evidenza nel passato è compatibile con un numero pressoché illimitato di ipotesi.

¹⁴⁶ Un filtro disposizionale informa tutto il secondo capitolo di *Parola e Oggetto*, dedicato all'indeterminatezza della traduzione: la stimolazione ricavata dal mondo è ciò che attiva le nostre disposizioni a rispondere in un determinato modo (Quine 1960, p. 47).

Kripkenstein si ponga proprio su questo piano: in gioco ci sono due *diverse concezioni* di cosa sia e di come si debba fare *filosofia*. Il paradosso di Kripke si articola come una *tesi* sulla *natura* della significazione, che scaturisce da un dubbio iperbolico sul significato ed è esito di una *ricerca* volta a scovare un'*ipotesi* esplicativa adatta coinvolgente *fatti semantici*, e laddove questa non sia rintracciabile, si ricorre a un *modello* per spiegare ciò che *in realtà* accade quando agiamo utilizzando le parole. Alla radice del dubbio, poi, c'è una concezione ben specifica della norma, intesa come *generalizzazione normativa* adattabile a un'*evidenza* inerte, i pochi casi a nostra disposizione espressi nel passato¹⁴⁷. Il dubbio è, in definitiva, formulabile in quanto concepisce la regola come una sorta di *ipotesi*, costitutivamente sotto-determinata dalla poca esperienza a nostra disposizione. La tipologia di indagine sviluppata, insomma, acquisisce tutte le peculiarità tipiche di ciò che la filosofia, secondo Wittgenstein, *non dovrebbe* fare, costituendo uno sconfinamento illegittimo del pensiero scientifico negli affari della terapia filosofica. A questo livello entra in gioco Quine: se c'è un carattere indiscusso dell'*opzione naturalistica* quineana, essa è una forma risoluta di *monismo metodologico*, secondo cui l'identità sostanziale tra filosofia e scienza è data dal *metodo*, l'unico metodo concepibile, quello scientifico (Quine 1960, p. 336). Pur nelle differenze sostanziali che dividono i due più importanti filosofi contemporanei d'oltreoceano¹⁴⁸, questo punto in comune riflette una basilare comunanza, in primo luogo *culturale*, tra i due autori, almeno relativamente a questo testo specifico.

Secondo Kripke, quindi, Wittgenstein formulerebbe una radicalizzazione della problematica quineana, capace col proprio paradosso di proiettarne le conclusioni in *foro interno*, nel rapporto con le nostre proprie intenzioni. Come abbiamo visto nel precedente capitolo, è indubbio che, secondo Wittgenstein, ci sia un modo in cui le regole funzionano come *ipotesi*, in riferimento ad un'*evidenza* linguistica specifica: è il caso degli *interpreti* di una lingua sconosciuta (PI §§54, 82). In questi casi, ma solo in

¹⁴⁷ Problema prettamente evidenziale, del resto, è quello relativo all'*induzione*, sia nella prospettiva di Hume, sia ovviamente in quella di Goodman: autori anch'essi non a caso citati a più riprese per ridefinire il paradosso scettico.

¹⁴⁸ Nota è l'ostilità di Quine per le nozioni modali e la sua predilezione per una prospettiva completamente estensionale, concetti che invece tornano alla ribalta tramite le rielaborazioni formali di Kripke e Lewis. Se Kripke tende a concepirsi in netta e radicale frattura rispetto alla tradizione quineana, più interessante sembra essere la prospettiva di David Lewis, che concepisce al contrario il proprio lavoro come un'estensione specifica di quello schema concettuale che sarebbe compito del filosofo migliorare, coerentemente con l'impostazione naturalistica del filosofo di Harvard (Tripodi 2015, p. 210).

questi, l'interpretazione è la via di accesso alla *comprensione* del comportamento verbale di un interlocutore. Le regole, nella forma specifica di *spiegazioni interlinguistiche*, si formulano sulla base di una capacità linguistica già posseduta, e presuppongono la possibilità di *scegliere* tra ipotesi più o meno plausibili di fronte all'evidenza a nostra disposizione. Stando ai presupposti della traduzione radicale, Quine sembra generalizzare questo modello a *ogni* forma di comprensione: ricordiamoci che "la traduzione radicale inizia a casa" (Quine 1969, p. 46), e quindi la relazione che intercorre tra i parlanti solidali di una medesima lingua sarebbe sostanzialmente identica a quella istituita tra un'interprete e un indigeno; le distinzioni sarebbero solo di contorno, dettate dall'abitudine, o piuttosto della presupposizione implicita che il significato delle parole del mio vicino di casa non sia diverso dal mio in nessun senso plausibile. Secondo Baker e Hacker, questo è il primo passo verso una forma dannosa di *antropologismo* (Baker Hacker 1984, p. 91), che Kripke arriverebbe a estendere in termini ancora più paradossali, appunto, alla relazione tra le nostre intenzioni presenti e quelle passate. Prima ancora di compiere il passo successivo verso il paradosso scettico, però, Wittgenstein blocca sul nascere questa deriva antropologica: c'è un modo di seguire una regola che *non* è un'interpretazione (PI §201), e quindi tanto meno una mera traduzione¹⁴⁹, o un'ipotesi di qualche genere, ma semmai una *prassi* (PI §202), costituita dall'abitudine e dalle regolarità esplicite del comportamento manifesto. Questo è l'esito di una indagine grammaticale che ci mette tutto davanti e non spiega nulla (PI §126). Quando comprendiamo, non stiamo *in realtà* facendo qualcos'altro di cui non siamo nemmeno consapevoli, e che è compito di qualche *teoria* filosofica spiegare. Tutto ciò non è necessario per *descrivere* la logica dei nostri concetti: è una strategia esplicativa che "non lascia tutto com'è" (PI §124), ma va al contrario alla ricerca di una *ridescrizione* capace di spiegare ciò che succede quando usiamo le parole che usiamo, a nostra totale insaputa. Seguendo il suggerimento di Wittgenstein, insomma, proviamo a rifiutare questa esigenza, a toglierci gli occhiali dell'ideale: forse, in tal modo, il paradosso scettico perde gran parte del suo interesse.

¹⁴⁹ La traduzione, come rileva Davidson criticando il maestro, è un requisito in realtà ancora più debole rispetto all'interpretazione: è possibile pensare a un manuale di traduzione in italiano che ponga in relazione l'inglese e il tedesco, capace dunque di fornire traduzioni di enunciati che possiamo anche non capire (Davidson 1994b, p.198). L'interpretazione, a differenza della traduzione, vuole essere un tipo di *comprensione*.

Capitolo terzo
Le circostanze e l'accordo
Seguire una regola e prassi sociale

For here there is an overwhelming temptation to
say something more,
when everything has already been described.

Ludwig Wittgenstein (RFM VI §21)

1. Introduzione

Abbiamo visto nel precedente capitolo come l'interpretazione kripkiana abbia, di fatto, rivitalizzato il dibattito sulla filosofia di Wittgenstein, dopo un periodo relativamente lungo di abbandono. L'anima della proposta esegetica del filosofo americano, come sappiamo, è composta dall'individuazione di un particolare paradosso e da un suo conseguente tentativo di risoluzione, ed è naturale che a Kripke si sia reagito dall'*interno* di queste coordinate specifiche. C'è chi ha rifiutato il paradosso, c'è chi ha contestato l'impossibilità di una corretta soluzione *diretta* a esso. C'è chi, ancora, ha negato la cogenza della soluzione scettica, andando a contestare la supposta relazione tra comunità e regola così come Kripke la concepisce, o *negandola* completamente (come nel caso dei già citati Baker e Hacker) o tentando di rideclinarla in termini completamente diversi¹⁵⁰.

In merito a quest'ultimo tema, su cui ci concentreremo diffusamente in questo capitolo, va notato che la controversia tra fautori della comunità come condizione imprescindibile del darsi di qualsiasi attività normata e loro oppositori risale a parecchi anni addietro, fin dalle prime ricezioni in autori come Peter Strawson e Alfred Ayer (Strawson 1954, Ayer 1954), cui seguì la replica di Rush Rhees (Rhees 1954). Strawson, in particolare, dando una lettura comunitarista alle *Ricerche*, muove contro Wittgenstein delle

¹⁵⁰ Per una discussione dettagliata dei primi dieci anni di dibattito in merito alla *normatività* del significato, rimandiamo a Boghossian 1989.

obiezioni analoghe, se non identiche, a quelle che Baker e Hacker muovono contro la soluzione scettica di Kripke, riguardo alla possibilità di un linguista solitario. L'opzione comunitarista, in ogni caso, si impone come un vero e proprio paradigma interpretativo diffuso con la lettura che ne dà Peter Winch nel 1958, nel suo *The Idea of A Social Science*, in cui l'autore sviluppa un'interpretazione sul tema del seguire una regola funzionale, come avremo modo di vedere, alla propria indagine metodologica sullo statuto delle scienze sociali. Inoltre, in tempi più vicini a Kripke, Crispin Wright, muovendo dalla filosofia della matematica di Wittgenstein, arriva a conclusioni affini a quelle del filosofo americano (Wright 1980). Il merito di *Wittgenstein on Rules and Private Language* è stato, quindi, di riportare alla ribalta un dibattito già sostanziato qualche anno addietro, rivitalizzandolo su altre basi.

Ora, la vulgata vuole che le forze in campo si dividano in due opposte *fazioni*, i comunitaristi da una parte, che compongono la grande maggioranza, e gli individualisti dall'altra. Comunitaristi sono autori "sociologisti" come Peter Winch e, in tempi più recenti, David Bloor, lo sono John McDowell, autore di una delle più celebri interpretazioni in merito, il già citato Crispin Wright, Norman Malcolm, Robert Fogelin ed Eike Von Savigny, mentre individualisti sono Baker e Hacker, Simon Blackburn, Warren Goldfarb, Colin McGinn e Michael Budd¹⁵¹. Posizioni non facilmente ascrivibili agli schieramenti in gioco sono riscontrabili, invece, in autori come John Canfield, Edward Minar e Cora Diamond, che approcciano il tema, come vedremo, in termini non riducibili a quelli delle due fazioni in campo, tendenti come tali a rifiutarne i presupposti.

Di fatto, le posizioni in campo sono molto più variegata di quanto la riduzione a due semplici etichette possa far sperare, a seconda del *ruolo* che di volta in volta la comunità è additata a compiere nei confronti dei singoli *rule-followers*. Come vedremo, i testi di Wittgenstein lasciano adito a una duplice lettura comunitarista. Da una parte, è individuabile un comunitarismo dell'*accordo*, secondo il quale, appunto, è l'accordo intersoggettivo a costituire le condizioni di pensabilità concettuale delle regole, un

¹⁵¹ Per quanto riguarda gli individualisti, anticipiamo già ora che torneremo a occuparci esplicitamente di Baker e Hacker e Colin McGinn, autori delle posizioni individualiste più interessanti. Gli altri sviluppano il proprio individualismo quasi di *reazione* alla lettura kripkeana, li abbiamo già citati nello scorso capitolo e sono funzionali quasi esclusivamente a *quel* dibattito.

comunitarismo affine a quello di Kripke, ma distinto nella declinazione (caso paradigmatico di tale impostazione è Norman Malcolm). Dall'altra, il testo delle *Ricerche* induce a pensare a un comunitarismo delle *circostanze*, in cui la comunità non *costituisce esplicitamente* le norme, ma, in qualche modo, ne plasma le *condizioni implicite* di senso. In relazione a questa seconda accezione, si fa spazio al concetto di *training*, come forma specifica che le circostanze possono assumere. Ovviamente, complice anche la natura criptica del testo wittgensteiniano, non solo relativamente alle *Ricerche*, queste forme di comunitarismo non sono distinte, e tendono piuttosto a sovrapporsi e a confondersi l'un l'altra. Cercheremo di tenerlo presente andando avanti man mano nella nostra esposizione.

In questo capitolo, non pretenderemo di esaurire i termini della questione. Di fatto, considerando la dimensione ipertrofica che il dibattito ha assunto in decenni di polemiche, sarebbe fin troppo ambizioso pretendere di darne un quadro esaustivo. Piuttosto, cercheremo di individuare alcuni fili rossi all'interno delle posizioni più celebri, in cui intrecceremo ricognizione storica e indagine critica, in modo tale da riuscire a fornire quantomeno una rappresentazione perspicua dei rapporti concettuali che connettono, nelle divergenze e similarità, le posizioni affrontate. Inizieremo il nostro percorso esaminando la proposta "sociologista" di Winch e Bloor, il tentativo più solido di dare una lettura *sostantiva*¹⁵² all'indagine wittgensteiniana. Affronteremo questi autori per primi, sia per questioni cronologiche (nel caso di Winch, almeno), sia perché le loro proposte condividono degli elementi concettuali comuni con Kripke, che abbiamo già affrontato nel precedente capitolo e che cercheremo di tenere presente, sia perché anticipano, soprattutto, i caratteri generali che le varie posizioni comunitariste tendono a condividere. Svilupperemo poi il discorso in tre passaggi principali: in primo luogo, proporremo un *excursus* all'interno dei testi wittgensteiniani, in modo tale da avere un quadro degli agganci testuali che le varie interpretazioni citano e su cui si basano; in secondo luogo, ci concentreremo sulla polemica che ha coinvolto Norman Malcolm e i soliti Baker e Hacker, particolarmente adatta nel sostanziare i lineamenti fondamentali del dibattito. Infine, cercheremo di esplicitare alcuni nodi problematici

¹⁵² Con *lettura sostantiva*, precisiamo, indichiamo quella tipologia d'interpretazione dei testi di Wittgenstein che mira a estrarre *teorie* sulle regole e il significato dalle annotazioni grammaticali del filosofo viennese.

emersi nella nostra indagine, aiutandoci con le posizioni *sui generis* di, John Canfield, John McDowell, Edward Minar e Cora Diamond. A conclusione di questa lunga parabola, cercheremo di formulare un giudizio critico sull'intera vicenda.

2. Wittgenstein sociologo

In questa sezione ci occuperemo di una tendenza piuttosto diffusa durante la seconda metà del secolo scorso, quella di far convergere l'indagine grammaticale wittgensteiniana con la riflessione metodologica ed epistemologica sulle scienze sociali. Ci concentreremo, in principio, sull'importante interpretazione sviluppata da Peter Winch, nel tentativo, ancora in senso lato wittgensteiniano, di legare l'autonomia concettuale delle scienze sociali alla filosofia, in contrapposizione alla metodologia delle scienze empiriche. Di fatto, la prospettiva di Winch contiene *in nuce* tutti quegli elementi che torneranno diffusamente nelle maggiori interpretazioni *comunitariste* di Wittgenstein, e sarà anche per questo un bene soffermarci a lungo.

Il contributo di Winch rappresenta la porta di accesso tramite cui Wittgenstein è stato immesso nel gigantesco dibattito sul relativismo e, più in generale, sullo statuto degli standard di razionalità, sviluppatosi durante gli anni '60 e '70 del secolo scorso, e che verrà a coinvolgere non solo la filosofia del linguaggio in senso stretto, ma soprattutto la cosiddetta filosofia della scienza post-positivistica, inaugurata dai lavori di Thomas Kuhn¹⁵³, nonché la allora nascente sociologia della scienza (Stern 2001, p. 194). Un dibattito che meriterebbe una trattazione a parte, e su cui non ci soffermeremo affatto, se non per rilevare come in queste circostanze sia la nozione di *forma di vita* a farla da padrona, venendo indebitamente caricata di un ruolo e di una funzione che in Wittgenstein difficilmente possiede, e che la avvicina alla nozione kuhniana, egualmente controversa, di *paradigma*. Autori che s'inseriscono in questa tradizione sono numerosi sociologi della conoscenza, tra i quali figurano Henry Collins e David Bloor. In Bloor, nello specifico, la nozione di forma di vita è declinata in termini sociali, venendo a sovrapporsi a quella di gruppo comunitario, e inoltre, a differenza del caso di

¹⁵³ È bene notare, tra l'altro, che Kuhn stesso nomina Wittgenstein ne *La Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche*, mutuandone la nozione di somiglianza di famiglia per rendere conto dei rapporti, per così dire, elastici e aperti, che i paradigmi intessono con i propri membri, nella fase caotica e anomica del loro emergere (Kuhn 1962, p. 67). Già in Kuhn, di conseguenza, è possibile notare una certa propensione nell'accostare Wittgenstein alla nuova filosofia storica della scienza.

Collins, Wittgenstein viene a giocare un ruolo di primo piano come *teorico ante-litteram* di un approccio sociologico alla natura della conoscenza e del significato (Stern 2001, p. 198). Per tale ragione sarà di grande interesse affrontarne l'interpretazione, collocabile sì nella tradizione inaugurata da Winch, ma da essa ben distinta nella caratura esplicitamente *naturalista* del proprio discorso.

2.1 *L'accesso al mondo è sociale: il comunitarismo di Winch*

Con *The Idea of a Social Science*, Winch si propone di definire e delimitare lo spazio di agibilità delle scienze sociali, distinguendole tanto dalle scienze naturali, quanto dalla filosofia (Winch 1958, p. 1). Nel primo capitolo, in particolare, Winch si sforza in via preliminare di chiarire il concetto di *filosofia*, che viene a delinearsi come un'indagine *concettuale* sull'intelligibilità della realtà (Winch 1958, p. 11) e sulle differenti forme che tale nozione può assumere all'interno dei diversi ambiti del sapere umano: la filosofia, così, conserva il proprio spazio di *autonomia* rispetto alla scienza, come indagine a priori finalizzata alla *comprensione* di ciò che è coinvolto nel nostro concetto di realtà. Tale disciplina, chiamata da Winch *epistemologia*, sarà strettamente connessa alle scienze sociali, nel momento in cui il nostro concetto d'*intelligibilità* e di *realtà* diventa *funzione* della comunità di cui facciamo parte (Winch 1958, p. 24): in questa cornice si colloca la discussione sulle regole in Wittgenstein, posta, non a caso, a chiusura del primo capitolo, a sostanziare la tesi secondo cui la connessione ineludibile tra linguaggio, pensiero e realtà può darsi solo nel contesto di una società umana.

Il punto di partenza della riflessione di Winch ricalca la discussione wittgensteiniana sulla definizione ostensiva, come caso specifico del seguire una regola: com'è possibile che una definizione di questo tipo sia connessa con gli usi successivi dell'espressione? Rispondere che la correttezza è data dall'*identità* tra l'applicazione futura e l'atto definitorio non ci permette di risolvere il problema. La nozione d'*identità* ha natura ambigua, e per avere un significato riconoscibile bisogna ricorrere a considerazioni *contestuali* (Winch 1958, p. 27). Appurata la connessione logica ineludibile tra regola e identità, ci si deve chiedere, secondo Winch, in quali *circostanze* ha senso attribuire lo stato di *rule-follower*: condizioni di contorno che, prevedibilmente, sono individuate in una pluralità concorrenziale di agenti.

L'argomento che segue per sostanziare questa conclusione è sorprendentemente simile a quello che Kripke porrà a condizione preliminare della propria sfida scettica: ciò che un individuo *singolarmente* fa può essere interpretato costantemente in molteplici modi, giacché gli esempi della regola sono sempre finiti. Si pensi a un caso, ci dice Winch, in cui un individuo A scriva su una lavagna una sequenza numerica facilmente riconoscibile, come ad esempio 1 3 5 7, e chiedi a un altro individuo B di continuarla. B proverà intuitivamente con 9 11 13 15, ma A, sorprendentemente, rifiuta di accettare questa sequenza come quella corretta, e di contro scriverà di nuovo 1 3 5 7, lasciando intendere che questo gruppo di numeri rappresenti l'invariante della ripetizione nella successione. Supponiamo che questo gioco continui ripetutamente, B avanza un'ipotesi interpretativa e A gliela nega, articolandone un'altra, e così via: è questo un caso in cui si può, in un certo senso, parlare di seguire una regola (continua a sostituire una continuazione diversa da quella suggerita da B, ad esempio), ma, certo, non di una regola matematica. Che conclusione si può raggiungere in base a questo esempio?

(The example) suggests that one has to take account not only of the action of the person whose behavior is in question as a candidate for the category of rule-following, but also *the reactions of other people to what he does*. More specifically, it is only in a situation in which it makes sense to suppose that somebody else could in principle discover the rule which I am following that I can intelligibly be said to follow a rule at all.

(Winch 1958, p. 30)

L'esempio suggerisce che bisogna tenere in conto non solo il comportamento dell'interpretato, ma anche e soprattutto le *reazioni* degli altri rispetto alle azioni che egli compie. Potremmo parlare di una sorta di *requisito di condivisibilità*: solo nella situazione in cui ha senso *supporre* che qualcun altro potrebbe di principio scoprire la regola che sto seguendo, posso intelligibilmente dire che la seguo.

Una conclusione di questo genere ci sembra presenti dei problemi, se come tale vuole essere un argomento *per* la necessità concettuale della comunità relativamente al seguire una regola. In primo luogo, l'esempio descritto da Winch, più che essere utile per indagare la grammatica della parola *regola*, ci appare più come un esempio non controverso in cui qualcuno *inganna* qualcun altro: ciò che A propone a B è, di fatto, un

gioco, B deve *indovinare* che regola sia espressa dalla sequenza numerica che egli scrive, ma A di volta in volta nega sistematicamente che la soluzione proposta da B sia quella corretta. A non segue alcuna regola matematica, perché, di fatto, egli *non* sta giocando un gioco matematico: un gioco, tra l'altro, che *presuppone* la conoscenza acquisita delle regolarità matematiche sia da parte di B, sia soprattutto da parte di A, il quale deve avere un'ottima conoscenza della matematica per portare avanti il gioco più a lungo possibile (ammesso, ovviamente, che il povero B non si scocci prima). L'esempio, quindi, sembra non cogliere il punto. In secondo luogo, ciò cui Winch perviene, non è sufficiente per sostenere una posizione comunitarista: ciò che abbiamo chiamato principio di condivisibilità, infatti, asserisce che le regole che seguiamo siano di *principio* comprensibili e condivisibili da parte terzi, ma non ci dice affatto che tali regole debbano essere *di fatto* condivise. Detta ancora in altri termini, le regole sotto il principio di condivisibilità debbono essere *pubbliche* per essere tali, ma questo non implica affatto che siano *sociali*, nel senso di *condivise in atto* (C. McGinn 1984, p. 192).

L'esempio delle sequenze numeriche evidentemente è insufficiente per garantire un ruolo di un certo rilievo alla *comunità*, e, non a caso, non è l'unico argomento che Winch porta a sostegno della propria tesi. L'introduzione della comunità è necessaria per garantire il concetto di *errore*: la regola stabilisce uno standard di *correttezza*, e come tale è logicamente connessa alla possibilità di fare errori (questo è ciò che la distingue, ad esempio, dall'individuo che traccia una linea col compasso, apparentemente seguendo le regolarità di un campione modello, elaborato da Wittgenstein in PI §237). Partendo dal presupposto che impariamo a seguire la regola tutti nella *stessa* maniera grazie all'*addestramento*, il quale è esso stesso a stabilire ciò che è corretto e ciò che non lo è, la nozione di errore sarà definita nei termini di una contravvenzione a ciò che è *stabilito* come corretto (Winch 1958, p. 32). Senza una pluralità d'individui capaci di dirmi dove e se ho sbagliato, non potrei apprendere cosa significhi fare *la stessa* cosa, non sarebbe possibile stabilire uno standard di correttezza e quindi non potrei seguire una regola in completo isolamento. Al requisito di condivisibilità se ne deve dunque aggiungere un altro: è insensato sostenere che qualcuno possa stabilire uno standard di correttezza personale *se* non ha mai avuto

esperienza di un plesso di regole comunitarie; queste due caratteristiche andrebbero a costituire il *concetto* proprio di seguire una regola (Winch 1058, p. 31).

Questo, in sintesi, è il risultato dell'analisi concettuale di Winch: seguire una regola è un fatto *pubblico* (nel lessico di McGinn), che insieme non *può* verificarsi in un *contesto* che non sia *sociale*. La prima connotazione è intuitivamente compatibile con il testo delle *Ricerche*: abbiamo già visto che, nel momento in cui seguire una regola è definito nei termini di una *prassi* (PI §202), è chiaro che, *come tale*, essa sarà aperta allo sguardo di terzi, i quali conseguentemente potranno comprenderla come la intendo io se necessario. Più controverso, invece, è il secondo punto, soprattutto se riflettiamo sul fatto che Winch vorrebbe insistere nel sostenere che tale *verità* è di carattere *concettuale*, inerente al funzionamento *interno* del concetto di regola. Il suo argomento, ribadiamolo, si basa tutto sulla constatazione del fatto che condizione del nostro seguire una regola sia l'*addestramento*, tramite il quale e nel cui *contesto* parlare di "fare la stessa cosa" assume un senso. L'addestramento è una nozione costitutivamente intersoggettiva, e come tale pone l'analisi di Winch già in partenza su binari comunitari: senza addestramento non impariamo l'uso di *identico* e *diverso* come di *corretto* e *scorretto*, nozioni analoghe e connesse, e quindi *senza di esso* non sarebbe possibile concepire standard di correttezza e assumere la possibilità di *errore*. Ebbene, possiamo concedere benissimo a Winch tutto questo: di fatto, egli ci sta dicendo che per parlare correttamente *bisogna* essere *addestrati*, verità palese quanto triviale. Il punto è che Winch non ci chiede solo di accettare ciò, *ci dice anche* che tale verità, e con essa il concetto di addestramento, *costituisce* una determinazione concettuale della nozione di regola, e questo è decisamente meno ovvio: rimane il dubbio che una tale verità sia di carattere *empirico*, e come tale non escluda la *possibilità* di un linguista solitario. Introducendo l'addestramento nel concetto di *rule following*, inoltre, Winch è costretto a *definire* ciò che è corretto come ciò che è *stabilito* come tale nel contesto dell'insegnamento, di modo che risulti possibile dire che io seguo una regola se le mie azioni si conformano a quelle degli altri, le quali rimarranno standard di raffronto costante, e non se agisco *correttamente*: come nel caso di Kripke, nel tentativo di *spiegare* la correttezza, c'è il rischio di non renderne conto affatto.

Al di là dei meriti propri della discussione di Winch, non possiamo fare a meno di notare, in questo testo del 1958, tutti o quasi gli elementi del dibattito che caratterizzerà i decenni successivi a Kripkenstein: il carattere *pubblico* del seguire una regola, il ruolo controverso dell'addestramento nei confronti della costituzione del concetto di *regola*, l'utilizzo in chiave comunitarista del paradosso delle interpretazioni, e così via. In esso, inoltre, già è presente un abbozzo di polemica anti-individualista nei confronti di Peter Strawson¹⁵⁴, nella cui recensione alle *Ricerche* aveva elaborato l'esempio dell'isolano solitario, paradigma di ogni Crusoe discusso di lì in avanti, per arginare la plausibilità della lettura comunitarista (Strawson 1954, p. 36). La critica di Winch si fa interessante, poiché nega la cogenza di un simile controesempio; la pensabilità dello stesso, infatti, *presuppone* come già attivi i significati acquisiti del nostro linguaggio pubblico, e aggiunge:

From the fact that we can observe him (Crusoe) going through certain motions and making certain sounds, which, were they to be performed by somebody else in another context, it would be quite legitimate to describe in those terms, it by no means follows that *his* activities are legitimately so describable. (...) It is not those practices considered on their own which justify the application of categories like language and meaning, but the social *context* in which those practices are performed.

(Winch 1958, p. 35)

In questo passaggio, Winch ci dice qualcosa in più sull'influenza che la comunità dovrebbe assumere sulle regole seguite dai propri singoli componenti: la comunità è definita come la condizione *contestuale* che vivifica e rende delle pratiche generiche proprio *quelle* azioni che manifestano regole specifiche. Questo punto, come vedremo, coglie uno dei nuclei più problematici e al contempo interessanti della dialettica wittgensteiniana espressa in PI §§198-205, dove Wittgenstein elabora alcuni casi immaginari che ci inducono a esaltare il *contesto* e le *circostanze* d'esecuzione come

¹⁵⁴ Oltre a Strawson, Winch ha da ridire pure sulla posizione di un altro proto-individualista, Alfred Ayer, secondo il quale Crusoe potrebbe *nominare* gli oggetti che presentino una *somiglianza* sufficientemente marcata da poter esser raggruppati sotto il medesimo nome (Ayer 1954). La replica di Winch contesta la plausibilità di un simile caso, in quanto il concetto di *simile* presuppone l'acquisizione di una regola, e la regola è possibile *solo* in un contesto sociale (Winch 1958, p. 36). Per quanto sia indubbio che le nozioni di identità sia relativa alla regola in questione, è altrettanto indubbio che non sia affatto pacifico che regola e identità siano *a loro volta* relative a un contesto comunitario.

condizione di significazione. Ancora una volta, però, raccomandiamo cautela: non è affatto immediato, come sembra credere Winch, che queste *circostanze* debbano essere *necessariamente* sociali.

2.2 Regola e istituzioni: la proposta di Bloor

Se, con Peter Winch, l'uso di Wittgenstein è solo strumentale in funzione di un progetto più ampio di chiarificazione concettuale relativo allo statuto delle scienze sociali, al contrario l'operazione di David Bloor ha l'intento esplicito di ravvisare, in Wittgenstein, i prodromi concettuali di una *teoria della normatività come istituzione*. Il testo che andremo a esaminare, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, si dividerà allora in due parti principali: una prima prettamente *esegetica*, in cui Bloor elabora la propria lettura del filosofo austriaco, e una seconda più propositiva e originale, in cui muovendo da Wittgenstein avanza una teoria dell'istituzione in grado di rendere conto delle norme. Per i fini e gli interessi che muovono questo lavoro, ci concentreremo più sulla prima parte, che pure sta a fondamento concettuale della seconda, e su cui ci limiteremo a dire quanto basta, di modo da avere una visione d'insieme della proposta del sociologo.

Il discorso di Bloor si sviluppa muovendo da una contrapposizione netta tra due modi antitetici di pensare il significato. Da una parte, abbiamo la concezione tradizionale, che Bloor battezza *determinismo semantico*, secondo il quale gli standard di correttezza sono già *impliciti* nell'atto di comprensione del significato, in modo tale che ogni applicazione sia già in qualche modo *contenuta* in esso (PI §188). Dall'altra, invece, abbiamo un'immagine alternativa che Wittgenstein andrebbe elaborando a più riprese nel corso delle proprie riflessioni, il *finitismo*, sui cui aspetti costitutivi ci soffermeremo tra un attimo. A questa netta contrapposizione tra immagini del significato, corrisponde in modo speculare la distinzione tra individualismo e comunitarismo: l'individualista non può che essere determinista (Bloor 1997, p. 4), e la propria posizione non potrà far altro che naufragare insieme al determinismo; il finitismo, viceversa, per essere pienamente sostenibile, dovrà essere calato in un contesto sociale.

L'esito della dialettica wittgensteiniana, secondo Bloor, muove dalla constatazione di due problemi congiunti: il problema della *necessità logica*, da una parte, in relazione alla quale ci sentiamo necessitati a seguire la regola come effettivamente la seguiamo, e

l'*infinità* delle applicazioni, dall'altra (Bloor 1997, p. 2). Il finitismo si proporrebbe di risolvere entrambi, partendo da una constatazione affine a quella kripkeana: le regole sono espresse esclusivamente da esempi *finiti*, come tali infinitamente interpretabili. Il determinismo si proporrebbe di aggirare il problema ricorrendo a contenuti mentali precompresi, capaci di trascendere ogni esempio formulabile. Anche i tentativi di ricorrere alle costrizioni biologiche, o alle analogie con i meccanismi innati, non sono altro che ri-articolazioni di questa strategia (Bloor 1997, p. 15). Il finitismo, al contrario, *accetta* questa evidenza invalicabile, e cerca di renderne conto senza ricorrere a stratagemmi di tal sorta. Come rendere conto allora della nostra sicurezza nell'applicare la regola come la applichiamo, senza alcun dubbio, senza ricorrere ad atti di pura intellezione, o a costrizioni di altra natura (RFM I §3)? Questa è la soluzione di Bloor:

In following a rule we move automatically from case to case, guided by our instinctive (but socially educated) sense of "sameness". Such a sense does not itself suffice to create a standard of right and wrong. It is necessary to introduce a sociological element into the account to explain normativity. Normative standards come from the consensus generated by a number of interacted rule followers, and it is maintained by collectively monitoring, controlling and sanctioning their individual tendencies. Consensus makes norms objective, that is, a source of external and impersonal constraint on the individual. It gives substance to the distinction between rule followers thinking they have got it right, and their having really got it right.

(Bloor 1997, p. 17)

Come nel caso di Winch, anche Bloor tende a marcare il ruolo dell'addestramento nella costituzione dell'agire in modo conforme a regole: è nel suo contesto che si familiarizza con la nozione di *identità* (*sameness*), e il consenso è già attivo a questo livello, essendo, di fatto, ciò che rende l'addestramento possibile. Nei paragrafi in cui Wittgenstein esplicitamente tratta dell'addestramento, poi, (Bloor cita PI §145; RFM VI §§30, 39; RFM VII §40), emergerebbe la sostanziale sovrapposizione tra correttezza e conformità all'uso collettivo, e insieme l'identità tra errore e *devianza* (Bloor 1997, p. 16). Il consenso, così, genera gli standard di correttezza, e al contempo li *mantiene* in un'azione costante di controllo e sanzione inter-soggettiva.

Da ciò consegue che sia il contesto comunitario a generare la *costrizione* logica, non la regola in se stessa (Bloor 1997, p. 20). Il regresso delle interpretazioni, che è ciò che più fa problemi a una prospettiva rigorosamente finitista, come ci insegna Kripke, è scongiurato nel momento in cui il termine è di natura *psicologica*, il quale a sua volta è esito delle *cause sociali* che ci inducono ad agire in questo specifico modo: questa è la lettura che Bloor dà, ad esempio, della discussione sull'immagine del cubo (PI §§138-142), in cui Wittgenstein nota che il senso di costrizione che noi proviamo nell'interpretare l'immagine mentale di un cubo *come* la raffigurazione di quella determinata figura geometrica non sia qualcosa che inerisce alla natura intrinseca dell'immagine, ma sia piuttosto il segnale della naturalezza con cui non ci paiono possibili altre possibilità di lettura; *così* interpretiamo l'immagine, perché, aggiunge Bloor, siamo stati addestrati e abituati *così*. Ecco allora *spiegata* la natura della *necessità logica*:

The real sources of constraint preventing our going anywhere and everywhere, as we move from case to case, are the local circumstances impinging upon us: our instincts, our biological nature, our sense experience, our interactions with other people, our immediate purposes, our training, our anticipations of and response to sanctions, and so on through the gamut of causes, starting from the psychological and ending with the sociological. That is the message of meaning finitism.

(Bloor 1997, p. 20)

Questo passaggio elenca il plesso di circostanze che rendono possibile il fenomeno normativo, e con esso il linguaggio, che quindi riposa su un letto di cause *prima facie* psicologiche, che nascondono a loro volta una derivazione sociale. La mitologia della regola che ha potere costrittivo su di noi (PI §221), non sarebbe altro che una resa immaginifica di una costrizione ben più mondana e terrena, la reciproca imposizione tra membri della medesima comunità: questa è la torsione esplicitamente *naturalista* che Bloor conferisce alla propria interpretazione (Bloor 1997, p. 22).

Se così abbiamo risolto il problema della necessità, in termini analoghi si risolverà il problema dell'infinità, che Bloor declina scomodando le considerazioni sull'indeterminatezza del senso e la somiglianza di famiglia (Bloor 1997, pp. 24-26). Se

si accetta il finitismo, l'infinità delle applicazioni di una regola deve allora essere rideclinata nei termini negativi di una mera possibilità, in quanto nessuna applicazione è predeterminata (come ritengono i deterministi), ma piuttosto è determinata *hic et nunc* dalle circostanze e dalle contingenze specifiche in cui ci troviamo di volta in volta. Questo ha delle ricadute piuttosto evidenti sul concetto di *estensione* di un termine, che, in ottica finitista, diventa mera *finzione*: l'estensione non si dà nell'atto della comprensione, ma viene, per così dire, di volta in volta *creata* a ogni applicazione, sulla base di *decisioni* specifiche¹⁵⁵ e socialmente accettate (Bloor 1997, p. 24). L'indeterminatezza del senso, elaborata da Wittgenstein nella discussione sulla vaghezza, viene ad assumere quindi i connotati di una vera e propria *manca*, che si riflette specularmente anche nella nostra *incapacità di sapere* esattamente ciò che crediamo o sappiamo: l'indeterminatezza, come tale, è costitutiva e prerogativa delle nostre attività segniche, non scompare nemmeno all'interno della comunità, che rende sì possibile la normatività, ma come costante creazione di significato, sui binari del controllo rigido degli altri (Bloor 1997, p. 26).

Questa è, in sommi capi, la proposta di Bloor. La soluzione comunitaria è una soluzione di carattere *convenzionalista*, per sua stessa ammissione (Bloor 1997, p. 6), e si articola, come abbiamo visto, *a partire* dall'accettazione di ciò che Bloor battezza *finitismo semantico*, tramite cui il significato diventa *creazione collettiva e pragmatica* (Bloor 1997, p. 70) a seconda delle contingenze e delle circostanze d'uso specifico. A partire da questa conclusione si innesta, in un secondo momento, l'elaborazione della norma in

¹⁵⁵ In tal senso, Bloor si colloca nella tradizione inaugurata da Dummett, nel suo articolo sulla filosofia della matematica di Wittgenstein (Dummett 1968). A esso ha controbattuto Barry Stroud, in un articolo altrettanto influente (Stroud 1968). La comunità, all'interno di questa tradizione, diventa istanza costitutiva della regola, nel momento in cui si deve ricorrere a un elemento terzo per *fissare* ogni singola applicazione. Una certa convergenza negli argomenti, a sua volta, può essere rintracciata tra Bloor e alcune tra le più autorevoli interpretazioni sviluppate in ambito italiano, come quella di Alberto Voltolini (anche se, seguendo Pasquale Frascolla, quest'ultimo è più propenso a parlare di *applicazioni paradigmatiche* e non di *decisioni*, l'idea di una regola che crea se stessa nell'uso viene mantenuta) e di Mario Messeri (Voltolini 1998, p. 112, Messeri 1996, p. 178). Abbiamo già visto, nei capitoli precedenti, la tipologia di critiche che possono essere mosse a questa tradizione interpretativa, e le ribadiremo tra un istante nel proseguo della nostra discussione. Ciò che diremo su Bloor, può essere esteso, grossomodo, anche a Voltolini e Messeri.

termini di istituzione¹⁵⁶: è chiaro, quindi, che è il finitismo la chiave di volta della lettura di Bloor, e su di essa dovremo soffermarci ancora un poco.

Partiamo dal problema *dell'infinità* delle applicazioni, uno dei due problemi, ricordiamolo, di cui il finitismo dovrebbe rendere conto. Ci sembra opportuno notare come non sia corretto sostenere che la discussione sull'indeterminatezza del senso, che Bloor mobilita in questo frangente, si debba leggere alla luce del finitismo. La trattazione dei concetti aperti come la nozione di *gioco* non è articolata per sviluppare una *tesi* sulla natura del significato, ma, semmai, come abbiamo visto nel primo capitolo, è finalizzata alla dissoluzione della necessità di pensare il significato nei termini di regole capaci di coprire ogni possibilità di applicazione. Wittgenstein non ci sta dicendo che *non sappiamo* propriamente cosa significhi *gioco*, e che ogni volta dobbiamo ricorrere a una decisione per fissarne il contenuto, ma semmai che il nostro sapere, che si rivela sempre nell'*uso* che ne facciamo, si manifesta a prescindere dalla padronanza di un sistema di regole che ne governi l'applicazione. Siamo spinti ad accettare il finitismo di fronte all'argomento del gioco solo se siamo ancora vittime di *un'immagine* del significato che legghi indissolubilmente il significato alla citazione di regole esplicite: nel momento in cui l'esempio del gioco ci attesta che non è necessario che il significato sia vincolato a un sistema esplicito di norme, allora ci appare sensato *negare* che qualcosa come il significato si dia *tout court*.

Questo, in fin dei conti, è ciò che Bloor ci chiede di fare, nonostante, ovviamente, si sforzi di argomentare l'opposto, e di smarcarsi da qualsiasi posizione nichilistica in merito al significato. Sostenere che le estensioni non esistano, e che il significato sia

¹⁵⁶ Cogliamo l'occasione per dare una breve descrizione della teoria dell'istituzione di Bloor, esposta nel secondo capitolo del suo libro. La normatività, la correttezza, sono un'istituzione, laddove con "istituzione" si intende "*a self-referring system of talk and thought; a collective pattern of self-referring activity*" (Bloor 1997, p. 32). Un *sistema auto-referenziale* è quello che manifesta una circolarità nella propria definizione, come nel caso di tipici *oggetti sociali* quali la moneta o la proprietà. Prendiamo il caso della proprietà: l'essere posseduti da Jones deriva dal fatto che la maggior parte delle persone *concorda* che sia Jones il proprietario, che la maggior parte delle persone sia disposta a riconoscere *quella* cosa come posseduta da Jones; in tal modo, si definisce la proprietà ricorrendo al *consenso*, ma il *contenuto* del consenso può essere definito solo ricorrendo alla nozione di proprietà; di qui la circolarità (Bloor 1997, p. 31). In maniera analoga nel caso della correttezza: come la proprietà, essa è attribuibile se c'è consenso nell'attribuzione, e il consenso è definito ricorrendo alla correttezza. Invocare esplicitamente le regole per giustificare ciò che si fa, in questo modo, diventa esso stesso un atto di partecipazione in una pratica autoreferenziale che non ha alcuna fonte di giustificazione indipendente oltre se stessa. L'istituzionalismo di Bloor garantisce così un modello teorico efficace del funzionamento delle nostre pratiche normative, un modello che possiamo battezzare della *regola-moneta*.

legato alle decisioni comunitarie che di volta in volta ci troviamo a dover fornire, infatti, ci sembra liquidare del tutto il fenomeno linguistico dietro all'apparenza di riformularlo in termini diversi e niente affatto controversi: in primo luogo, appare di primo acchito assurdo che per descrivere il cane del mio vicino io insieme ad altri debba *decidere* che questo è un'istanza corretta della parola "cane"; come più volte abbiamo ribadito fino ad ora, il significato (nonostante Wittgenstein stesso a volte ci induca a pensarlo, ad esempio in PI §186) non ha niente a che fare con il concetto di *decisione*, così come con le nozioni di *interpretazione*, *ipotesi* e tutta quella serie di concetti che ruotano attorno alla nozione di scelta. A volte una decisione, o un'interpretazione, determina il significato, ma in circostanze specifiche e non ordinarie, come nei casi limite dei concetti aperti in cui il dubbio blocca la regolare applicazione dei nostri concetti. In secondo luogo, la decisione di cui Bloor parla è una decisione sulle *applicazioni*, non sui *significati*, o sulle *definizioni* (il che è lo stesso), che in Wittgenstein sono relate internamente al loro uso (PI §242) e che in base alla prospettiva finitista, semplicemente spariscono: coerentemente a questa impostazione, io non *so* cosa con le mie parole effettivamente *significo* finché non le uso in conformità alle sanzioni sociali che ne fissano l'estensione. La comunità non concorda sulle definizioni (ad esempio, il colore *nero* è questo colore, e non altri), ma decide delle definizioni selezionando le applicazioni specifiche, caso per caso: ciò che manca in un'immagine simile, quindi, è proprio il significato, che scompare per fare spazio ad un gioco che col padroneggiare una lingua poco ha a che fare; se, infatti, per applicare una parola in una circostanza specifica devo aspettare la decisione mia o di qualcun altro, non sto manifestando una capacità: sto manifestando più propriamente un'*incomprensione*, e agisco, alla meglio, in base a quello che mi dicono gli altri, o, alla peggio, in modo completamente arbitrario. Con quest'ultima osservazione, infine, abbiamo toccato il grande tassello mancante nella prospettiva di Bloor (e, come abbiamo già avuto modo di vedere, di Kripke), la *comprensione*: quest'ultima è simile ad una *capacità* (PI §150), un saper fare con le parole, che sta alla base di ogni singola applicazione delle stesse; il finitismo sorvola il legame concettuale che essa manifesta con il significato, e abbozza un'immagine del significato in cui le nostre azioni linguistiche si configurano come una

collezione di puntuali e non meglio precisati colpi alla cieca¹⁵⁷, in cui il *sapere* il significato scompare completamente dalla scena¹⁵⁸.

Il problema dell'infinità delle applicazioni, che il finitismo¹⁵⁹ voleva aggirare andando a riesumare il concetto di decisione, dovrà essere risolto, dunque, in termini differenti¹⁶⁰. Rimane il problema della *necessità*, che di fatto è il nucleo tematico più solido e interessante della proposta di Bloor. Il suo comunitarismo a questo livello è estremamente vicino a quello di Winch: in primo luogo, come già osservato, nell'esaltazione del ruolo dell'*addestramento* e del *consenso* nella costituzione del

¹⁵⁷ Questo ci permette di concederci una piccola digressione su ciò che Bloor chiama *requisito di coscienza* (*conscientiousness*): esso richiede la *consapevolezza* nel seguire la regola, che possa distinguerla dalla mera conformità a essa (Bloor 1997, p. 45). Tale requisito sembra essere minacciato, secondo Bloor, dalla considerazione sulla *cecità* delle nostre esecuzioni (PI §219), e per rendere adeguato il proprio requisito alla luce del testo wittgensteiniano, ricorre a una citazione isolata nelle *Osservazioni*, e che vale la pena citare: “*Mechanical*” – *that means: without thinking. But entirely without thinking? – Without reflecting*” (RFM VII §60). Il punto è espresso in maniera analoga in Z §391, in cui però il concetto di *riflessione* è contrapposta a quello di *istinto*. Il pensiero che non è riflessione, secondo Bloor, sarebbe la *consapevolezza* nel seguire una regola (Bloor 1997, p. 51). Crediamo che tale interpretazione sia fortemente fuorviante. In primo luogo, il pensiero che non è riflessione non è affatto la *consapevolezza* della regola, ma semmai qualsiasi immagine mentale che può accompagnare la regola senza tuttavia determinarne lo statuto logico; si può seguire una regola, ad esempio, eseguire un calcolo, completamente sovrappensiero, senza che ciò condizioni il mio calcolare correttamente. In secondo luogo, Bloor sembra richiedere un concetto di *consapevolezza* radicalmente *mentalista*, come se essa *accompagnasse* il nostro agire in conformità alla regola e distinguendolo dal mero accordo, ed è precisamente questo il target polemico del discorso di Wittgenstein: ciò che per Bloor è seguire una regola *consapevolmente*, per Wittgenstein è manifestare un insieme di atteggiamenti a corollario che manifestano la comprensione in atto, come fornire giustificazioni e dare *spiegazioni*; quando calcolo seguo una regola, e non ha alcun senso sostenere che debba essere *consapevole* di seguirla, come se nella mia mente fosse acceso un semaforo verde in concomitanza delle mie azioni, senza il quale ci sarebbe mero accordo irriflessivo: se qualcuno mi chiederà conto di ciò che faccio, io gli fornirò una spiegazione, e questo è tutto.

¹⁵⁸ Questa enfasi tutta nell'applicazione da parte della prospettiva finitista sembra configurarsi, tra l'altro, come una posizione *reattiva* al determinismo: se quest'ultimo ritiene che i passaggi siano tutti predeterminati nell'atto della comprensione, allora il finitismo per contrasto arriverà a sostenere che la *correttezza* è determinata nel momento dell'applicazione, in un contesto di *contingenze* sociali (Bloor 1997, p. 15). Ancora una volta, Bloor è vittima di questa sorta di oscillazione dualistica: il trucco non sta nel sostenere la *tesi opposta* al determinismo semantico, ma semmai nel decostruirne le basi, tramite un lavoro di descrizione attenta della *funzione* e l'*uso* che il lessico normativo acquisisce nella nostra vita. La mossa, insomma, è quella di ribaltare le nostre considerazioni, approcciando il problema del significato dalla prospettiva dell'impiego (PI §108).

¹⁵⁹ Oltre a ciò, se vogliamo restare nel terreno degli scritti wittgensteiniani, troviamo, nelle *Osservazioni*, un'attestazione della sfiducia di Wittgenstein in qualsiasi soluzione di carattere finitista, bollate come una confusione (RFM II §81). Di fatto, il finitismo non “lascia tutto com'è”, nel momento in cui, rifiutando il determinismo, rifiuta *anche* la trivialità che la regola fissa il proprio standard di correttezza (McDowell 1984, p. 353).

¹⁶⁰ Ossia, tenendo presente ancora una volta che stiamo parlando di qualcosa affine a una *capacità*: saper svolgere una serie numerica non implica sapere un sacco di cose sui numeri, significa padroneggiare una tecnica che stabilisce internamente i propri parametri di identità. È del tutto legittimo sostenere che contando stiamo facendo sempre *la stessa cosa*, e non impilando, per così dire, tramite atti mentali, sempre più cose diverse, disposte su una linea infinta e predeterminata (PI §226).

concetto di regola, e in secondo luogo, nel formulare la questione nei termini delle *circostanze* attive nel momento di ogni singola esecuzione, che Bloor caratterizza in termini fortemente *causali*. Non è nostra intenzione affrontare di petto la questione; ci limiteremo a suggerire un'altra chiave di lettura possibile, dei medesimi paragrafi citati da Bloor per avvalorare la sua posizione, prima di chiudere con qualche considerazione conclusiva sulle differenze con Winch e sulla differente idea di filosofia che muove i due autori.

Partiamo da dove abbiamo finito nella trattazione del problema precedente, il concetto di *comprensione*: essa si manifesta non solo nell'uso e nell'applicazione irriflessa, ma anche nella *spiegazione* del significato, nella possibilità di dare esempi (RFM VI §40, RFM VII §53). Comprendere una parola significa coglierne il significato, e il significato è esaurito completamente dalla spiegazione che ne do (PI §560); siamo di fronte a un plesso di concetti interconnessi. Con questo in mente, possiamo tornare agli esempi che Bloor riporta per affermare il ruolo dell'addestramento e dell'accordo nella fissazione degli standard di correttezza. PI §145 viene citato per sostanziare l'identità tra correttezza e uniformità all'uso della comunità, nel momento in cui leggiamo: "*Supponiamo che lo scolaro continui la successione in modo corretto; cioè, come facciamo noi*" (Bloor 1997, p. 16). La correttezza è come agiamo noi, quindi le *nostre* azioni, di un io comunitario, sono paradigma in se stesse di correttezza. Dobbiamo davvero leggere questo passaggio in questo modo? Non crediamo sia necessario. Si può ad esempio sostenere che la nostra azione sia citata, in questo contesto, non in quanto *nostra*, ma in quanto *esempio* di azione *corretta*, capace come tale di dare *espressione* ad una regola già *compresa* (Minar 1991, p. 221). Ancora, citiamo la nostra azione perché essa dà espressione alla regola, non stiamo *definendo* la correttezza in base ad essa. Se così facessimo, l'allievo non imparerebbe a seguire la regola, ma semmai a seguire le *nostre* azioni, il che è tutt'altro gioco, che come tale possiede *regole* e *definizioni* differenti: seguire le azioni degli altri, quindi, *presuppone* già la regola in atto, nella veste di una *definizione* che stabilisca ciò che è corretto o meno fare. Sarà *l'esito* dell'addestramento, portato a buon fine, che il comportamento dell'allievo coincida con il nostro nelle medesime circostanze, perché in ultima analisi non c'è una comprensione che non si manifesti nell'applicazione, e le applicazioni devono essere condivise, se diciamo di comprendere la *stessa* regola (PI §242). Nell'addestramento, la

regola è esibita ed imparata: le nostre azioni, mie e dell'allievo, saranno *espressione* di una capacità, già acquisita, da parte mia, e che non ha altra manifestazione che in ciò che *faccio*, e di una nascente e analoga da parte dell'allievo.

Il concetto di *addestramento*, d'altro canto, come quello di *ordine*, costituisce il contesto privilegiato della maggioranza dei giochi linguistici che Wittgenstein sviluppa in lungo e in largo nelle *Ricerche* (Schroeder 2013), e non per *fondare* socialmente la realtà della regola sull'accordo. Il motivo ce lo spiega Wittgenstein stesso (in un passaggio che pure Bloor stesso cita):

Once you have described the procedure of this teaching and learning, you have said everything that can be said about acting correctly according to a rule. We can go no further. It is no use, for example, to go back to the concept of agreement, because it is no more certain that one proceeding is in agreement with another, than that it has happened in accordance with a rule.

For if you give me a description of how people are trained in following a rule and how they react correctly to the training, you will yourself employ the expression of a rule in the description and will presuppose that I understand it.

(RFM VII §26)

Nell'addestramento e nell'apprendimento la regola è *manifesta* (Z §318), ed esibisce tutte le connessioni costitutive del proprio concetto. Trascendere questo livello, allora, sarà inutile, in quanto la stessa nozione di accordo acquisisce senso *relativamente* ad una regola, nonché la nostra stessa *descrizione* dell'addestramento: possiamo comprendere il ruolo che l'addestramento possiede nelle nostre attività normative perché nel *descriverlo* diamo espressione alle medesime *regole* che l'addestratore esibisce. Non possiamo retrocedere ad un fantomatico livello a-normativo alla *base* della regola, perché l'addestramento stesso è già *riconosciuto* come espressione della regola stessa. Insomma, lungi dal voler delineare un rapporto fondativo ed *esplicativo* delle regole sulla base dell'accordo, il punto di Wittgenstein sembra essere un altro, ossia: non è ravvisabile alcun punto di vista *esterno* alle nostre pratiche normative,

poiché ogni *descrizione* presuppone che la regola sia già attiva per essere accettata come tale¹⁶¹.

L'impossibilità di un punto di vista *esterno*, in Bloor, è invece completamente persa. Anzi, sulla sua *possibilità* si fonda il senso della sua interpretazione. Lo vediamo, ad esempio, da come Bloor isoli almeno *tre* livelli in cui poter collocare il fenomeno normativo: un primo livello è quello dell'individuo isolato, per il quale non c'è e non può darsi significazione alcuna, un secondo è quello dell'individuo *nella* comunità, entro la quale è possibile sviluppare il complesso di pratiche auto-referenziali che stanno alla base del significato, e infine un terzo, quello della *comunità* intesa in termini globali, che versa nelle medesime condizioni dell'individuo in isolamento. Leggiamo:

Evaluative notions only make sense for individuals within a society. But if, according to meaning finitism, the group makes up the meanings of its concepts as it goes along, why can't the individual? The correct reply is that with an appropriately adjusted and normatively impoverished sense of "concept", perhaps they can, but they cannot thereby reproduce the circumstances that apply to actions taken within a social context. The isolated individual and the isolated group are in an analogous position, in that neither of them can follow a rule, if "rule" is to mean more than "regularity". (...) From a naturalistic perspective we must conclude that the imposition of a binding necessity is a within-group phenomenon – that is to say: a matter of social institutions, conventions and customs.

(Bloor 1997, p. 71)

Bloor sembra dirci che c'è una *regolarità* che non è una *regola*, e che agire regolarmente è il massimo che è attribuibile all'individuo e alla comunità, da un punto di vista *terzo*, *esterno* alla prospettiva propria di chi agisce già conformemente a regole. È chiaro che a questo livello è attiva la nozione di *forma di vita*, reinterpretata da Bloor nei termini di gruppo *comunitario* (Stern 2001, p. 192): la normatività è un fenomeno *interno* alla comunità, deriva dall'*interazione* costante tra individui che si influenzano

¹⁶¹ Torneremo diffusamente su questo aspetto, al termine della nostra disamina: esterno e interno, nei confronti delle regole, sono nozioni piuttosto controverse, che vengono declinate in vari modi, ad esempio in Diamond 1989, Minar 1991, McDowell 1984. Un modo corretto di affrontare la questione, anticipiamo, sarà tentare di coglierne la relazione sullo sfondo della nozione di *forma di vita*.

vicendevolmente, mentre individui e comunità in astratto non sono altro che casi liminali in cui il fenomeno normativo semplicemente non si dà. Conclusione naturale di una prospettiva compiutamente naturalizzata sarà dunque una forma di *relativismo* della norma nei confronti della comunità di inter-agenti¹⁶².

Si noti che la distinzione tra *regolarità* e *regola*, nella prospettiva di Bloor, tende a convergere con quella tra prospettiva *esterna* ed *interna* alla comunità, nel momento in cui l'esterno alle comunità coincide in maniera sostanziale con l'attestazione di una brutta regolarità fisica o comportamentale, come nel caso dei cani di Pavlov. Nella prospettiva naturalista e causalista dell'autore, del resto, ciò è perfettamente possibile: è della realtà *dietro* alla norma che ci si deve occupare (Bloor 1997, p. 66), in termini sociali e causali. La domanda, il dubbio che ci si deve porre, memori della discussione sul comportamento sopra affrontata, sarà allora: è davvero possibile individuare un punto di vista che sia *esterno* alle norme *sulle* norme, che ne renda conto da un'ottica non *già* essa stessa normata? Una domanda analoga e ad essa connessa sarà anche questa: di quale *comunità* stiamo parlando, dove essa inizia e dove finisce? E soprattutto, dato che la comunità in questione è coestensiva alla norma che si vorrebbe spiegare, come è possibile isolare dei criteri *avulsi* dalla normatività stessa per individuare la comunità di cui stiamo parlando, che non siano appelli tanto generici quanto vacui, ad esempio, alla vicinanza geografica, o ad altre caratteristiche di questo tipo? In fondo, Bloor ci sta dicendo che la comunità è una comunità di addestramento che si regge su costrizioni naturali di vario genere (Bloor 1997, p. 20): la nozione di comunità in gioco, allora, è determinata dalla constatazione empirica del *successo* dell'addestramento, dal fatto che chi subisce il medesimo condizionamento saprà reagire ad esso in modo *normale*. Questa è una verità triviale che nessuno può seriamente mettere in discussione, ma davvero dovremmo ritenere le nozioni di *normalità* (con la sua gemella *eccezione*) e *successo* nell'addestramento, con cui individuiamo una comunità di rule-followers, criteri *indipendenti* dal concetto di regola, in modo tale da porre la comunità a *condizione logica fondativa* del fenomeno normativo (Minar 1991, p. 220)¹⁶³? Davvero abbiamo raggiunto una dimensione

¹⁶² Crispin Wright giunge alle medesime conclusioni, negando alla comunità intesa globalmente qualsiasi legame con il normativo: il significato e le regole sono fenomeni intra-comunitari (Wright 1980, p. 216).

¹⁶³ La critica di Minar, a onor del vero, si rivolge al comunitarismo di Malcolm. Nonostante ciò, il punto è il medesimo: i comunitaristi che leggono la nozione di *accordo* in termini costitutivi, assegnano alla

concettuale *esterna* alla norma, su cui la norma riposa? Stiamo davvero *spiegando* la regola, e fornendo una *spiegazione* che dica qualcosa in più che non sapessimo *già*?

Il tentativo di Bloor, insomma, ricorda una tendenza che Wittgenstein denuncia in RFM VI §31, dove ci viene chiesto come sia possibile *descrivere* il linguaggio. Come sempre, vengono descritte varie tipologie di descrizioni, a seconda dello *scopo* che esse possono esibire: la descrizione può essere rivolta a chi il linguaggio non lo conosce, o a chi invece *già* lo padroneggia; nel primo caso la descrizione assume i connotati dell'addestramento, nel secondo di una rammemorazione in vista di uno scopo particolare, ad esempio la risoluzione di un fraintendimento. In entrambi i casi, stiamo *già* utilizzando una tecnica del linguaggio, siamo *già* condizionati dalle sue maglie: *la descrizione di un linguaggio è già una descrizione* (RFM VI §17), in quanto fornire descrizioni è una *tecnica* che riposa *già* essa stessa su linguaggio acquisito; descrivere una comunità normativa vorrà dire allora *esibire* le medesime regole che la costituiscono *nell'atto* della descrizione. Ciò non ci soddisfa, e vorremmo a tutti i costi *spiegare* la natura del linguaggio e delle regole indipendentemente da esse (come del resto *già* espresso da RFM VII §26, sopra citato): ma qui, la cosa difficile, ci dice il filosofo viennese, non sta nello scavare sempre più a fondo nel terreno, ma nel *fermarsi*, riconoscere il terreno come tale, *termine ultimo* sotto cui non c'è più niente. Non ci sembra troppo lontano dalla verità sostenere che Bloor, in ultima analisi, stia ancora tentando di scavare.

Concludiamo infine questa discussione sulle letture cosiddette *sociologistiche* facendo un rapido raffronto tra Winch e Bloor. Innanzitutto, non dobbiamo farci ingannare dagli intenti convergenti dei due autori. Anche all'interno di una prospettiva che guarda con un certo occhio di riguardo le scienze sociali, le operazioni messe in campo dai due autori sono profondamente diverse: infatti, se in Winch l'uso di Wittgenstein è strumentale ad avvalorare una determinata immagine della filosofia, intesa come indagine *concettuale* sulle condizioni di intelligibilità del reale, dalle cui trame emerge in un secondo momento la necessità dell'appello alla comunità umana, di tutt'altro respiro invece è la ricostruzione di Bloor, che in Wittgenstein intravede una vera e

comunità un primato *logico* lungi dall'essere pacifico, trovandosi nella difficile situazione di rendere conto di come sia concepibile un lessico comunitario non a sua volta implicitamente connesso a quello della regola (Minar 1991 pp. 220, 221).

propria *teoria*, o *ontologia*, della regola, in contrasto esplicito con l'invito anti-teorico del pensatore viennese a *non* cercare spiegazioni dei fenomeni linguistici in analisi (Bloor 1997, p. 9). Per Bloor, la normatività è una cosa che va *spiegata*, in termini sociologici e *naturalistici* (Bloor 1997, p. 20): in questa direzione deve essere inteso l'invito wittgensteiniano ad abbandonare le costrizioni dell'immagine platonico-freghiana del linguaggio, per arrivare a considerarlo un "fenomeno spazio-temporale" (PI §108), come tale sottoposto a costrizioni di carattere *causale*. La compatibilità tra questa forma di naturalismo e l'opzione meta-filosofica di Wittgenstein, risaputamente ostile alle spiegazioni causali, diventa risolvibile, secondo Bloor, tramite una netta distinzione di *ambito*: la normatività riposa su delle condizioni *empiriche* di carattere *causale e sociale*, su cui è del tutto legittimo produrre una *teoria* che ne renda conto, senza con ciò ledere i meriti dell'indagine grammaticale wittgensteiniana, tesa a dissolvere le ansie esplicative della metafisica, non certo della *scienza* e del suo metodo (Bloor 1997, p. 133). Se la proposta di Winch, quindi, si pone in senso lato sulla scia dell'anti-naturalismo metodologico di Wittgenstein, secondo cui scienza e filosofia, ricordiamolo, sono distinte per temi e metodo, Bloor sembra seguire la strada esattamente opposta: è possibile produrre un discorso compiutamente *naturalizzato* sulla normatività, dove la naturalizzazione avviene all'interno di una sociologia metodologicamente affine alle scienze naturali.

La differenza tra i due pensatori è facilmente spiegabile se si considera che tra i due di mezzo è passato Kripkenstein. In conclusione allo scorso capitolo, si ricorderà, abbiamo tentato di interpretare il paradosso scettico alla luce delle coordinate in senso lato *naturalistiche* in cui la proposta kripkiana si colloca. In tal senso, appare piuttosto evidente che l'istituzionalismo di Bloor affonda le proprie radici nel medesimo terreno di coltura dissodato da Kripke, alla cui interpretazione l'autore non a caso dedica un intero capitolo di confronto. In sommi capi, Bloor denuncia un'ambiguità di fondo nell'analisi kripkiana, la medesima che abbiamo già incontrato affrontando il tentativo di difesa imbastito da Kusch, ossia il fatto che Kripke oscilli tra una posizione *nichilistica* nei confronti del significato (quella denunciata da Baker e Hacker, per intenderci) e una meno radicale, volta a denunciare l'incompatibilità tra il fenomeno del significato e i *fatti individuali* (Bloor 1997, p. 64). Se si esclude il nichilismo, allora il ricorso alla soluzione scettica, declinata in termini di condizioni di asseribilità, perde

tutta la sua coerenza: una soluzione *diretta* è ancora possibile, nei termini di una teoria istituzionale che interpreti il significato nei termini di *fatti* sociali, radicati all'interno di una pratica auto-referenziale, di un'istituzione; si può conseguentemente attribuire realtà al significato dei proferimenti dei singoli individui, senza con ciò appellarsi a fatti psicologici o di altro tipo *propri* dei singoli (Bloor 1997, p. 68). Una teoria simile sarebbe una teoria disposizionale, senza i difetti della medesima teoria applicata ai meri individui: ciò che conta, all'interno della comunità, è l'*interazione*, la costrizione reciproca, la correzione, e così via, pratiche che conferiscono senso al fenomeno della *correttezza*, il quale, invece, appellandosi alle mere disposizioni alla risposta del singolo, verrebbe completamente a perdersi (Bloor 1997, p.69). Rispetto a Kripke, insomma, Bloor condivide impostazione e punto di partenza, nel momento in cui ritiene il *finitismo semantico* la soluzione propriamente wittgensteiniana al problema del significato; diverge dal filosofo americano, però, nella strategia, diretta e sociale, per rendere coerente tale posizione¹⁶⁴. La strategia di naturalizzazione di Wittgenstein, può, quindi, dirsi conclusa.

3. Archeologia testuale

Rivolgerci a Winch e a Bloor in via preliminare è stato utile, principalmente per introdurre alcune coordinate che hanno orientato il dibattito sulla comunità. In entrambi gli autori, la comunità supplisce ad una *manca* costitutiva del nostro comportamento linguistico preso individualmente, la sua incapacità di stabilire standard *pubblici* e *indipendenti* di correttezza. La comunità, poi, è declinata sia nei termini dell'accordo reciproco, sia in quelli più accattivanti delle condizioni di contorno che rendono significanti le azioni dei singoli. La comunità è *condizione di normatività*, sia nei termini dell'accordo inter-soggettivo, sia nei termini più sfuggitivi di una condizione contestuale ineliminabile.

¹⁶⁴ All'onore del vero, al di là delle declinazioni specifiche delle differenti posizioni di Kripke e Bloor, l'uno proiettato a parlare di condizioni di asseribilità, l'altro ad affermare la *fattualità* dei fenomeni semantici all'interno di un'istituzione, si può comunque sostenere che esista una certa *affinità* negli esiti delle rispettive proposte: come in Kripke, anche in Bloor il fenomeno normativo si articola come un *gioco* di costante e reciproca attribuzione, condizionato dalle nostre *tendenze*, naturali o indotte socialmente, a rispondere sempre in un determinato modo. Ciò è inevitabile, se si pone a presupposto del proprio discorso i vincoli concettuali dettati dal finitismo (Bloor 1997, p. 20).

È opportuno, a questo punto, rivolgersi direttamente al testo wittgensteiniano, per avere una presa il più possibile accurata della questione. In questa sede, tenteremo di cartografare nel modo più accurato possibile l'ampia massa di considerazioni sul tema, disseminate soprattutto in *Zettel*, nelle *Lezioni* e nelle *Osservazioni sui Fondamenti della Matematica*, oltre naturalmente alle *Ricerche Filosofiche*. Queste ultime meritano, come consueto, la precedenza, in quanto costituiscono quel lavoro definitivo che sarebbe dovuto andare alle stampe, e che come tale rappresenta al meglio il lascito intellettuale del cosiddetto secondo Wittgenstein. Uno dei motivi per cui si è dibattuto, e probabilmente si continuerà a farlo, riguardo questo preciso aspetto della proposta filosofica wittgensteiniana, è che di fatto una soluzione univoca e incontrovertibile al problema della socialità del linguaggio, in Wittgenstein, non c'è.

Partiremo quindi rivolgendoci alle *Ricerche*, in cui è facile individuare due luoghi specifici all'interno della sezione tematica sul seguire una regola in cui si affaccia o si accenna al ruolo della comunità. Il primo, in ordine di successione, si colloca tra i paragrafi §§197-208. Un luogo, questo, che abbiamo già avuto occasione di citare più volte, nel primo capitolo a proposito del concetto di *circostanza*, e nel secondo relativamente al paradosso delle interpretazioni, che Wittgenstein sviluppa e dissolve proprio in questa serie di rapidi passaggi. In merito a questo gruppo di considerazioni, la lettura comunitaria è suggerita, in primo luogo, da alcune scelte lessicali, come quando si dice che seguire una regola è un'*istituzione* (PI §199), e in secondo luogo, soprattutto, da alcuni esempi controfattuali in cui ci si interroga sul senso delle nostre pratiche in contesti comunitari e circostanze *radicalmente* differenti (PI §§199, 200, 205). La comunità, vedremo, entra in gioco in relazione ad un modo particolare di considerare le *circostanze*. Affianco a questo specifico comunitarismo delle *circostanze*, abbiamo contemporaneamente un comunitarismo dell'*accordo*, sviluppato in chiusura al blocco tematico sul seguire una regola, immediatamente prima dell'argomento contro il linguaggio privato (PI §§240-242). Le due radici del comunitarismo in Wittgenstein, si noti, corrispondono ai due aspetti complementari della proposta di Bloor e Winch. Oltre a ciò, c'è qualche ragione per credere che questi due blocchi concettuali, accordo e circostanze, come vedremo, siano, di fatto, l'uno caso specifico delle altre. Per il ruolo centrale che il concetto di *accordo* riveste nelle interpretazioni comunitariste più importanti, è bene partire da esso nella nostra indagine.

3.1 *Accordo*

I tre famigerati paragrafi sull'accordo nelle *Ricerche* condensano in pochi fulminei passaggi tutta una serie di considerazioni svolte ricorsivamente ed estensivamente altrove (in particolar modo, vedremo, nelle *Osservazioni sui Fondamenti della Matematica*). Come tali, la loro apparente semplicità nasconde un grande insieme di problematiche intricate. Iniziamo citandoli uno di seguito all'altro, in quanto sviluppano il medesimo flusso di pensieri, e nel commentarli cercheremo di allargare lo sguardo coinvolgendo altre osservazioni, tratte da altri testi:

Non sorge alcuna disputa (poniamo tra i matematici) per stabilire se si è proceduto o meno secondo una regola. Per questo non si viene, ad esempio, a vie di fatto. Ciò fa parte dell'intelaiatura sulla cui base opera il nostro linguaggio (sulla cui base, ad esempio, dà una descrizione).

“Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!” – Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita.

Della comprensione che si raggiunge tramite il linguaggio non fa parte soltanto una concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) una concordanza nei giudizi. Ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così. – Una cosa è descrivere i metodi di misurazione, un'altra è ricavare ed enunciare i risultati della misurazione. Ma ciò che chiamiamo “misurare” è determinato anche da una certa costanza nei risultati delle misurazioni.

(PI §§240, 241, 242)

L'argomento inizia con un'osservazione: fa parte della nostra esperienza quotidiana il fatto che chi calcola, e per estensione chi segue regole, chi parla, chi riceve ed esegue ordini, e così via, non è *discorde* sulla loro *esecuzione*. Il disaccordo c'è, e si manifesta ovviamente nella possibilità di commettere errori, ma questo è possibile solamente se esiste un accordo diffuso su cosa *significhi* il calcolo che si sta eseguendo. Questo accordo placido è descritto come l'intelaiatura (*framework*, nella traduzione inglese) su

cui poggia il linguaggio. Nella seconda parte delle *Ricerche*, Wittgenstein ritorna su questa considerazione, dicendoci che in tal modo non si fornisce una *ragione*, un *perché*, ma, piuttosto, una descrizione di un elemento *fattuale* delle nostre pratiche: *così* succede (PI, p. 264). A ciò replica indispettito l'interlocutore: questo significa, forse, che questo accordo decide della verità delle nostre affermazioni? È un'obiezione lecita e non di poco conto, questa, se infatti non si chiarisce il *tipo* di accordo di cui stiamo parlando. Per fare un esempio, ci si può accordare facendo compromessi, prendendo una decisione, o ancora stabilendo una *convenzione*: se pensiamo all'accordo alla base della matematica in questo senso, allora si potrebbe ritenere che il numero successivo a quattro in una sequenza numerica a base due sia sei e non cinque perché abbiamo *così* deciso, in termini non dissimili a quanto sostenuto da Bloor e dalla prospettiva finitista. In tal modo, si farebbe dipendere la *verità* di proposizioni quali $4 + 2 = 6$ dall'arbitrio affatto contingente delle nostre esigenze. La risposta di Wittgenstein, a tal proposito, si concentra nel raffinare il concetto di *accordo* in questione. La verità riguarda il *dire*, che come tale è concettualmente indipendente dal *concordare*, un concordare che non è nelle *opinioni*, ma nella forma di vita. Le opinioni, come tali, possono essere *vere*, e questa mera possibilità le connette concettualmente alla nozione di vero e falso, e quindi al dire. Una concordanza delle opinioni, quindi, fenomeno tipico della nostra vita in comunità, in questa sede non avrà alcun ruolo.

Cosa significa però una concordanza nella forma di vita? Secondo Wittgenstein essa è attestata non solo dall'accordo nelle definizioni, ma anche nei *giudizi*. Ci siamo soffermati a lungo sul concetto di *definizione* nel primo capitolo: ricordiamo che con esso Wittgenstein tende ad indentificare non solo le definizioni verbali, ma anche e soprattutto, quelle ostensive (come specifica in un passo per il resto identico nelle *Osservazioni*, RFM VI §39), e i modelli *campione* alla base di attività specifiche. Dare una definizione, in generale, è dare una *spiegazione*, e dare una spiegazione è la manifestazione tangibile del *significato*, il quale si esaurisce completamente in questa pratica specifica (BB, p. 5; PI §560). Se questo plesso di identità è corretto, si può allora concludere che l'accordo nelle definizioni si esaurisce in un accordo sul *significato* delle parole e delle espressioni che usiamo: di fronte ad un campione di colore verde, tutti i parlanti italiani lo riconosceranno come *questo* colore, e non altri, e così via per ogni espressione man mano più complessa della nostra lingua, *se* compresa. Fino a qui,

Wittgenstein sembra insomma sostenere che l'accordo di cui stiamo parlando debba essere connotato in termini esclusivamente linguistici: da una parte ci sono le opinioni, su cui possiamo concordare o meno a seconda dei casi, dall'altra, a loro fondamento, ci sono i significati condivisi senza i quali non ci sarebbe linguaggio, e infine, di fronte ad entrambi, svetta il *mondo dei fatti*, ad essi indipendenti. Questa sorta di triangolarismo però viene fatto saltare in PI §242, nel momento in cui il filosofo ci dice che la concordanza nelle forme di vita si sostanzializza in un accordo anche nei *giudizi*, ossia nelle *applicazioni* specifiche delle regole nei *singoli* casi, su cui il mondo dovrebbe avere, intuitivamente, l'ultima parola. Il motivo di questa aggiunta ulteriore ci viene spiegato tramite un'analogia con i sistemi di misurazione, dove il ruolo della definizione è assunto dallo strumento di misura, mentre quello del giudizio dai singoli risultati delle misurazioni. È indubbio che descrivere i metodi di misurazione sia un'attività indipendente dal misurare, ma a sua volta è altrettanto evidente che se le applicazioni non manifestassero una *costanza* nei risultati, non avremmo proprio *quei* metodi di misurazione che abbiamo, e tale costanza la può garantire solo la *fattualità* placida del mondo così per come esso è. In maniera analoga, se non fosse attestabile un accordo condiviso nell'*uso* delle parole, non avremmo i significati che abbiamo, non esisterebbero i giochi linguistici corrispondenti. La struttura dei tre passaggi, si noti, è conseguentemente circolare: da una constatazione palese di un *fatto* (c'è un accordo manifesto nelle nostre pratiche) ad una chiosa sulle condizioni di possibilità fattuali dei nostri sistemi concettuali. Pare evidente, che in questo reciproco condizionamento tra definizioni e uso, tra standard di rappresentazione e applicazioni specifiche, sullo sfondo della *costanza* e delle *regolarità* del mondo, Wittgenstein stia cercando di pensare il momento liminale in cui il dualismo linguaggio-mondo viene meno, dissolto in una reciproca *co-implicazione* dei termini in gioco.

Cerchiamo ora di focalizzarci su alcuni punti chiave, appellandoci ad ulteriore evidenza testuale quando serve. In primo luogo, come già anticipato, l'accordo di cui si sta parlando nulla ha a che vedere con il concetto di *decisione*, o di *delibera*, o ancora di *testimonianza* del vero (LFM, p. 112): esso è un presupposto che *non* entra in gioco nell'applicazione specifica (Z §430), perché quando diciamo che due più due fa quattro non lo stiamo *decidendo*, e nessuno lo ha deciso in passato, magari ricorrendo ad una votazione pubblica (Z §431). In tal senso, suggeriamo, forse è il caso di distinguere il

concetto di *accordo* da quello fuorviante di *consenso*, che coinvolge in maniera diretta la *consapevolezza* e la *scelta* di opzioni in conflitto. Ricordiamoci, in base a quanto detto nel primo capitolo, che seguire una regola non coinvolge affatto questo plesso di concetti relati: agiamo senza scelta, *ciecamente* (PI §219).

In secondo luogo, in conseguenza a quanto appena detto, l'accordo non è una *ragione* che mi giustifichi ad *agire* come effettivamente agisco: la discussione sullo statuto dell'accordo, una volta separato dal consenso, si connette alla discussione sull'*agire senza ragioni*, come il riferimento alla cecità di cui sopra già anticipava. Wittgenstein è esplicito, a tal proposito, in più di un passaggio: se durante un addestramento uno scolaro dovesse chiedere *perché* quello che fa è giusto, è più facile non rispondergli *affatto*, piuttosto che dire “perché tutti fan così” (Z §319)¹⁶⁵. L'accordo è una constatazione *fattuale*, empirica¹⁶⁶, che nulla ha a che fare con le *ragioni*¹⁶⁷ del nostro agire *così* come agiamo (PI, p. 264). Se si giustificano le proprie azioni in virtù di ciò che gli altri fanno, non stiamo affatto seguendo una regola, ma semmai *imitando* le azioni altrui: stiamo giocando un *altro* gioco, non certo esplicitando ciò che il seguire una regola è *in realtà*. In maniera ancora più incontrovertibile, un passaggio delle *Osservazioni* corrobora questa osservazione, in riferimento al concetto di *identico* (il quale, ricordiamolo, è concettualmente connesso a quello di regola). Pensiamo ad un gioco linguistico in cui si intima di portare la stessa cosa ad un ascoltatore, il quale potrà

¹⁶⁵ Su questo aspetto cruciale si basa, ricordiamolo, la critica di Baker e Hacker al revisionismo kripiiano (si veda il capitolo precedente).

¹⁶⁶ Questa distinzione marcata tra il fornire una ragione e l'attestare un fatto rispecchia una serie di considerazioni wittgensteiniane sulla distinzione tra *esser chiamato* e *essere*: il fatto che la gente *chiami* lo stesso, l'identico, il rosso, e così via, così come effettivamente fa, non va in generale confuso con ciò che lo stesso, l'identico e il rosso effettivamente sono (RFM I §127), e rappresenta una delle tante declinazioni che la distinzione tra fattuale e grammaticale può assumere. Nel primo caso, siamo di fronte a delle constatazioni lessicografiche, e come tali *empiriche*, nel secondo, tramite una spiegazione del significato dei concetti in questione, forniamo una regola, uno standard di rappresentazione definito, di carattere totalmente differente. Per fare un esempio, asserire “la balena è *questo*”, magari indicando un'immagine della stessa in un libro illustrato, non è la stessa cosa che affermare “La balena è chiamata *whale* dalla maggioranza degli inglesi”: nel primo caso, il significato è *introdotto* tramite spiegazione, nel secondo è *presupposto* e già saputo, tramite correlazione di espressioni differenti della medesima regola; nel primo caso la spiegazione orienta l'azione, nel secondo si può utilizzare la formulazione lessicografica per fare previsioni sul comportamento linguistico altrui (RFM III §70).

¹⁶⁷ Sembra che Wittgenstein abbia avuto dei dubbi e delle oscillazioni in merito a questo tema. Nelle *Lezioni sui Fondamenti della Matematica*, ad esempio, l'accordo viene citato come *giustificazione* del calcolo matematico. (LFM, p. 106). È lecito dubitare che ciò rappresenti davvero la posizione definitiva di Wittgenstein: in fin dei conti le *Lezioni* sono appunti che testimoniano l'attività speculativa del filosofo in itinere (e forse prevalentemente in questo sta il loro valore), oltre al fatto che altri passaggi all'interno del testo smentiscono questa affermazione, come LFM, p. 112 e LFM, p. 306.

comprendere ciò che intendiamo solo dopo essere stato addestrato all'uso di questa parola: in un certo senso, la nozione di identità che costui impara riposa sull'accordo altrui, tramite esso è stata assimilata. Che conclusioni siamo invogliati a trarre da questa constatazione?

Does this mean e.g. that the definition of "same" would be this: same is what all or most human beings with one voice take for the same? – Of course not.

For of course I don't make use of the agreement of human beings to affirm identity. What criterion do you use, then? None at all.

To use the world without justification does not mean to use it wrongfully.

The problem of the preceding language-game exists also here: Bring me something red. For what shows me that something is red? The agreement of the color with a sample? – What right have I to say: "Yes, that's red"? Well, I say it; and it cannot be justified. And it is characteristic of this language game as of the other that all men consent in it without question.

(RFM VII §40)

L'accordo non costituisce il concetto di *identità* attivo nel gioco linguistico specifico, non è suo *sinonimo*, non funge da sua giustificazione, perché la correttezza dell'esecuzione è svincolata e svincolabile dall'essere espressa da una ragione appropriata, perché questa stessa correttezza è *interna* alla regola (PI §224, RFM VII §39; soprattutto, RFM VI §41), non esterna, estrinseca e appellabile al *di fuori* della regola stessa. L'accordo che questi giochi e giochi analoghi, come l'attribuzione del colore, manifestano, è una *constatazione* che nulla ha a che fare con le ragioni costitutive delle nostre pratiche linguistiche. Del resto, come è attestabile l'accordo tra la mia esecuzione e quella degli altri? Esclusivamente nel caso in cui le mie risposte siano *le stesse* degli altri, ma se è riconoscibile un'identità di qualche tipo, allora la regola è *già* attiva nello scambio tra me e gli altri, e *riconosciuta* come tale. A tal proposito, nel paragrafo precedente a quello citato, Wittgenstein ci ricorda che il concetto di *accordo* tra la regola e la *mia* applicazione è anch'esso implicito e costitutivo del plesso concettuale su cui ruota la nozione di regola: sono nozioni che si imparano *insieme* (RFM VII §39). L'interrogativo, si badi, riguarda la prima persona, non la terza, è l'accordo tra le *mie* risposte e la regola appresa che è in discussione: il

punto è proprio che l'accordo, chiamiamolo così, *intra-normativo*, è esattamente lo stesso di quello *inter-normativo* della comunità, tramite cui ci accorgiamo che abitanti della medesima comunità agiscono tutti allo *stesso* modo. Solo in base a questa basilare identità riusciamo a cogliere la forza di PI §211, in cui Wittgenstein decentra l'interrogativo sul *saper* proseguire nell'esecuzione (ad esempio, di un motivo ornamentale) dalla terza alla prima persona, concludendo che nemmeno *io* ho delle buone ragioni per agire come agisco. L'accordo delle mie azioni con la regola e *quindi* con quelle degli altri funge da *presupposto* costitutivo di un'attività *già* normata, e come tale non può essere tacciato a *criterio* esterno ed indipendente dalla regola stessa.

Questa principale *caratteristica* che è attestabile nei nostri giochi, l'accordo, essendo costitutivo della nozione stessa di norma, ha una certa importanza: se i nostri calcoli smettessero di avere dei risultati costanti per tutti (LFM, pp. 106, 306) o se il disaccordo lo sostituisse nell'uso di ciò che chiamiamo "rosso", il linguaggio si dissolverebbe (RFM III §70), il gioco linguistico dei colori si sfalderebbe (PI, p. 265), e così via. Del resto, la nozione di *accordo* è appunto interna alla regola, e se pensiamo ad una situazione controfattuale in cui l'accordo inter-soggettivo nelle *applicazioni* delle regole non si dà, semplicemente non sarebbe possibile seguire regola alcuna, e la comunicazione imploderebbe. È naturale giungere a queste conclusioni perché, ribadiamolo, non c'è altro accordo che non sia quello costitutivo della regola in se stessa: immaginare una situazione in cui l'accordo inter-soggettivo nelle applicazioni non esiste, è analogo al caso in cui siano le *mie* applicazioni a non essere le stesse nei medesimi contesti in tempi diversi. Le applicazioni degli altri, così, rimandano reciprocamente alle mie applicazioni, e viceversa: parlare di accordo inter-soggettivo, allora, viene da concludere, non è altro che un modo per gettare luce sulla grammatica del seguire una regola e le sue connessioni con i concetti di *identità* e *concordanza*, senza al contempo impegnarsi a sostenere *teorie* e a delineare una primazia della comunità sull'individuo; quanto meno, non in questo contesto sembra individuabile un intento di questo tipo.

L'accordo, così, si deve manifestare anche nei *giudizi*, ossia nelle applicazioni specifiche della regola in circostanze normali e abituali: del resto non si può pensare diversamente, nel momento in cui si pensa al significato, con Wittgenstein, non come

altro dalla sua *applicazione* (in modo tale che possa essere concepibile un accordo sui significati, poniamo, dei colori, ma avere pareri *sistematicamente* diversi nel momento in cui ci troviamo ad applicarli), ma piuttosto come elementi *internamente* connessi, facce della medesima medaglia, esattamente come, in maniera analoga, è assurdo pensare che le unità di misura si introducano senza riferimento alla costanza dei risultati, alla determinazione di esempi specifici. Se non si concorda sui giudizi, di fatto, non c'è regola alcuna stabilita e condivisa (LFM, p. 106). Su questo punto, in particolare relativamente all'analogia con i sistemi di misurazione, Wittgenstein torna a più riprese, ad esempio nella seconda parte delle *Ricerche* (PI, p. 263), dove appunto ci viene detto che si compie un grosso errore a pensare *separatamente* il concetto di *lunghezza* dalla propria *determinazione* in casi specifici, come se fossero elementi tra loro indipendenti, o ancora nelle *Osservazioni*, dove la sicurezza cieca, priva di ragione, di chi afferma senza esitazione che la rosa che ha di fronte è rossa, è paragonata alla rigidità di uno strumento di misura: è il presupposto che costituisce la nostra attività di *descrizione*, senza la quale non ci sarebbe descrizione affatto (RFM VI §28)¹⁶⁸.

Se ci fosse un disaccordo costante nei giudizi, quindi, non ci sarebbe linguaggio condiviso. Il linguaggio condiviso però c'è, e possiamo constatarlo con grande facilità. Come rendere conto di questa caratteristica fondamentale? Secondo Wittgenstein, essa riposa su alcune invarianze empiriche su cui di fatto non facciamo mai conto, perché rappresentano quei *fatti generalissimi* che proprio per la loro generalità sfuggono alla nostra vista (PI, p. 68, PI §142, LFM, p. 306). Chiaro è questo passaggio della seconda parte delle *Ricerche*, in cui Wittgenstein sviluppa la considerazione di PI §240 relativamente all'accordo matematico:

Si può discutere sul risultato corretto di un calcolo (per esempio di una lunga addizione). Ma una disputa del genere sorge raramente e dura poco. Essa si può, come si dice, decidere con sicurezza.

¹⁶⁸ A questo livello, la discussione si interseca con la fondamentale distinzione tra proposizioni matematiche e asserzioni empiriche: $25 \times 25 = 625$ è una proposizione matematica e non empirica perché funge da standard di rappresentazione, previa accettazione del quale costruiamo ogni *giudizio* inerente le quantità del mondo (RFM VI §28). Notiamo la modalità *analogica* di ragionare di Wittgenstein relativamente a questi temi: il rapporto tra definizioni e applicazioni ricalca quello tra regola e impiego, tra campione ed esempio, tra unità di misura e misurazione effettiva, tra proposizioni matematiche e giudizi empirici. Lo stesso esempio numerico, tra l'altro, ritorna in LFM, p. 44.

In genere tra i matematici non sorgono discussioni sul risultato di un calcolo. (questo è un fatto importante.) – Se accadesse altrimenti; se, per esempio, uno fosse convinto che una cifra è inavvertitamente cambiata, o che la memoria ha ingannato lui o un altro, ecc., ecc., - allora il nostro concetto di “sicurezza matematica” non esisterebbe.

(PI, p. 264)

Come nel caso di RFM VI §28, in cui Wittgenstein parla della sicurezza priva di esitazioni di chi giudica rossa una rosa, qui il tema è la *sicurezza matematica*, la quale si manifesta ovviamente nei *risultati* dei singoli calcoli, nel modo in cui ci relazioniamo ad essi: da una parte il significato di *rosso* in relazione ad un *giudizio*, dall'altra la regola matematica in relazione all'*esito* di un calcolo specifico. La sicurezza matematica, ci viene detto, non esisterebbe, in un contesto in cui le circostanze ambientali fossero radicalmente diverse, come nel caso in cui avrebbe senso dubitare della natura cangiante dei numeri impressi su carta, o non avessimo la capacità di tenere a memoria anche le più semplici sequenze. Questi sono fatti *naturali*, che in qualche modo sostengono e compongono le condizioni di *contorno* dei nostri calcoli. Si badi bene, sono, queste, *regolarità fattuali*, non *giustificazioni*, come subito lo stesso Wittgenstein prova a mettere in chiaro:

Ma voglio dire che la certezza della matematica riposa sull'attendibilità dell'inchiostro e della carta? *No.* (Questo sarebbe un *circulus vitiosus*) – Non ho detto *perché* fra i due matematici non sorga mai una discussione, ma soltanto *che* non sorgono mai discussioni.

(PI, p. 264)

Prendiamo il controfattuale della carta instabile e ingannatrice, che rende impossibile la stabilità dei calcoli e ne dissolve la praticabilità. *Ciò* non succede, è un fatto che non succeda: ciò significa forse che *questa* fattualità, l'attendibilità dell'inchiostro su carta, sia la *garanzia*, la *corroborazione*, la *giustificazione* della certezza della matematica, come se essa fosse un tipo particolare di *certezza teorica*? Per Wittgenstein la risposta è

negativa¹⁶⁹: in caso contrario, la certezza matematica sarebbe giustificata dal fatto che la carta non mi inganna, e questa stessa certezza relativa alla carta è attestabile solo dal fatto che agisco con certezza quando eseguo i miei calcoli (da qui, l'oscura allusione al circolo vizioso). La stessa possibilità di un controfattuale sulla memoria o sulla permanenza fisica delle cifre sulla carta, è pensabile solamente in relazione e a *confronto* con le nostre pratiche stabilite, che quindi non possono essere scavalcate del tutto, se non per vagliarne *internamente* limiti e funzioni.

Ricapitolando, immaginare contesti in cui il disaccordo regna sovrano è immaginare contesti in cui le condizioni ambientali e fisiche del mondo sarebbero radicalmente differenti. Ciò che finiremmo a immaginare, non sarebbe una situazione in cui non si riuscirebbe a decidere il risultato *corretto* in relazione ad una regola, sarebbe un caso, piuttosto, in cui non si è stabilita regola alcuna (LFM, p. 106), in quanto il concetto di accordo è *internamente* relato a quello di regola, e non ad esso *anteriore e indipendente* (RFM VII §39). La strategia wittgensteiniana, come spesso accade, sfrutta le condizioni di *immaginabilità* per spingere il pensiero al proprio limite: di fatto, un gioco linguistico in cui esiste solo disaccordo è un gioco in cui l'eccezione, ossia l'*errore*, diventa regola (PI, p. 265), e in contesti simili non si può far altro che concludere che la normatività imploda su se stessa, non essendo più individuabile un criterio che separi il giusto dallo sbagliato. L'accordo della forma di vita, distinto dall'accordo deliberativo delle opinioni, che si articola a sua volta in un accordo coimplicantesi di definizioni e di giudizi, di proposizioni matematiche e asserzioni empiriche, di unità di misura e misurazioni, di campioni ed esempi, costituisce di fatto il *letto*, la base¹⁷⁰, la placida dimensione *circostanziale* (RFM VI §21) che rende i nostri giochi quelli che effettivamente sono, non la loro *giustificazione fondativa* a cui ci si possa riferire, né tantomeno la *causa*, per il quale il linguaggio assumerebbe i contorni di un effetto

¹⁶⁹ Non è affatto un caso che poche righe dopo Wittgenstein ci dica che la matematica non è solo una teoria, ma anche un modo di *agire* (PI, p. 265). È sicuramente un'attività teorica, nel senso intuitivo per il quale la si contrappone alla pallavolo o a qualsiasi altra attività pratica, ma al contempo è un *agire*, in quanto rappresenta un modo, completamente normativizzato, di comportarsi, solo all'interno del quale nozioni come correttezza ed errore acquisiscono senso (cosa che non si può dire, invece, nel caso delle attività sperimentali, in cui gli standard di correttezza sono *esterni*: le risposte del mondo).

¹⁷⁰ In questo contesto, non a caso, compare la celeberrima espressione: "Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – forme di vita" (PI, p. 264).

necessitato, perdendo la sua irriducibile autonomia (LFM p. 309)¹⁷¹. Né cause, né ragioni: qui la nostra vanga si piega (PI §217). Spazio ora al giro di pensieri sulle condizioni di contesto.

3.2 *Contesto*

Il punto di partenza di queste sezioni è PI §197, come già abbiamo avuto modo di vedere nel primo capitolo. Qui la connessione ultra-rigida, ovvero interna, tra regola e sua applicazione, viene spiegata tramite il ricorso al legame istituito tra atto e oggetto di un'intenzione, come il voler giocare a scacchi. Il legame sarà istituito nella pratica quotidiana, nell'insegnamento del gioco e nell'elenco delle sue regole: questo sarà lo sfondo *contestuale* in cui l'intenzionalità riposa. Nel paragrafo successivo, che si apre con l'enunciazione del paradosso delle interpretazioni, Wittgenstein applica la medesima strategia di risoluzione al legame tra l'espressione della regola e le nostre azioni: l'*addestramento*, con il quale non solo indichiamo la causa del nostro seguire una regola, ma anche che essa stessa è un'*abitudine* (PI §198). Il paragrafo seguente rincara la dose, dicendoci che seguire una regola, e con essa dare ordini, fare comunicazioni e giocare, non sono solo abitudini, ma anche usi e istituzioni. Tale affermazione è posta a conclusione di una constatazione *grammaticale*, inerente al concetto di seguire una regola: un solo uomo una *sola* volta nella sua vita, non può in alcun modo seguire una regola (PI § 199).

Questa è una osservazione cruciale nell'economia del discorso wittgensteiniano: lui stesso ne esalta l'importanza, dicendo che questa è “un'annotazione sulla *grammatica* del seguire una regola” (PI §199). Per chiarire questo punto, il filosofo ci fornisce tre annotazioni distinte, a breve distanza le une dalle altre, in cui ci affresca una serie di

¹⁷¹ Questa considerazione aprirebbe la porta all'annosa questione sull'*autonomia* del linguaggio, sulla quale diremo giusto due parole. Nelle *Lezioni*, tale problema viene spesso rideclinato nei termini dell'*indipendenza* delle regole, nello specifico, delle proposizioni matematiche, in relazione all'esperienza, e Wittgenstein sembra sostenere che ci sia un senso per cui effettivamente lo sono (nulla che possa accadere nel mondo ci distoglierà dal considerare *vero* il risultato di un determinato calcolo), e un senso per cui non lo sono (non useremmo proprio *questi* calcoli se le cose fossero differenti, in modo tale che i calcoli in questione non si rivelassero *utili*) (LFM, p. 44). La natura ambigua dell'autonomia ritorna poi in Z §§357-358, dove si identifica negando l'idea che il linguaggio sia necessariamente *tale* in virtù di realtà al di fuori di esso. Di qui, comunque, l'impossibilità di pensare la realtà che costituisce la base delle nostre attività come la causa delle stesse: il legame con la *fattualità* del mondo non è affatto vincolante (Huemer 2006).

casi immaginari molto simili: si può immaginare, ad esempio, un popolo che non conosca giochi, ma in cui sono osservabili casi in cui due persone si siedono di fronte ad una scacchiera e agiscono in modo tale da non distinguere le proprie azioni da ciò che noi ordinariamente chiamiamo *scacchi*, non manifestando alcuna differenza rispetto ai nostri normali giocatori, nemmeno a livello dei processi psicologici. Ora, si potrebbe anche immaginare che nello stesso identico caso, le mosse di una partita a scacchi siano tradotte in una serie di gesti che abitualmente *non* associamo al gioco, come battere i piedi ed emettere grida: saremmo ancora disposti a dire che siamo di fronte ad un gioco, anche se le regole di fatto sono le medesime degli scacchi? (PI § 200) Tenderemmo a rispondere di no: il punto è che se concediamo questo a Wittgenstein, asserendo di fatto che non sono sufficienti le *regolarità* attestate da un'attività per identificarla come un esempio di una regola specifica, i dubbi ricadono anche sul caso apparentemente non controverso posto in apertura del paragrafo; forse, in un contesto radicalmente diverso dal nostro, in cui i giochi non sono un'attività istituita e riconosciuta come tale, non è sufficiente attestare un'identità nelle *azioni* per attribuire intenzioni e identità di significato a quello che ci sta di fronte. La premessa della società senza giochi ritorna, non a caso, in PI §204, dopo la seconda digressione sul regresso delle interpretazioni e la conclusione che seguire una regola è una prassi, dove Wittgenstein si chiede se in un contesto simile sia possibile *inventare* un gioco. L'intenzione, per l'interlocutore dogmatico, avrebbe la proprietà mirabolante di *prescindere* dal contesto di tecnica e abitudine su cui riposa (il medesimo contesto affermato in PI §197), ma se così fosse, l'intenzione tornerebbe ad assumere i contorni mitici degli atti di pensiero immediati (PI §205), di cui, ricordiamo, non abbiamo alcuna immagine consistente (PI §192). La conclusione di PI §205 riallaccia così i casi immaginari alla dialettica sul seguire una regola: essi sono *strumenti* controfattuali per dissolvere una particolare immagine della mente e del significato; quella, non ci sarebbe bisogno ripeterselo, degli atti intenzionali capaci *da soli* di carpire le infinite applicazioni della regola, affine a ciò che nel primo capitolo chiamavamo *immagine calcolistica*.

Ciò che i casi immaginari ci richiedono di fare, si noti, è prescindere dal *contesto* di vita, dalla forma di vita (*way of living*, RFM VI §34), in cui le nostre regole sono incarnate. Il contrasto enucleato in PI §204, tra giochi inventati in un contesto di pratiche diffuse e giochi inventati in una comunità in cui tradizionalmente non si gioca,

appare ricorsivamente nelle *Osservazioni*, in cui Wittgenstein si chiede esplicitamente quale debba essere il *contesto* (*surrounding*) adatto affinché abbia senso dire che qualcuno abbia inventato un gioco (RFM VI §32). “*Only in a quite definite surrounding do the words “invent a game” “play a game” make sense*” (RFM VI §43): dire che nella storia dell’uomo solo *un* gioco è stato inventato, e mai giocato, non significa nulla, come niente significa dire che un segnale stradale è stato seguito una volta sola. In un altro passaggio delle *Osservazioni*, le circostanze contestuali rispetto alle manifestazioni fisiche della comprensione vengono paragonate ad un volto umano in relazione ai tratti e alle espressioni facciali¹⁷² (RFM VII §47): solo nel contesto di un volto si può parlare di una smorfia, o di uno sguardo triste, allo stesso modo in cui solo in un contesto di pratiche ricorrenti e riconosciute è possibile giocare a scacchi, e intendere di volerlo fare (PI §200).

Un’elaborazione interessante e parzialmente differente di questo giro di pensieri lo troviamo in RFM VI §34. Qui Wittgenstein ribadisce che descrivere il fenomeno del linguaggio non è descrivere qualcosa che si dà una volta sola, aggiungendo che è davvero difficile però rendersi conto di ciò. Per chiarire il punto, il filosofo elabora un altro caso immaginario, leggermente differente da quelli già illustrati:

Let us imagine a god creating a country instantaneously in the middle of the wilderness, which exists for two minutes and is an exact reproduction of a part of England, with everything that is going on there in two minutes (...). One of these people is doing exactly what a mathematician in England is doing, who is just doing a calculation. – Ought we to say that this two minute man is calculating? Could we for example not imagine a past and a continuation of these two minutes, which would make us call the process something quite different?

(RFM VI §34)

L’Inghilterra temporanea sarebbe in tutto e per tutto identica a quella reale, da un punto di vista fisico, psicologico e, soprattutto, *pratico*. Eppure, questa attestazione d’identità,

¹⁷² Seguire una regola è in tal senso paragonabile a una *fisiognomia* (RFM VII §60, PI §235): le regole sono come le occhiate adirate, altezzose, ironiche che si colgono immediatamente nel contesto di un viso, il quale, se lo si copre, lasciando visibili solo gli occhi, rendono le espressioni degli occhi *ambiguous* (Z §224).

come nel caso dei giocatori di scacchi, non è davvero sufficiente. All'Inghilterra temporanea, infatti, manca una *storia*¹⁷³: manca un passato che esemplifichi una pratica ricorrente che ci permetta davvero di affermare che *quei segni* e *quelle* azioni sono le medesime nostre, sullo sfondo del quale sia possibile avere delle aspettative sul futuro rispetto a quelle stesse attività. La comprensione, come padronanza di una tecnica (PI §150), è sì esaurita nella sua costituzione concettuale nel comportamento, nelle azioni che da essa discendono: al contempo, però, essa è possibile in un *contesto* di carattere storico che attesti pratiche ricorrenti e ripetute¹⁷⁴, in uno sfondo che conferisca senso ad un movimento fisico, in quanto tale semanticamente inerte¹⁷⁵. Si noti, ancora, che il

¹⁷³ Questo passaggio sulle circostanze e sulla storia ricorda da vicino alcune considerazioni che in *Causa ed Effetto* Wittgenstein svolge in relazione al concetto di *causa*. In questo testo, infatti, il filosofo cerca di dissolvere la presa sul nostro pensiero di ciò che per lui è una mera *forma di rappresentazione*, la cui necessità è solo interna, e non ancorata ad una realtà *di fatto* esterna al nostro pensiero (confermando, tra l'altro, il proprio sentimento anti-causale, vivo fin dai tempi del *Tractatus*, TLP 5.135-5.136). A tal proposito, Wittgenstein elabora l'arcinoto esempio delle due specie di piante con semi morfologicamente uguali (UW, pp. 11-12): nulla ci impone di cercare delle *cause* interne ai due tipi di semi, in grado di spiegare il perché del fatto che da semi uguali geminino piante diverse, e il fatto che siamo comunque portati a farlo testimonia solo la presa che tale forma di rappresentazione ha su di noi. Lo stesso genere di considerazioni ritorna nelle *Ricerche*, quando viene discussa la necessità di pensare i concetti mentali in termini di *processi*, non ha importanza se mentali o neurologici (PI§158). La cosa davvero interessante, è che in un caso di questo genere saremmo comunque in grado di *prevedere* quale pianta nascerà da quale seme, non certo ricorrendo alle cause, che potrebbero anche non esserci, ma alla *storia* dei semi, dalla loro provenienza rispetto a un certo tipo di pianta, e così via: quindi, da semi *identici*, previsioni diverse, in base non ad una differenza costitutiva interna, che non ci interessa, ma al *ruolo*, alla *storia* che quei semi hanno nella nostra vita. Ora, se sostituiamo le persone ai semi dell'esempio, ciò che Wittgenstein ci sta dicendo relativamente al problema della comprensione e del significato, è questo: nulla ci vieta di pensare a due individui fisiologicamente e neurologicamente identici nello stesso istante di tempo, di cui sono però prevedibili azioni *differenti* in base alla loro *storia divergente* (Budd 1984, p. 311). È questa, di fatto, la situazione descritta dagli Inglesi istantanei.

¹⁷⁴ Sulla stessa linea d'onda l'esempio dei due scimpanzé, uno dei quali sembra seguire un pattern di segni che l'altro incide sul terreno (RFM VI §42): ciò non sarebbe sufficiente per attribuir loro la capacità di seguire le regole. Come nel caso degli Inglesi temporanei, manca il *contesto* adeguato, espresso negli atteggiamenti tipici di chi viene addestrato, commette errori e si corregge, viene punito se sbaglia, e così via (un contesto di fatto non attestabile nelle scimmie).

¹⁷⁵ Crediamo che la considerazione di questo passo aiuti quanto meno a smorzare la forza delle critiche di Colin McGinn, nel suo *Wittgenstein on Meaning* (McGinn 1984, pp. 125-133), il quale converte l'affermazione di Wittgenstein in una *tesi* alquanto contro-intuitiva: devono esserci almeno *alcune* regole che devono essere ripetutamente obbedite per rendere una persona genericamente un *rule-follower* (McGinn 1984, p. 129). Detta ancora in altri termini, la regola per essere compresa, pare che debba essere costantemente *attualizzata*, almeno per una consistente sotto-classe di casi: Wittgenstein, insomma, sembrerebbe negare la *possibilità* di una comprensione che si manifesti solo *potenzialmente* in atto, tesi a cui sarebbe stato costretto a formulare per salvare il fenomeno della comprensione dagli esiti nichilistici del proprio anti-mentalismo; ma la comprensione solo *potenzialmente* in atto è un fenomeno ricorrente nella nostra vita, e come tale innegabile (C. McGinn 1984, p. 129). Crediamo che l'avversario polemico di McGinn, in questo caso, sia un uomo di paglia: l'interesse di Wittgenstein non è sostenere la *necessità* che alcune regole basilari siano costantemente eseguite, pena l'incapacità tout court di seguire una regola; in questo caso, scatterebbe spontanea un'indagine empirica mirante a stabilire di *quali* regole fondamentali stiamo parlando. Piuttosto, in analisi non sono le regole, ma *il concetto* di *regola*, il quale non può essere scisso dal concetto di ripetizione in un *contesto* precompreso: a questo servono i casi

supposto calcolo degli inglesi temporanei, astratto da qualsiasi background di pratiche diffuse e ripetute, è soggetto, per questo motivo, a infinite *interpretazioni*: anche a questo livello, ritroviamo il paradosso delle interpretazioni e l'accento alla sua soluzione, in maniera analoga e speculare alla struttura dialettica di PI §198.

C'è un altro, importante elemento, che è associabile, in senso lato, alla riflessione wittgensteiniana sulle circostanze e che abbiamo già incrociato occupandoci di Bloor, ossia, l'idea che non esista prospettiva *esterna* al contesto di pratiche d'uso dei segni, cosa che il ricorso al concetto di intuizione vorrebbe eludere (PI §205), e con essa il platonismo, come tale la massima esemplificazione di un rapporto di esteriorità rispetto al significato (McDowell 2000, p. 44). Ebbene, osservazioni quali RFM VII §26, RFM VI §§17, 31, che abbiamo già citato in riferimento a Bloor, fanno emergere in maniera chiara questa impossibilità, ricordandoci che qualsiasi *descrizione*, anche quella dei nostri giochi linguistici, è già essa stessa una descrizione, e come tale soggetta alle medesime costrizioni di ogni altra, *presupposte* nel momento stesso in cui si tenta di descriverle, costrizioni che derivano da una *tecnica* interna al linguaggio stesso, e a regole già acquisite, in atto nell'esecuzione di tale capacità. L'ambizione del filosofo di descrivere e mappare in maniera esaustiva la natura del linguaggio va letta alla luce anche di questa impossibilità: nessuna prospettiva terza è attingibile, da cui la metafora dei bernoccoli che la filosofia si procura andando a sbattere contro i limiti del linguaggio (PI §119). La lingua è un aspetto interconnesso in molteplici forme con la nostra vita (PI §19), essa compone il contesto circostanziale in cui ha senso produrre qualsiasi *descrizione*, anche quelle che hanno la pretesa di farne completamente a meno.

Ora, il ricorso ai casi immaginari fino ad ora descritti, che producono un'inevitabile riflessione sul ruolo del contesto e delle *circostanze*, viene legittimato nell'economia del discorso wittgensteiniano per sostanziare la tesi esposta in PI §199: non è possibile che un solo uomo segua una regola una sola volta, perché seguire una regola è un'abitudine e un'istituzione (in termini analoghi, RFM VI §§21, 32, 43). Tutto, di primo acchito, sembra spingere verso una posizione comunitarista: le circostanze di cui Wittgenstein

immaginari, tramite i quali vediamo che seguire una regola è possibile solo se stiamo parlando di una azione sempre *situata* in una *storia*. McGinn, che si limita a sostenere che seguire una regola sia la capacità di compiere un certo *tipo* di azione, non coglie proprio questo punto: Wittgenstein sta tentando di dirci che il mero comportamento, forse, non è sufficiente a garantire il significato.

sta parlando, di fatto, sembrano essere circostanze *sociali*, tesi suffragata anche dal lessico che il filosofo utilizza (Savigny 1991a, p. 80; Kusch 2006, pp. 247-249), e di cui abbiamo visto già un'elaborazione da parte di Winch e Bloor. Senonché, varie osservazioni sparse ci inducono a pensare che non debba essere necessariamente così, o quanto meno che ci sia *anche* dell'altro. Ad esempio, in RFM VI §32, la considerazione sulla possibilità del gioco estemporaneo in un contesto neutro viene fatta seguire da un interrogativo interessante: “*one might also ask, is regularity possible without repetition?*”. Sembra che lo scopo del caso immaginario, quindi, sia gettare luce sul legame concettuale tra *ripetizione* e *regolarità*; concetto, quest'ultimo, che nelle *Ricerche*, non a caso, compare subito dopo le sezioni che andiamo considerando, in PI §207. C'è il sospetto, quindi, che i casi immaginari non abbiano la funzione di sostenere una qualche forma di *tesi* sulla socialità del linguaggio, ma piuttosto abbiano natura *strumentale* ed *euristica*, nel chiarire alcune connessioni concettuali che ci stanno sempre di fronte agli occhi. A questo aspetto della questione relativamente alla discussione sulle *circostanze*, come vedremo, è stato sfruttato dagli individualisti per smorzarne la deriva comunitaria. Ulteriori indicazioni che Wittgenstein *non* volesse sostenere alcuna tesi comunitarista, le troviamo in RFM VI §41, in cui viene elaborato l'esempio di un cavernicolo¹⁷⁶ che segue una regola in solitudine, senza seguire alcuna espressione esplicita della stessa. Il paragrafo si conclude affermando, ancora, che il significato si dà in una *pratica*: nel caso specifico del cavernicolo, verrebbe da concludere, le proprie azioni costituiscono un contesto autonomo, che non serve quindi sia *sociale*.

Passiamo ora, in conclusione del paragrafo, ad interrogarci su una specifica questione: si possono pensare le due tematiche, quella dell'accordo e quella del contesto e delle circostanze, come espressioni del medesimo nucleo tematico? Crediamo sia quanto meno plausibile rispondere affermativamente. In primo luogo, il ruolo dell'accordo inter-soggettivo e quello del contesto viene tracciato in maniera analoga: Wittgenstein ci chiede, in entrambi i casi, di *immaginare* situazioni in cui tali condizioni non si diano affatto, ed entrambe le volte la risposta suggerita sembra essere la stessa, il particolare

¹⁷⁶ Altre evidenze vengono considerate alcuni frammenti sparsi del *Nachlass*, in cui Wittgenstein sembra ammettere esplicitamente la possibilità di linguisti solitari (MS 124) oltre naturalmente a PI §243, l'unico paragrafo delle *Ricerche* in cui Wittgenstein accenna ad un caso simile. Ce ne occuperemo affrontando il profilo critico di Baker e Hacker.

aspetto linguistico che stiamo considerando si dissolve (RFM III §70). In secondo luogo, sono individuabili alcune considerazioni che esplicitamente associano i due concetti: RFM VI §21, ad esempio, si apre affermando che il concetto di seguire una regola presuppone un' *abitudine*, tale per cui dire che qualcuno abbia seguito una regola una volta sola è non senso, per poi proseguire con il tema dell'accordo in un passo analogo a PI §240, e in cui si definisce l'accordo "*the characteristic surrounding of the use of the world same*"; questo apparterebbe all'intelaiatura (*framework*) su cui il linguaggio riposa. In RFM VI §39, poi, l'accordo nell'azione, nella forma di vita, è associato al concetto di *regolarità*, a sua volta connesso a quello di abitudine; il linguaggio è *basato* su di essi (stessa connessione è evidenziabile in RFM VI §45). È, insomma, proprio il concetto di regolarità che ci permette di pensare l'accordo come *una* specifica declinazione che la nozione di circostanza, o contesto, può assumere, almeno, *relativamente* a specifici giochi linguistici, come nel caso dei calcoli matematici: se tutti discordassero nelle applicazioni delle proprie operazioni matematiche, ciò che andrebbe a mancare sarebbe proprio la dimensione della regolarità, sulla quale riposa e si sostanzia la possibilità di errore come, appunto, *eccezione* alla regola. Questo, per quanto riguarda Wittgenstein: la palla, ora, passa ai suoi interpreti.

4. La fisionomia del dibattito

Fino a questo punto, abbiamo visto alcune interpretazioni comunitariste tramite l'analisi delle proposte di Winch e Bloor. Sono emerse alcune coordinate concettuali ricorrenti, ordinantisi intorno al tema dell'accordo e del contesto, che abbiamo visto, essere riflesse nella stessa trattazione sul tema della regola in Wittgenstein. A questo punto, ci volgeremo a una polemica che coinvolse Norman Malcolm e Baker e Hacker a partire fine degli anni '80,¹⁷⁷ particolarmente adatta per capire i termini del contrasto tra individualisti e comunitaristi. Entrambe le posizioni in campo si definiscono anti-kripkeane: il comunitarismo di Malcolm, quindi, rappresenta una declinazione

¹⁷⁷ La querelle inizia con la pubblicazione del saggio di Malcolm su Wittgenstein, *Nothing is Hidden* (Malcolm 1986) a cui replica il solo Peter Hacker in una recensione della stessa (Hacker 1987). A ciò controbatterà Malcolm in un articolo di qualche anno successivo (Malcolm 1989), a cui seguirà ancora una volta una replica, scritta anche da Gordon Baker (Baker Hacker 1990). I lineamenti della posizione individualista dei due autori torneranno, in termini più chiari e definitivi, nell'ultima revisione del loro celebre commentario (Baker Hacker 2009, Cap. V).

differente rispetto a quella basata sull'accettazione del paradosso scettico, mentre l'individualismo di Baker e Hacker, grossomodo lo stesso della polemica con Kripke, riesce a trovare in Malcolm una nuova versione dei *medesimi* problemi che inficiavano la posizione di Kripkenstein. Vediamone il dettaglio.

4.1 *Marionette e Chingachgook*

La posizione di Malcolm non si distanzia in termini sostanziali da quella di Winch. Anche in questo caso, il ricorso alla comunità è necessario per salvaguardare il fenomeno della *correttezza* dell'uso, il quale non può dipendere dall'arbitrio del singolo, ma deve essere a esso *indipendente* (Malcolm 1989, p. 22). Di fatto, questo corrisponde a un'intuizione piuttosto comune, le parole hanno un significato *indipendente* da noi, che possiamo sì mutare nel tempo, ma sempre all'interno di un contesto che ne sanziona il riconoscimento e lo statuto. È, questa, l'intuizione che ci fa solidarizzare con la protesta di Alice, ad esempio, nel momento in cui Humpty Dumpty spargia le carte e inventa un linguaggio tutto suo. Il significato delle parole, insomma, *per la maggior parte dei casi*, non può dipendere da noi, pena l'incomprensione universale. Stando al testo di Wittgenstein, una declinazione di questo tema sarebbe, secondo Malcolm, suffragata dall'ormai famigerato PI §202, che ricordiamo, sta alla base dell'interpretazione kripkeana del medesimo tema, nonché da PI §199, sezione fondamentale che introduce il tema dell'abitudine e delle istituzioni. Ma come può la comunità garantire l'inter-soggettività della correttezza? Secondo Malcolm, tramite *l'accordo* nella forma di vita, che si premura a tenere distinto da quello arbitrario delle opinioni. Baker e Hacker, dal canto loro, sottovalutano questo punto, limitandosi a interpretare PI §199 come una constatazione grammaticale del legame tra regola e *regolarità*¹⁷⁸. Malcolm è pronto a concederlo, ma allo stesso tempo ritiene che ciò non sia *sufficiente* (Malcolm 1989, p. 20): occorre anche l'*accordo* in atto, che diventa, così, costitutivo del concetto di regola in quanto tale. A riprova, Malcolm cita l'esempio del cavernicolo e del tordo, entrambi capaci di attestare una regolarità nel proprio comportamento, nell'incidere segni sul muro o nel cinguettare (RFM VI §41): in questo contesto Wittgenstein ribadisce che seguire una regola è una *pratica*, e Malcolm è

¹⁷⁸ Posizione ribadita da Baker e Hacker anche all'interno del loro commentario (Baker Hacker 2009, pp. 120-124).

pronto a sostenere che tale pratica non possa che essere *sociale*, capace di stabilire nel contesto dell'addestramento il senso dell'*identità* di esecuzione (Malcolm 1990, p. 21).

La regola è tale solo in un *contesto consensuale* (Malcolm 1990, p. 8) e a riprova di ciò, Malcolm cita una serie di passaggi che abbiamo già incrociato nel corso della nostra esposizione, da RFM III §70, in cui si paventa il collasso della comunicazione se sparisse l'accordo, a RFM VI §21, in cui si parla dell'accordo placido (*peaceful agreement*) come *contesto* d'uso della parola *identico*, a RFM VI §39, in cui si dice che il linguaggio è basato non solo sulla regolarità, ma anche sull'accordo nell'azione, a infine RFM VI §42, in cui l'esempio degli scimpanzé discrimina la regolarità dalla regola inserendo quest'ultima in un contesto di atteggiamenti sociali, quali quelli che si manifestano nell'addestramento. Il linguaggio, come i giochi, è qualcosa cui si *prende parte* (Malcolm 1989, p. 22), e che come tale deve *già* essere presupposto ed esibito in una pratica plurale di giocatori, in maniera analoga al commercio, che presuppone sempre una pluralità di parti in campo (RFM VI §45). Le evidenze testuali che Baker e Hacker citerebbero, poi, per sostenere la possibilità di un linguista solitario, e insieme l'attestabilità esplicita di tale possibilità all'interno delle riflessioni di Wittgenstein, secondo Malcolm, non sarebbero affatto cogenti, a cominciare da PI §243, il paragrafo in cui si viene chiesto di immaginare delle persone che parlano solo in monologhi, e in cui il filosofo non si divulga affatto a descriverne il contesto che renda un simile esempio effettivamente la descrizione di un linguista solitario alla nascita (Malcolm 1990, p. 19).

Per Wittgenstein, immaginare un linguaggio è immaginare una forma di vita (PI §19). Per Malcolm, ciò è da interpretarsi in termini rigorosamente *pluralistici*:

When Wittgenstein connects language with a human form of life, he is seeing a language as embedded in some characteristic way of acting of many people, not in the behavior of a single individual. (...) What is hard to grasp is Wittgenstein's conception that following a rule, just as much as the exchange of greetings, is a *practice*, a *custom*, an *institution*. It is a *form of life*, a feature of the *natural history* of human beings. Baker and Hacker declare that when Wittgenstein says that following a rule is a practice, he cannot mean to differentiate something essentially social from something individual which may

be done in privacy. It seems clear to me, however, that Wittgenstein *is* saying that the concept of following a rule is “essentially social” – In the sense that it can have its roots only in a setting where there is a *people*, with common life and common language.

(Malcolm 1989, p. 23)

Il concetto di *forma di vita* e di *storia naturale*, allora, sono i due strumenti teorici tramite cui è possibile saldare la comunità alla regola e al linguaggio, sdoganando in questo modo la possibilità di parlare di un’*essenza* sociale del linguaggio. Un’*essenza* che non si vuole espressa da una *definizione*, colta magari tramite l’isolamento di condizioni necessarie e sufficienti (facilmente confutabili, se pensiamo a tutte le occasioni in cui parliamo da soli o inventiamo linguaggi, senza voler ricorrere alla constatazione che per Wittgenstein il linguaggio è un concetto aperto), ma, al contrario, circoscritta a condizione di *contorno* della pratica che si vuole normata: un contesto e delle circostanze, che devono *necessariamente* assumere la presenza di una pluralità di persone per rendere le pratiche portatrici di significato¹⁷⁹. Eike Von Savigny esprime il medesimo punto tramite un’immagine estremamente efficace: seguire una regola è come *marciare tenendo il passo*, se si astrae il singolo dal gruppo insieme cui marcia e rispetto cui coordina i propri movimenti, non diremmo che quello stesso individuo stia ancora marciando, ma piuttosto, ci troveremmo di fronte a qualcosa di simile ai movimenti di una marionetta (Savigny 1991, p. 82).

¹⁷⁹ Oltre a questo percorso argomentativo, decisamente il più solido ed interessante, Malcolm ne elabora un altro, pericolosamente simile a quello con cui ci siamo già confrontati trattando Bloor, concernente il concetto di *decisione*. Partendo da un paragrafo nascosto nel *Nachlass*, in cui Wittgenstein afferma che *una regola non è un’estensione*, e che *seguire una regola è formare un’estensione in relazione ad un’espressione generale* (MS 165), Malcolm afferma che l’estensione come tale non può essere data con la regola, ma deve essere *prodotta e costruita*, e l’unico modo per farlo è ricorrere alla natura terza della comunità; il ricorso alla relazione interna tra regola ed estensione voluto da Baker e Hacker, quindi, verrebbe smentito dal testo, e rischierebbe di cadere nuovamente in una forma di determinismo (Malcolm 1989, pp. 8-11). Per bloccare fin da subito un tentativo simile, basta osservare che il frammento riportato parla di *espressione* della regola, e non di regola in se stessa; l’espressione della regola, da sola, è morto segno, ed è l’uso che ne facciamo che la vivifica di significato (PI §190). Una volta che l’uso è attestabile, *se compreso*, è compreso allora anche ciò che si accorda alla regola: questo è il significato proprio di *relazione interna* (Baker Hacker 1990, p. 171). Oltre a ciò, sono isolabili altri passaggi nelle *Osservazioni* che parlano dell’estensione delle regole senza fare riferimento alcuno al ruolo comunitario, come RFM VI §§26, 27 (Moser 1991, p. 105), e non è affatto immediato che dalla constatazione che le regole non abbiano estensione *segua* che allora l’estensione sia un *prodotto* ad opera di terzi: le considerazioni critiche volte ai danni di Bloor sono estendibili anche a questo caso.

La replica di Baker e Hacker a tutto questo muove da una prospettiva maggiormente conciliante. I due autori sono disposti a concedere a Malcolm una prospettiva di comune accordo su vari aspetti dell'esegesi wittgensteiniana, tra cui l'idea che l'*accordo* sia una condizione *contestuale* (*framework condition*) dei giochi linguistici (anche se non di tutti), e che la regola sia connessa concettualmente alla regolarità e all'attività di giudizio e di valutazione. L'unica vera fonte di disaccordo, secondo i due autori, consisterebbe nella *tipologia* di connessione logica che viene individuata tra *regola* e *accordo*: mentre Baker e Hacker opterebbero per una soluzione debole, secondo la quale la regola è connessa alla mera *possibilità* di accordo, Malcolm si farebbe propugnatore di una tesi più forte, secondo cui l'accordo deve essere sempre manifestabile *in atto*; declinato in altri termini, appurato che seguire una regola è una *prassi* (PI §202), la distanza tra le due posizioni sta nel pensare che questa prassi sia *necessariamente* condivisa, o al contrario sia solo *condivisibile*¹⁸⁰ (Baker Hacker 1990, p. 171).

Tutto il materiale citato da Malcolm, che attesta un certo privilegio del concetto di *accordo*, viene liquidato dai due autori tramite la semplice constatazione che in quei passaggi Wittgenstein stesse parlando del *nostro* linguaggio, il quale, che sia sociale, è un mero dato di fatto:

It is evident that Wittgenstein is speaking of common human languages, shared languages of human communities. Indeed, one may concede that the *phenomenon* of language is a phenomenon of shared practices. For no one is arguing that as *a matter of fact* there are language-using wolf-children, or that some beings are *actually* born with an innate mastery of a language. The question is whether the *concept* of a language presupposes a community of speakers and shared practices.

(Baker Hacker 1990, p. 172)

Per Baker e Hacker, allora, la questione è squisitamente logica: la pluralità dei parlanti è data in termini empirici tramite una *constatazione fattuale* del *fenomeno empirico* del

¹⁸⁰ Un requisito di condivisibilità che abbiamo già trovato formulato in Winch: di fatto, i termini della disputa corrente sono già presenti nella sua discussione, e dei due requisiti che Winch formula (Winch 1958, p. 35), Baker e Hacker, nella loro proposta debole, accettano il primo, ma rifiutano il secondo.

linguaggio, mentre ciò che preme alla prospettiva del filosofo dovrebbe essere un problema di natura filosofico, relativo allo statuto del concetto di linguaggio e di seguire una regola. La prospettiva logica deve rimanere separata da quella empirica, coerentemente con quanto più volte sostenuto da Wittgenstein stesso: implicitamente, i due autori stanno accusando Malcolm, e con lui tutti i comunitaristi, di confondere i piani, rendendo concettuale un elemento meramente fattuale, il vizio capitale della metafisica, nella prospettiva del pensatore viennese (Z §458). Inoltre, il discorso, per Baker e Hacker, si fa fortemente *modale*, e si tramuta nella domanda sulla *possibilità logica* (non fisica, che sappiamo non darsi) di un linguista solitario, vuoi nei panni di un Robinson dalla nascita, vuoi nei panni di un gruppo di individui che parlano linguaggi *non condivisi*, come in PI §243.

Ed è allora evidente che per i due autori si possa rispondere affermativamente, non solo portando altra evidenza testuale, scavando nel *Nachlass*, a sostegno del fatto che anche per Wittgenstein fosse così¹⁸¹, ma anche stando nel merito di cosa dovrebbe significare prescindere da un contesto comunitario. È vero che per seguire una regola non sia sufficiente attestare una mera regolarità, si deve anche notare un *riconoscimento* di qualche *uniformità* da parte del parlante (RFM VI §44), e insieme un contesto di circostanze normative, quali il correggere i propri errori, il controllare le procedure, e il dare spiegazioni su richiesta. Se facessimo a meno della comunità, cosa perderemmo? Secondo Baker e Hacker, solamente la *genesì sociale* della capacità normativa in questione, espressa dal concetto di *addestramento*, e insieme l'*attualità* della giustificazione e delle spiegazioni di fronte a terzi, elementi che non possono comporre i *criteri* di attribuzione del seguire una regola, il quale è un plesso di *pratiche* che inducono un comportamento manifesto, di fatto condivisibile ma non necessariamente condiviso. Seguire una regola significa essere *capaci* di fare tante cose, tra cui fornire spiegazioni su richiesta, una capacità attribuibile al nostro Robinson, qualora venisse a contatto con qualche suo simile. Ciò non toglie che il suo *comportamento* dovrebbe

¹⁸¹ Fulcro della presa testuale dell'interpretazione di Baker e Hacker è un lungo frammento del *Nachlass*, MS 124, un passaggio preparatorio di PI §243, esordio della sezione sul linguaggio privato. Qui si capisce chiaramente che Wittgenstein avesse in mente una tipologia radicale di solitudine, che attestasse una capacità linguistica innata, completamente priva di legami causali con addestramento o altro, e insieme che ritenesse il caso del Robinson di Defoe analogo a quello dei linguisti solitari, a riprova del fatto che considerazioni *genetiche* sulla facoltà del linguaggio sono irrilevanti, in questo contesto. Malcolm è sicuramente superficiale nel squalificare tutto questo materiale inedito, come rivela anche Paul Moser (Moser 1991, pp. 102-103).

comunque rivelarci la natura normativa delle proprie pratiche, e nient'altro al di fuori di esso (Baker Hacker 1990, p. 176). In questo modo, si noti, Baker e Hacker neutralizzano la forza del comunitarismo delle circostanze: non si può prescindere da esse, questo è concesso, ma al contempo esse non sono altro che un *plesso di pratiche* che non hanno necessità alcuna di essere *sociali*.

Insomma, la strategia di Baker e Hacker consiste nel porre la questione sul piano dei *criteri di attribuzione* del seguire una regola, in grado di rivelarne lo statuto concettuale. Tali criteri hanno una connotazione temporale *presente*, ossia, di fronte ad un comportamento che vedo *ora*, esso è giudicabile come normativo o no, senza indagini che travalichino la mera osservazione. Non è questo il caso di un pappagallo che ripete la medesima parola ogni volta di fronte la stessa cosa, è il caso invece di chi sta eseguendo un'addizione, o recitando una poesia a memoria, o seguendo un segnale. Di contro, l'appello alla comunità può avere solo una connotazione relativa al *passato* (in fin dei conti, la differenza tra il Crusoe di Defoe e quello solo dalla nascita è rintracciabile esclusivamente nelle loro *storie* personali: l'uno ha iniziato a parlare in Inghilterra, l'altro ha una conoscenza innata della lingua), e il passato non è *manifesto* in quello che facciamo (mi fermo al semaforo rosso, non perché così mi ha detto papà svariati anni fa, ma perché il semaforo è rosso; sono disposto a spiegartelo, e tanto basta). L'unico modo per appellarsi alla comunità sarà allora appellarsi alla distinzione di PI §202, tra credere di seguire una regola e seguirla effettivamente, sostenendo che tale distinzione è garantita solo se la pratica è sociale. La pecca di questa strategia, però, è che non esclude alcuna eccezione, ed eccezioni, come nel caso, ad esempio, di regole private quali il tenere un diario, o inventarsi un codice segreto, condivisibili ma non condivise, ma che comunque attestano degli standard di correttezza stabili e ben precisi, ce ne sono eccome. Del resto, Chingachgook, l'ultimo dei Mohicani, continua a parlare la propria lingua, anche se nessuno la parla più (Baker Hacker 1990, p. 177): di fatto, nulla nel suo comportamento ci rivelerà il suo triste statuto, né più né meno del nostro ipotetico Crusoe solitario assoluto; se riconosciamo il diritto alla parola del primo, ci tocca estenderlo anche al secondo.

Tutte queste considerazioni le troviamo pressoché invariate anche in Colin McGinn, nel suo *Wittgenstein on Meaning*: la distinzione tra linguaggio condiviso e semplicemente

condivisibile è qui determinata nei termini dell'opposizione tra natura *sociale* e semplicemente *pubblica*, del seguire una regola, quest'ultima compatibile con il più completo e totale isolamento (C. McGinn 1984, p. 192). Chiarito questo punto, la tesi comunitaria può assumere tre declinazioni differenti: una piuttosto forte, secondo cui *ogni* regola deve essere seguita dalla comunità, le altre due invece più deboli, la prima che sostiene che *qualche* regola debba essere comunitaria, la seconda che afferma che *qualche* regola *in passato* debba essere stata comunitaria. Ora, la prima tesi esclude decisamente troppo: esempi quotidiani di regole individuali, e storici di *invenzione*, la rendono del tutto improbabile. La seconda esclude i solitari incidentali, come il Crusoe di Defoe o Chingachgook, ai quali però siamo portati a garantire la linguisticità dei propri proferimenti senza che qualcuno si scomponga ad affermare il contrario. Resta la terza versione, che esclude solo i linguisti solitari in senso assoluto: qui McGinn, come Baker e Hacker, si affida alle proprie intuizioni modali, e afferma che nulla nel caso specifico sembra andare *contro* lo statuto concettuale del seguire una regola; tanto basta a rendere un Crusoe alla nascita *possibile* (McGinn 1984, pp. 195-197).

4.2 Grammatica, comunità e possibilità

Il fulcro della proposta di Malcolm si basa sulla constatazione di un'*insufficienza*: le mere connotazioni logiche, quali la regolarità, del concetto di *regola*, non bastano per rendere conto del significato. Di qui, l'*accordo*, che è pensato come *costitutivo* della norma in se stessa. Ci si deve chiedere, però: di *quale* accordo stiamo parlando? Perché è indubbio che, in Wittgenstein, il concetto di *accordo* abbia a che fare con il seguire una regola, e ciò lo attestano diversi passaggi, che Malcolm stesso cita, come RFM VII §39, o l'incipit di RFM VI §41; qui il filosofo ci dice chiaramente che i due termini sono *cugini*, e s'imparano *insieme*, l'uno rimanda all'altro, insieme a molti altri, quali identità, differenza, ripetizione, e così via. È altrettanto evidente, però, che l'accordo in questione è quello che coinvolge la regola e le proprie *applicazioni*, oppure, se vogliamo, in termini semantici, il significato di una parola e il suo uso¹⁸². L'accordo di cui si parla, allora, è sì costitutivo della regola, nel senso che non può darsi norma senza

¹⁸² Seguo, in ciò questo, un'intuizione di Paul Moser, che suggerisce di pensare alla riflessione sull'accordo comunitario nei termini dell'accordo intra-normativo tra regola e propria applicazione (Moser 1990, p. 104).

consapevolezza di ciò che con essa concorda, ma allo stesso tempo non vede necessariamente una comunità in atto a sua garanzia.

Le riflessioni sull'accordo comunitario, allora, abbiamo già visto nel precedente paragrafo, non sono riflessioni su un concetto *esterno* alla regola, che interviene dall'esterno, nella concretezza fisica di altri parlanti che con l'individuo interagiscono, e che devono essere posti come *necessari* per il darsi di qualsiasi forma, anche minimale (come fare dei segni sul muro, ad esempio), di normatività. La filosofia, come sappiamo, non produce *tesi* (PI §128), e il lessico modale del *necessario* e del *possibile* tendenzialmente è un segno di riconoscimento del discorso metafisico, da guardare con sospetto. Piuttosto, tali riflessioni hanno natura *euristica* e *strumentale* alla dissoluzione di un problema filosofico specifico, ossia, come è possibile che io *sappia* quali applicazioni siano corrette in relazione alla regola appresa. Sappiamo che la domanda è mal posta, che non c'è alcun gap da colmare tra i due termini della questione, che *comprendere* una regola significa sapere cosa a essa *concorda* ("l'atto" coinvolto è *uno solo*, non due o più). C'è una connessione interna che emerge, allora, tra *regola e accordo*, che deve essere indagata: il ricorso all'accordo comunitario deve essere collocato, di conseguenza, in questo specifico contesto d'analisi, perché l'accordo intersoggettivo non è altro che l'espressione macroscopica del *medesimo* concetto, non è qualcosa d'*altro* rispetto alla regola, come se fosse una componente *aggiuntiva* da aggiungere al contenuto netto del fenomeno del linguaggio. Il fatto che le azioni degli altri concordino con le mie, siano *le stesse* che compio io, presuppone che io le *riconosca* come tali, e che quindi, a questo livello, la regola, con concetto di *identità e accordo* annessi, sia *già* attiva. Il controfattuale di una società in cui nessuno concorda sulle *applicazioni* delle regole (RFM III §70) diventa il contesto immaginario più adeguato per mettere alla prova il legame interno tra regola e sue applicazioni: in un simile contesto, non si potrà parlare di *regola*, perché la regola, fissando un criterio di *identità* e di *accordo*, è insieme accordo nelle applicazioni, in maniera *analoga* al caso in cui l'individuo singolo manifesta disaccordo tra le stesse applicazioni di una regola nei medesimi casi, rendendo così visibile la propria *incomprensione*, e il fatto che *non* agisce in conformità a regola alcuna. Insomma, la strategia di Wittgenstein rimarrebbe ancora squisitamente *grammaticale*: lo scopo è illuminare la relazione sussistente tra i concetti di regola, accordo e identità. Il fatto che Wittgenstein oscilli nelle proprie

considerazioni da una prospettiva in prima persona a una in terza, coinvolgendo spesso la comunità dei parlanti, non andrebbe quindi letto in termini *sostanziali e gerarchici*, come se volesse stabilire un ordine tra i diversi livelli in cui la regola possa manifestarsi, in cui svetta la comunità a sua condizione, ma semmai come un tentativo di rinunciare esplicitamente, nell'indagine grammaticale, a distinzioni posticce, quali comunità e individuo, esterno e interno, e così via, alla luce di un problema che è e rimane grammaticale. Paragonare il seguire una regola al marciare tenendo il passo, come fa Von Savigny, oltre ad essere un esempio in se stesso precario (tale attività è per definizione collettiva: non lo è, invece, andare a pesca, o contare le conchiglie sulla spiaggia; se penso l'individuo in astrazione dal contesto sociale, in totale solitudine, continuerà a pescare o a contare conchiglie, senza dovergli attribuire lo status di marionetta), non può trovare sostegno nelle riflessioni sull'accordo. Non è a esse che ha senso rivolgersi, dunque, per sostanziare la *necessità* della *comunità* e viceversa *l'impossibilità* del linguista solitario: il concetto di accordo, in questo senso, tace.

Oltre a ciò, Malcolm, in maniera analoga a Bloor e a Kripke, ricorrerebbe all'*accordo* comunitario per determinare l'elemento in più capace di *fissare* il significato: la sua proposta assume i caratteri di una *soluzione* e di una *scoperta*, capace di individuare il modo per bloccare il regresso delle interpretazioni (PI §201) e garantire il fenomeno della significazione. C'è il sospetto, allora, che Malcolm incappi in quello stesso fraintendimento dal quale Wittgenstein avrebbe voluto fermamente liberarci, e che riposa sull'*accettazione* del paradosso delle interpretazioni, che Malcolm invece legittima tramite il ricorso alla comunità (Minar 1991, p. 221). La posta in gioco, ancora una volta, è anche *meta-filosofica*: Wittgenstein non sta andando in cerca di spiegazioni e soluzioni a problemi legittimi, ma semmai sta cercando di denunciare l'illegittimità di tali questioni. Ci torneremo più avanti, poiché questo punto è centrale.

Stiamo quindi suggerendo che la prospettiva di Baker e Hacker sia più solida, e che in ultima analisi non ci resta che concordare con loro? Crediamo che dal confronto, tutto sommato, i due autori escano vincitori, ma, nondimeno, siano individuabili alcuni punti poco chiari che meriterebbero ulteriore approfondimento. In primo luogo, dalla conclusione di quanto detto qui sopra, non discende la *necessità* di una comunità di accordo per seguire una regola, ma nemmeno il suo contrario, la *possibilità* di un

linguista solitario: quest'oscillazione sembra non interessare affatto a Wittgenstein. In secondo luogo, il modo con cui le circostanze vengono *ridotte* a un insieme di pratiche normative interconnesse, non sembra garantire del tutto la possibilità di un linguista solitario: seguire una regola può anche voler dire esibire tutta una serie di atteggiamenti, quali il fornire giustificazioni e spiegazioni che possono anche non essere forniti saltuariamente; ma possono non essere forniti *mai*? Perché a questo è destinato il linguista solitario, e se è vero che non si può inventare un gioco in un contesto in cui non si è *mai* giocato (PI §203), ha davvero senso asserire che si possa iniziare di punto in bianco a fornire spiegazioni ad *altri*, quando non lo si è mai fatto? I linguisti solitari di PI §243, che parlano solo per monologhi, infatti, vengono descritti come capaci di essere compresi, ma nulla viene detto relativamente alla *loro* capacità di farsi comprendere da altri: un esempio di questo genere, più che esibirci un caso non controverso di fenomeno linguistico, sembra più suggerirci un caso liminale, di confine, in cui i criteri semantici tradizionali perdono presa su ciò che sta loro di fronte; di fronte ai monologhi di queste persone, forse, non sapremmo come comportarci. Oltre a ciò, è abbastanza evidente che gli esempi di circostanze citate da Wittgenstein, ad esempio, in maniera palese, nel caso degli scimpanzé (RFM VI §42), coinvolgono un'interazione *in atto*, non solo potenziale, tra gli individui coinvolti, mentre l'esempio del cavernicolo (RFM VI §41) è più diretto a sconnettere la necessità di avere *un'espressione esplicita* della regola a condizione dei nostri giochi linguistici (e su ciò ci siamo dilungati diffusamente nel primo capitolo di questo lavoro), più che a legittimare casi di linguisti solitari.

In terzo luogo, ha ragione Malcolm nel sottolineare che il mero appello alla *regolarità* non sia sufficiente per determinare i criteri adeguati del seguire una regola: il riconoscimento dell'uniformità, di cui parlano Baker e Hacker come suo criterio *ulteriore*, infatti, tende pericolosamente verso una chiave di lettura *mentalista* (è forse il riconoscimento quel qualcosa di mentale che accompagna l'uso dei termini?), scongiurabile solo se lo si declina nei termini della *complessità* della regolarità attestabile, qualsiasi cosa ciò significhi. Di contro, i casi immaginari di PI §200, o di RFM VI §34, tendono a rivelare quanto sia insufficiente porre la questione in questi termini: gli inglesi momentanei che vivono solamente due minuti, impegnati in alcune pratiche identiche alle nostre, ma di cui è sempre immaginabile una *storia* differente, o i

due falsi giocatori che esibiscono tutta la sofisticazione propria di chi padroneggia il gioco degli scacchi, in un contesto in cui i giochi non esistono, stanno lì a suggerirci che porre il problema del significato nei termini *astratti* della complessità e della regolarità attestate nella pratica, semplicemente, non basta. Se gli argomenti di Baker e Hacker risultano, quindi, blindati contro un certo utilizzo dell'accordo in funzione comunitarista, allo stesso tempo risultano parziali e insufficienti per rendere conto del problema delle *circostanze*, così come è formulato nelle *Ricerche*.

In generale, ciò che lascia perplessi dell'impostazione di Baker e Hacker è la natura *astratta* del loro discorso.¹⁸³ L'operazione wittgensteiniana, in questa prospettiva, viene ridotta a un'attività di individuazione di alcune algide coordinate concettuali, che una volta descritte ci permetterebbero di decidere cosa è possibile e cosa non lo è nel contesto del fenomeno del linguaggio. Come nel caso di Malcolm, dobbiamo chiederci se non sia sospetto, in relazione alla specifica opzione meta-filosofica in campo nell'opera di Wittgenstein, ridurre il discorso nei termini di una ricerca *modale* sul possibile e sul necessario in merito al linguaggio. In questa prospettiva, ciò che rimane davvero indiscusso, infatti, sono proprio le nozioni di *possibile* e *necessario*, relativamente alla natura del significato. Dobbiamo chiederci, di conseguenza: cosa significa, concretamente, che un linguista solitario è *logicamente possibile*? Non è affatto chiaro cosa debba intendersi con una domanda simile. C'è un senso per il quale si può dire che è possibile che i topi di Cenerentola parlino e cantino (Diamond 1989, p. 20): ebbene, cosa dovremmo concludere da una constatazione di questo genere, relativamente alla natura del linguaggio? Inoltre, nelle *Ricerche*, la questione del linguista solitario appare esclusivamente in PI §243, e lì possiede uno scopo ben specifico: introdurre la discussione sul linguaggio privato delle sensazioni. Di quest'ultimo, a differenza del caso dei linguisti solitari, non ci si può fare un'*immagine*, perché di fatto non si sta dicendo nulla di sensato. Lo scopo del paragrafo, allora, evidentemente è squisitamente *euristico*¹⁸⁴: l'*immaginabilità*¹⁸⁵ dei linguisti solitari è un

¹⁸³ Riprendiamo, quindi, quanto già era emerso nel secondo capitolo, affrontando, la contro-replica di Kusch alle critiche di Baker e Hacker, rivolte alla posizione di Kripke.

¹⁸⁴ Tra gli interpreti che attestano questa considerazione, citiamo Diamond 1989, Fogelin 2002, Canfield 1996.

¹⁸⁵ La domanda retorica che chiude PI §243 ci chiede se un linguaggio essenzialmente privato sia immaginabile (nel tedesco, *Sich Denken*): non si parla propriamente, quindi, di *possibilità*, né tantomeno di una vaga *pensabilità*, come troviamo nella traduzione italiana.

mezzo per introdurre per contrasto l'*inimmaginabilità* di un linguaggio essenzialmente privato. Passare dall'*immaginabile* al *logicamente possibile* non è affatto scontato, soprattutto in un contesto in cui Wittgenstein non sta affatto cercando di svelarci cosa sia *possibile* e cosa non lo sia. A maggior ragione, se pensiamo che, secondo Wittgenstein, il concetto di *possibilità logica* è foriero di molteplici confusioni, nel momento in cui non possediamo una rappresentazione perspicua del suo uso variegato (RFM IV §6).

La torsione modale che Baker e Hacker, e con loro McGinn, danno al discorso wittgensteiniano, allora, sembra forzare la lettera del testo, e in generale sottovalutare una aspetto importante della metodologia wittgensteiniana: la funzione strategica dell'*immaginazione*, i cui rapporti con la possibilità logica sono lunghi dall'essere immediati, e forieri di molteplici confusioni. Ma che ruolo possiede l'*immaginabile* nel contesto della filosofia wittgensteiniana? Occorre una digressione sul tema, prima di lasciarci il dibattito alle spalle.

4.3 Immaginare

Abbiamo visto come la domanda retorica che apre la discussione sul linguaggio privato in PI §243 sia una domanda sull'*inimmaginabilità* di un linguaggio essenzialmente privato, comprensibile solo a chi lo formula. Trattando del tema delle circostanze, ancora prima, abbiamo descritto una serie di casi *immaginari*, quali la società senza giochi, gli inglesi istantanei, le società prive di accordo, e così via, tramite cui Wittgenstein cerca di gettare luce sulle condizioni grammaticali delle nostre parole. Potremmo, in realtà, continuare nel nostro elenco, citando il caso della tribù con due differenti concetti di *dolore* (Z §380), il caso dei venditori di legna anomali (RFM I §143-153), il traffico stradale in cui chiunque dubita della segnaletica (UW, p. 11), o la situazione in cui gli ordini non vengono *mai* ubbiditi (PI §345), e così via, ma non sarebbe comunque sufficiente a rendere l'idea di quanto questo concetto giochi una parte cruciale nelle strategie terapeutiche wittgensteiniane (Tripodi 2013, p. 57). Non bisogna dimenticare, però, che l'*immaginazione*, prima di essere un potente strumento meta-filosofico, è anche e soprattutto una *parola*, che, come tale, è sottoposta da Wittgenstein a un'indagine grammaticale piuttosto dettagliata, capace di mettere in luce

i legami che essa istituisce con altre nozioni di una certa importanza, come la possibilità *logica* e il *sensu* delle proposizioni.

Che l'immaginabile possieda un legame con il senso, è fuor di dubbio. Nelle *Ricerche*, ad esempio, Wittgenstein denuncia la sostanziale mancanza di senso del parlare di super-fatti per i quali non abbiamo alcuna *immagine* o modello che ne fissi il significato, nel momento in cui ci meravigliamo di come sia possibile la comprensione in un solo istante (PI §191). In *Zettel*, l'opera in cui il tema è trattato più diffusamente, Wittgenstein ci dice che l'inimmaginabilità è *criterio* dell'insensatezza (Z §263). Ciò si adatta bene ai casi tradizionali di impossibilità logica, come ad esempio il cerchio quadrato: non riusciamo a farci un'immagine di una cosa inconsistente, e parlarne, in qualche senso intuitivo, è puro *flatus vocis*, parole a cui non associamo niente. Un caso analogo, anche se non coinvolge direttamente gli oggetti contraddittori, è affrontato da Wittgenstein in Z §249, dove è descritto il caso in cui si chiede che venga rappresentato su carta un *cubo quadridimensionale*, non in prospettiva: in questo caso, l'unica immagine che abbiamo sono le nostre *parole*, accompagnate dal rifiuto generale di ogni soluzione che ci possa venire offerta. Si badi che Wittgenstein parla di *criterio*, e non di *sinonimia* tra insensatezza e inimmaginabilità: questo significa che i due termini non sono coestensivi, e quindi, per converso, che la capacità di produrre un'immagine, in alcuni casi, non sia *sufficiente* a rendere significanti le nostre parole. Del resto, non potrebbe essere altrimenti nella prospettiva del significato-uso, in cui il senso è dato dall'*applicazione* dei segni e dal *ruolo* che posseggono nella nostra vita: la dialettica che coinvolge l'immagine-cubo, nelle *Ricerche*, giunge proprio a questa conclusione (PI §§138-143), mentre in *Zettel*¹⁸⁶ si afferma esplicitamente che "che uno possa pensare qualcosa (come che allo scuro le rose sono rosse), non significa che abbia senso il dirla" (Z §250). Il farsi un'immagine, nel pensiero o graficamente, ci appare di una certa

¹⁸⁶ È interessante notare come le riflessioni sulla capacità di produrre immagini, in *Zettel*, siano immediatamente successive a quelle sull'interpretazione, e la negazione che sia l'interpretazione il veicolo ultimo del senso (Z §§229-238): siamo, dunque, ancora all'interno di quella dialettica che contrappone l'immediatezza della vita, in cui le immagini e i segni hanno un *ruolo*, alla mediazione dell'interpretazione, che presuppone che gli atti intenzionali abbiano *in se stessi* senso (Z §230).

importanza, solo nel momento in cui essa non ha proprio alcuna *funzione* a cui appellarci (Z §251)¹⁸⁷.

L'essere immaginabile, poi, è associato alla possibilità di fornire una *descrizione* di ciò che è immaginato (Z §252). Questo, in ultima analisi, è ciò che Wittgenstein fa, quando ci chiede di immaginare società diverse, sotto qualche rispetto, dalle nostre: esse vengono *descritte*, e oggetto della descrizione saranno il plesso di attività e di connessioni che accompagnano l'uso dei concetti in esame, che si vogliono lontani e distinti dai nostri. Emblema di questa tipologia di descrizione è Z §380, in cui si ritrae, appunto, una tribù in cui le persone si comportano *differentemente* da noi, relativamente al riconoscimento di ciò che noi chiamiamo *dolore*, e quindi, ciò che stiamo descrivendo, in ultima analisi, sono *circostanze* di vita in cui la tribù anomala reagisce diversamente da noi. A questo punto, viene da chiedersi: ciò che è immaginabile, e di cui possiamo produrre una descrizione, definisce ciò che tradizionalmente associamo alla nozione di *possibilità logica*? Sembrerebbe di sì. Testimone è un passo piuttosto chiaro delle *Lezioni Sui Fondamenti della Matematica*, in cui si dice che l'immaginabile, epurato dalla sua connotazione psicologica, ha "qualcosa a che fare con la *possibilità logica*" (LFM, p. 153), a sua volta criterio di sensatezza. Per chiarire quest'ultima, Wittgenstein rincorre a un'analogia con ciò che chiama la "possibilità chimica" inerente alla formula H₂O₄, un composto che non si dà in natura per un limite interno ai legami di covalenza. Verrebbe da dire che tale composto è possibile, nella misura in cui possiamo porci il problema se esista o meno, problema legittimato dal nostro sistema di notazione (ossia, in questo caso, la tabella di Mendeleev). Qui la risposta di Wittgenstein:

Quando diciamo che l'H₂O₄ è possibile, intendiamo semplicemente alludere a un certo segno nel nostro sistema. Il sistema delle valenze non è stato scelto a caso, ma perché si adattava bene ai fatti. Ma una volta adottato quel sistema, ciò che è possibile coincide con ciò di cui ci si può fare un'immagine nel linguaggio delle valenze. Abbiamo adottato un linguaggio nel quale ha senso dire "H₂O₄..." Non è vero, ma ha senso.

¹⁸⁷ In termini analoghi Wittgenstein affronta il problema dell'*infinito attuale*, pochi paragrafi successivi: "per ora questa espressione si limita a costruire un'immagine (attestata dal fatto, ad esempio, che è perfettamente possibile immaginare una fila infinita di alberi; Z §272), che è ancora sospesa nell'aria; della cui applicazione ci sei ancora debitore" (Z §274).

Lo stesso vale per la nozione di possibilità geometrica. Dire che si può tracciare una retta vuol dire che ha senso parlare del fatto che venga tracciata una retta.

(LFM, pp. 153-154)

Se è possibile, possiamo farcene un'immagine linguistica, espressa dalla formula chimica, è immaginabile; se è immaginabile, ha senso (almeno in questo caso), e quindi è lecito chiedersi se sia vero o falso. Possibilità, sensatezza e immaginabilità sono, dunque, concetti strettamente imparentati, e si configurano sempre *sullo sfondo* di un sistema di notazione acquisito che fissa i nostri parametri di rappresentazione¹⁸⁸. Lo stesso vale per la possibilità geometrica, dice Wittgenstein, e per estensione, diremmo noi, per quella logica: la possibilità di pensare qualcosa va a braccetto, in questi casi, con la *sensatezza* di poter parlarne, e di produrre una *descrizione* (connessa al concetto di *immagine*) se richiesto¹⁸⁹.

A questo punto, cerchiamo di tirare le fila di questa discussione. Tali considerazioni grammaticali sui concetti di immaginabile e inimmaginabile assumono una funzione fondamentale nella prassi metodologica imbastita da Wittgenstein nella sua strategia di decostruzione dei problemi filosofici. Alla luce della correlazione tra non senso e inimmaginabilità, possiamo riformulare uno degli slogan caratteristici della filosofia di Wittgenstein, quello che caratterizza il metodo filosofico come il passare da un non senso occulto a un non senso palese (PI §464): in termini analoghi, si può dire che spesso ciò che Wittgenstein cerca di fare è svelare l'inimmaginabilità di una situazione a cui invece ci sembra plausibile associare una qualche immagine. Sono casi, questi, analoghi al caso del cubo quadridimensionale, per il quale abbiamo, in definitiva,

¹⁸⁸ In quest'ottica va letta, crediamo, la criptica annotazione sul concetto di "trascendere ogni esperienza", denunciata come insignificante anche se costruita in analogia con espressioni significanti (Z §260). Il campo dell'esperibile è il campo del logicamente possibile, ed esso riposa sui nostri standard di rappresentazione, a loro volta codificazioni normative di *pratiche* consolidate. Trascendere l'esperienza, di fatto, non significa nulla: l'esperienza forse si può estendere, estendendo i nostri schemi e schiudendo nuove dimensioni del senso, ma trascenderla significa solo piombare nel vuoto dell'inimmaginabile fine a se stesso.

¹⁸⁹ Il fatto che per parlare di possibilità logica Wittgenstein delinea un esempio tratto dalla chimica ci fa capire quanto per il filosofo austriaco non ci sia reale *soluzione di continuità* costitutiva tra i diversi tipi di possibilità: possibile ed impossibile sono nozioni che acquisiscono senso solo in *relazione* allo schema tramite cui guardiamo il mondo, e cosa sia o non sia costitutivo della sua impalcatura, che è ciò che compone il logico e il grammaticale, varia a seconda di ciò che *noi* siamo disposti a considerare tale. Di fatto, già a questo livello si pone attiva la metafora del fiume e del suo letto sviluppata da Wittgenstein in *Della Certezza* (OC §97), risultato del resto già acquisito in relazione alla filosofia della matematica (RFM VI §22).

solamente delle parole, prive di qualsiasi *ruolo* riconoscibile nelle nostre vite, immagini prive di applicazione. Questa è la strategia imbastita, soprattutto, contro il linguaggio privato: ci sembra di immaginare qualcosa pensandolo possibile, ci sembra che sia quindi *sensato* parlare di un linguaggio simile, quando in realtà non stiamo immaginando un bel niente, e quindi dicendo niente di *sensato* (Diamond 1989, p. 21). È possibile, in questo modo, *scoprire* il non senso di alcune proposizioni: lo si scopre quando si cerca l'*applicazione* delle stesse nei giochi linguistici, e si scopre che non ne hanno alcuna (Z §247). Se denunciare l'inimmaginabilità è una strategia cruciale nel suo pensiero, allo stesso tempo Wittgenstein sfrutta l'eccedenza che l'immaginazione spesso attesta nei confronti del senso, fornendo una *descrizione* di situazioni anomale in cui i nostri concetti ordinari perdono la loro presa sulla realtà¹⁹⁰, denunciando così i propri limiti. È importante notare che in tutti questi casi Wittgenstein non vuole formulare *ipotesi* (PI, p. 268), le quali anch'esse, a loro volta, articolano una relazione stretta col concetto di possibilità: quando congetturiamo, infatti, produciamo una *scelta* in relazione ad un ventaglio di opzioni *possibili*. Così però agisce la scienza, e a Wittgenstein questo tipo di operazione non interessa: bisogna tenere sempre presente quindi, che in qualsiasi circostanza in cui Wittgenstein elabora e descrive possibilità non ha alcun interesse a suggerire *soluzioni empiriche* di alcuna sorta¹⁹¹.

Con tutto ciò alle spalle, torniamo allora al punto di partenza, e riflettiamo sulla *possibilità logica* del linguista solitario. Un caso simile è indubbiamente *immaginabile*, nel momento in cui possiamo facilmente produrne una *descrizione*, come Baker, Hacker, McGinn, Blackburn e così via, hanno da sempre fatto nelle loro argomentazioni. Se vogliamo, possiamo pure pensare che sia *possibile*, ma per comprendere a fondo le conseguenze di quest'affermazione, dobbiamo ricordare come Wittgenstein arriva a definire la possibilità in relazione alle formule chimiche: essa si staglia sullo *sfondo* di un sistema di notazione acquisito. Quale sarà questo sistema,

¹⁹⁰ Caso arcinoto è quello dei venditori di legna che misurano le cataste in larghezza e non pesandole (LFM, p. 212, RFM I §143-153). La situazione è perfettamente descrivibile e pure immaginabile, anche se ci risulta in un certo qual modo incomprensibile.

¹⁹¹ PI §244, ad esempio, può essere frainteso come un tentativo, da parte di Wittgenstein di descrivere la logica dei concetti di sensazione formulando un'ipotesi sulle modalità del loro apprendimento. Keith Dromm cerca di arginare il fraintendimento in questo modo: Wittgenstein non vorrebbe includere quella che offre come mera possibilità nella propria indagine grammaticale dei concetti psicologici, ma soltanto rinforzarne le conclusioni. Le questioni grammaticali rimangono così scisse da quelle di *fatto* (Dromm 2006, p. 88), così come non sembra ritenere, invece, David Pears (Pears 1995, p. 412).

allora, nel caso specifico del linguista solitario? È difficile dare una risposta in un caso simile, che non sia meramente analogica, poiché non è chiaro cosa funga da sistema di notazione in un simile frangente. Tuttavia, si deve notare come la descrizione di un tale linguista *presuppone* le medesime *circostanze* che rendono significativa il *nostro* linguaggio, *pubblico* e *condiviso*: la possibilità logica di un linguista solitario, quindi, viene a *dipendere* dallo statuto in atto del nostro linguaggio, esso è, per così dire, il nostro sistema di notazione, che Baker e Hacker troppo frettolosamente liquidano, per chiedersi invece quali siano le connotazioni concettuali *astratte* e *necessarie* del seguire una regola (Baker Hacker 1990, p. 171). Gli individualisti non descrivono, quindi, un caso in cui il linguaggio è analogo al nostro ma differente in alcuni elementi sostanziali, come nei diversi casi immaginari citati fino a questo punto nel nostro percorso, ma semmai una situazione che è semanticamente *identica* alla nostra¹⁹² (ossia, dare e chiedere ragioni se richiesto, correggersi, spiegarsi, e così via), e che da sola non prova nulla *contro* la prospettiva comunitarista, nella stessa misura in cui il suo essere *immaginabile* si staglia su uno *sfondo* di pratiche, su una *forma di vita*, che *di fatto* sono plurali e comunitarie.¹⁹³ Se anche un generico appello alla possibilità ci conduce in un

¹⁹² In termini analoghi va declinata, invece, la possibilità dei topi di Cenerentola. Qualcosa di simile viene discussa da Wittgenstein stesso, quando si chiede se è falso oppure insensato sostenere che una pentola parli (PI §282). La risposta, in questo caso, è un'ulteriore domanda: ci forniamo un'immagine perspicua delle *circostanze* in cui una pentola parla? Il passaggio è di difficile interpretazione. Ci sembra plausibile sostenere che le circostanze che dobbiamo immaginare affinché la pentola parli non siano quelle proprie delle *pentole*, ma dell'*uomo vivente* (come afferma Wittgenstein nel passaggio precedente, PI §281, relativamente alle sensazioni): le fiabe che raccontano storie di pentole e topi parlanti, allora, non possono fuoriuscire dall'orizzonte del senso che emerge dalla *pratica* del nostro linguaggio (questo, di fatto, è il vincolo ineludibile dell'*antropomorfismo*).

¹⁹³ In questa direzione, crediamo, vanno letti i riferimenti all'immaginabilità di casi in cui non si dà *addestramento*, più volte descritti da Wittgenstein (PI §§6, 495; BB, pp. 20, 21), citati da Baker e Hacker per sottolineare l'irrelevanza di tale concetto nella costituzione interna dei nostri concetti (Baker Hacker 1990, p. 174; 2009, pp. 159-160). Emblematico è un passaggio del *Libro Marrone*, in cui Wittgenstein pone la possibilità di un seguire la regola *senza* addestramento (BB, p. 128). E' opportuno notare, però, che ciò che è in discussione, in questo passaggio come anche negli altri, è la *necessità* di pensare la comprensione nei termini non di un'abilità, o capacità, ma nei termini di un *processo mentale innescato dall'addestramento*. Il processo innato della situazione immaginata, in cui non si dà addestramento, non è poi così diverso dal processo *causato* dall'addestramento stesso; il punto, così, non è descrivere una possibilità logica, ma *distogliere* lo sguardo dallo schema di rappresentazione *causalista* dei concetti psichici, di cui il concetto di processo mentale è rappresentazione specifica, i quali sono descrivibili completamente a *prescindere* dallo schema causa-effetto. Il tema è lo stesso di PI §158, in cui Wittgenstein denuncia la natura arbitraria della tendenza a postulare *cause* e *processi* per rendere conto dei fenomeni psichici anche quando non ce n'è bisogno, nonché quello dei paragrafi di *Causa e Effetto* in cui il filosofo sonda la precarietà dell'apriorismo tipico del modello causale tramite il noto esempio delle piante (UW, pp. 11,12). Insomma, a riprova di ciò possiamo concludere che l'immaginabilità di un contesto *privo* di addestramento non ci conduce a *negare* il suo ruolo, ma semmai a mettere in discussione la *necessità* della nostra forma di rappresentazione *causalista* (PI §158), che nello specifico dei concetti mentali si tramuta in un discorso su *processi* (mentali o neurologici, non fa differenza).

vicolo cieco, forse, a questo punto, è giunto il momento di lasciarsi il dibattito alle spalle.

5. *Terze vie*

La sensazione generale che abbiamo ottenuto nella nostra disamina del problema della comunità, è quella di essere finiti in un vicolo cieco. Ci è sembrato improbabile che dagli argomenti di Wittgenstein emergesse una posizione sostantiva del ruolo della comunità, posta a garanzia delle regole che informano le nostre attività linguistiche, come altrettanto inadeguata è parsa l'idea opposta, che si limita a ribadire il fatto che un linguista solitario è possibile, non interrogandosi a sufficienza sul senso di una simile possibilità. Entrambe le proposte in campo, però, veicolano una certa immagine della filosofia, presupposta e condivisa, che non è affatto pacifico possa dirsi davvero wittgensteiniana. Sia per Malcolm, che per Baker e Hacker, infatti, la questione si pone nei termini di cosa si possa individuare come condizione necessaria al costituirsi di una pratica normativa. La polemica esplode, poi, nel determinare *cosa* debba essere individuato come condizione necessaria, se l'accordo comunitario o la sua mera possibilità, ma la *tipologia* di indagine presupposta è la medesima, e muove dalla medesima domanda, sterile e astratta, ovvero: quali sono le *condizioni di possibilità* che ci permettono di parlare di *correttezza*? *Giusto* e *sbagliato* vengono a configurarsi come espressione manifesta di un incasellamento di condizioni *logiche*, aperte all'indagine (Diamond 1989, p. 27, Minar 1991, p. 223). L'immagine della filosofia che un simile interrogativo veicola, d'altro canto, è molto convenzionale, pericolosamente prossima a un modello *esplicativo* del proprio compito difficilmente compatibile con gli intenti meta-filosofici di Wittgenstein. C'è da chiedersi se davvero un quesito di questo genere sia riconducibile al manifesto metodologico di PI §108, in cui, ricordiamolo, programmaticamente Wittgenstein ci richiede di orientare tutte quante le nostre considerazioni, e considerare il linguaggio come un mero fenomeno spazio-temporale¹⁹⁴, un gioco incasellato nella nostra vita, che da essa muove e da essa trae il proprio nutrimento. Insomma, c'è da chiedersi se le coordinate meta-filosofiche su cui

¹⁹⁴ Appurato, ovviamente, che tale programma non vada interpretato come un invito alla naturalizzazione del linguaggio in relazione alle cause biologiche e fisiche su cui esso riposa, come abbiamo visto essere sostenuto da Bloor (Bloor 1997, p. 20).

la riflessione sul linguaggio è scivolata fino ad ora siano davvero compatibili con la cosiddetta *svolta antropologica* di cui Wittgenstein si è fatto promotore fino ad ora, e con il ruolo che la *vita* assume nella significazione (PI §432).

Ciò che ci rimane da fare, allora, è provare a fare a meno di questo gravoso presupposto, tentando di delineare alcuni elementi capaci di aprire la prospettiva su una *terza via*, per così dire, rispetto alle due opzioni fino ad ora delineate, tramite cui considerare il ruolo della comunità in tutt'altra luce. Lo faremo aiutandoci con alcuni autori non immediatamente riconducibili alle posizioni enucleate fino ad ora. Esamineremo prima il tentativo di sintesi di John Canfield, utile per sgombrare definitivamente il campo riguardo al concetto di linguista solitario; passeremo, poi, alla celebre interpretazione di John McDowell, che si fa promotore di un comunitarismo alternativo a quelli fino ad ora analizzati, e infine ci soffermeremo sulle osservazioni di Cora Diamond, nel tentativo di ripensare la regola e la comunità alla luce della nozione di *vita*.

5.1 Tipi di Crusoe: una sintesi

Elemento condiviso nella dialettica tra Norman Malcolm e Baker e Hacker è l'affermazione di una certa *incompatibilità* tra tesi opposte. Il primo vuole sostenere che fosse intento palese di Wittgenstein sostenere la natura *essenzialmente* sociale del linguaggio, i secondi di contro affermano non solo che questo non era il fine del filosofo austriaco, ma anche che un linguista solitario è perfettamente possibile, nella misura in cui la sua attestabilità è nell'ordine dei fatti empirici e non di quelli logico-grammaticali. Entrambe le posizioni in gioco assumono, quindi, che le due tesi siano logicamente incompatibili: se il linguaggio è essenzialmente sociale, allora un Robinson dalla nascita non è possibile. Se, invece, Robinson dovesse essere possibile, allora il linguaggio non è essenzialmente sociale. In letteratura, c'è chi ha tentato di dirimere la controversia tra comunitaristi e individualisti proprio rifiutando quella che chiameremo *tesi di incompatibilità*, sostenendo, quindi, che è possibile affermare che il linguaggio sia costitutivamente sociale, e insieme accettare come possibile l'ipotesi del linguista privato. John Canfield ha tentato una operazione di questo tipo.

In primo luogo, ciò che deve essere riformulata è la nozione di *essenza* del linguaggio. Sappiamo che una nozione simile, all'interno degli scritti wittgensteiniani, è guardata

con forte sospetto: oltre ad essere assimilata in modo sostanziale al concetto di *grammatica*, andando quindi a esaurirsi nelle condizioni *logiche* che governano l'uso dei concetti (PI §371), è nello specifico *negata* in relazione al linguaggio, nel momento in cui Wittgenstein, premendo l'acceleratore sull'analogia del gioco, sostiene che sia un concetto di somiglianza di famiglia, privo di costituenti condivisi da ogni singolo membro che ne compone l'estensione (PI §71). Affinché, dunque, all'interno del discorso wittgensteiniano, una preoccupazione relativa all'essenza del linguaggio possa essere ancora legittima, si deve declinare la nozione in termini compatibili con l'assetto generale delle *Ricerche*, e Canfield cerca di farlo ripescando la nozione di *succo* di un gioco, sviluppata in PI §§562-567. Qui, Wittgenstein delinea degli esempi in cui è legittimo parlare di una distinzione tra casi essenziali e inessenziali degli usi e dei sistemi di notazione, senza necessariamente fare riferimento a una realtà sottostante che ancori la distinzione. Per rendere chiaro il punto, ecco di nuovo l'analogia degli scacchi: molto spesso, il colore delle pedine viene tirato a sorte pescando il re; questa è indubbiamente una regola, può essere riconosciuta come tale, ma allo stesso tempo, verrebbe da dire, è una regola inessenziale, in quanto non coglie affatto il *succo* del gioco, è *superflua* ai fini dell'andamento generale di una partita a scacchi, dello *scopo* di una partita (PI §566).

Ora, Canfield propone di estendere questo giro di considerazioni al linguaggio (Canfield 1996, p. 475). Quale lo scopo, quale il succo del linguaggio? Secondo Canfield, la risposta sta in apertura delle *Ricerche*, in cui Wittgenstein elabora il gioco linguistico dei lavoratori (PI §2), definito poi come esempio di quei linguaggi primitivi che impariamo per primi da bambini (PI §7). Questi giochi linguistici, nello specifico, dovrebbero istituire dei *casi paradigmatici* del linguaggio così come lo apprendiamo, e si dà il caso che tali esempi abbiano natura sociale, ossia presuppongano sempre un'interazione il cui *scopo* è la *comunicazione* tra due o più individui: per somiglianza di famiglia, *il succo* di questi giochi primitivi verrà a estendersi a ogni forma di linguaggio. Si badi che l'essenza che così si assume non sarà basata su una proprietà condivisa, in modo tale da poter tollerare di conseguenza i molteplici usi individuali che pure incorrono nelle nostre pratiche, ad esempio gli episodi di invenzione. Quel che è certo però, è che non è possibile pensare a un mondo in cui si praticano *solo* giochi individuali: se tutti gli usi lo fossero, "tutto cambierebbe in modo drastico" (UW, p. 14),

per citare un passaggio tratto da *Causa ed Effetto*, in modo tale da rendere il panorama delle nostre pratiche irriconoscibile¹⁹⁵. Gli usi individuali saranno, allora, applicazioni eccezionali che si stagliano per analogia su uno sfondo di pratiche essenzialmente (in questo nuovo senso debole) plurali.

Stabilito in che senso si possa ancora parlare di essenza comunitaria del linguaggio, Canfield cerca di delucidare la nozione di *linguista solitario*, così come è presente nell'unico passaggio delle *Ricerche* rilevante per dirimere la questione, PI §243. Stando a Wittgenstein, è tranquillamente concepibile un uomo isolato che sappia giocare un gioco che si gioca da soli, ad esempio darsi degli ordini ed eseguirli (MS 124). Chiaramente possiamo pensare che questi casi siano mere estensioni analogiche di giochi già appresi in un contesto comunitario presussistente (RFM VI §41), ma la scommessa è cercare di esplorare l'area di pensabilità di una situazione in cui i giocatori solitari siano la norma. Questa è la sfida che un Crusoe dalla nascita tende a porci (Canfield 1996, p. 480). Si deve notare, però, che siano concepibili almeno due tipologie differenti di linguista solitario: da una parte abbiamo un Crusoe *semplice*, padrone solo di giochi alla prima persona (darsi gli ordini da solo, esprimere monologhi, parlare tra sé e sé, e così via), capace sì di imparare giochi plurali, anche se non ha mai avuto occasione per farlo, e dall'altra un Crusoe *sofisticato*, il quale si cimenta in giochi alla prima persona, avendo però al contempo la padronanza innata dei giochi plurali, come il correggere gli errori altrui, il giustificarsi citando una regola, il dare spiegazioni, e così via. A differenza del Crusoe semplice, costui di fronte a terzi non avrà alcun problema a relazionarsi con gran naturalezza.

Ora, mentre il linguista solitario che ha in mente Wittgenstein corrisponde maggiormente al Crusoe cosiddetto *semplice*, Baker e Hacker sembrano al contrario difendere il Crusoe *sofisticato*, arrivando a enucleare una serie di condizioni necessarie e sufficienti per attribuire la linguisticità a terzi nell'attestazione di *capacità* quali, appunto, *giustificarsi* e *spiegare* le regole: se sei un *rule-follower*, stando a Baker e Hacker, la padronanza di giochi *plurali* (nel senso che si *possono* giocare in due o più) è una condizione necessaria. Il Crusoe semplice, di contro, violerebbe questa condizione,

¹⁹⁵ L'esempio di Canfield riguarda ancora una volta gli scacchi: è possibile giocare gli scacchi da soli, ma in un contesto in cui *tutti* giocassero da soli, l'insieme delle pratiche ad esso connesse verrebbero meno (Canfield 1996, p. 479).

e questo renderebbe i due autori *comunitaristi*, a loro insaputa (Canfield 1996, p. 482). Tutto ciò che essi dicono a favore della possibilità di un Crusoe sofisticato sarà pure condivisibile, ma come tale non c'entra affatto il punto: semmai, è sulla possibilità di un Crusoe semplice che dovremmo interrogarci, e la risposta di Canfield è che esempi simili sono casi *borderline*, situati sul contorno *sfumato* (PI §71) del concetto aperto di *linguaggio*, il quale non è completamente adatto per renderne conto. Di fatto, la pensabilità di casi così estremi deriva da meccanismi di estensione *analogica* dei nostri concetti (Canfield 1996, p. 485), e la loro descrizione da parte di Wittgenstein è assunta unicamente per *introdurre*, indicando così una differenza sostanziale, l'impossibilità conclusiva di un linguaggio essenzialmente privato delle sensazioni (PI §243).

A questo punto, cerchiamo di tirare criticamente le somme di questa posizione. Per quanto riguarda la prima parte della proposta, quella dedicata all'elaborazione di un concetto di essenza *alternativo* all'essenzialismo classico, la povertà dei riferimenti testuali su cui riposa ci dovrebbe far esitare dall'accettarla entusiasticamente. C'è infatti il rischio che la nozione di essenza riformulata a partire dalla nozione di succo non riesca, come auspicato, ad aggirare lo statuto concettuale *aperto* del linguaggio, così come Wittgenstein lo concepisce. La discussione sullo scopo e sul succo, che tra l'altro si contestualizza all'interno di una elucidazione piuttosto specifica sugli usi del verbo *essere*¹⁹⁶, viene chiarita, come abbiamo detto, tramite l'esempio degli *scacchi*, ma è bene rilevare come il concetto "scacchi" non sia affatto un concetto aperto, a differenza del linguaggio. Ha senso, forse, chiedersi quale sia il succo di un gioco come la briscola, il calcio, il giocare a dadi e di qualsiasi altro gioco *specifico*, un po' meno chiedersi quale sia il succo del *gioco* in quanto tale: quale sarà il succo dell'azzardo, del solitario e della pallavolo? Proprio il fatto che esso non sia individuabile rivela la struttura a somiglianza di famiglia dei giochi¹⁹⁷. Inoltre, la nozione di succo va di pari passo a

¹⁹⁶ Nello specifico, Wittgenstein nega che il verbo essere come copula e come segno di uguaglianza siano espressione del medesimo significato, ma piuttosto sono significati *distinti*, espressi, però, dalla stessa parola. Che la parola sia la stessa ha un che di *inessenziale* (tanto che è facilmente pensabile un sistema di notazione in cui i due sensi sono ben distinti senza problemi), e questo è il pretesto per indagare la nozione di *essenza* relativa al succo dei giochi (PI §561).

¹⁹⁷ Per la medesima ragione, risulta poco efficace rivolgersi al passaggio di *Causa ed Effetto* sopra citato, in cui Wittgenstein indaga il tipo di relazione logica sussistente tra dubbio, azione e credenze, utilizzando l'esempio del *traffico stradale*: il dubbio si costituisce come *eccezione* ad una regola che si manifesta ad una azione regolare, e conseguentemente è *logicamente* parassitario rispetto alla certezza. Se il gioco del traffico stradale ponesse l'esitazione tipica del dubbio, e non le azioni regolari, a *principio* della propria

quella di *scopo*, e Canfield pensa di individuarlo nella *comunicazione*, stando agli usi paradigmatici dei linguaggi primitivi dell'infanzia (Canfield 1996, p. 478). Il rischio di questa impostazione è di cedere a una tentazione di carattere *genetico* e *fondativo*, in senso lato *naturalistico*, del discorso sul linguaggio, come se Wittgenstein volesse fornire i lineamenti di una sorta di psicologia dell'apprendimento infantile¹⁹⁸, con delle primitive forme di espressione linguistiche poste a *fondamento logico* di ogni altra in virtù del loro essere apprese per *prime* nell'infanzia. Abbiamo il sospetto che tale prospettiva sia incompatibile con la metodologia delle *rappresentazioni perspicue*, la quale si sviluppa su un piano di raffronto logico, per così dire, *orizzontale* delle nostre pratiche così come si attuano, e non su un'indagine *verticale* e causale delle stesse. Il gioco linguistico di §2 e di §7 ha il vantaggio di essere *semplice*¹⁹⁹, non di rivelare lo scopo generale del linguaggio, e in particolar modo di dare una rappresentazione limpida del meccanismo della *comprensione* così come si manifesta nel dare e ricevere *ordini* (Schroeder 2013). Sembra, inoltre, poco plausibile che lo scopo del linguaggio sia la comunicazione, anche solo considerando la scarsa ricorrenza e considerazione del termine nelle trame dialettiche delle *Ricerche*: lo ritroviamo esplicitamente in PI §363 e in PI §491, dove nel primo caso è semplicemente citata per svincolarla dall'ipoteca mentalista che la vedeva al servizio di entità mentali inter-scambiabili tramite l'uso delle parole, mentre nel secondo si cerca di circoscriverne l'importanza, proprio perché, appunto, focalizzarsi sulla prassi comunicativa tende a sublimare le pretese della ragione e a scadere nella logica dello scambio di contenuti mentali. In *Zettel*, infine, troviamo un passaggio piuttosto esplicito in cui Wittgenstein ci fa notare come il

costituzione, allora chiaramente non parleremmo più di traffico. L'analisi, si badi, è specificamente circoscritta a *questo* plesso concettuale, non ad altri: nulla ci spinge quindi a generalizzarne il risultato.

¹⁹⁸ Così come sembra pensare David Pears, per il quale la metodologia di Wittgenstein sfocia in una forma di naturalismo volto a far emergere le strutture psico-fisiche pregresse all'uso del linguaggio (Pears 1995, p. 418). A questa impostazione si oppone Keith Dromm, il quale, dal canto suo, sottolinea il carattere *logico* dell'indagine grammaticale wittgensteiniana, avulsa completamente da interessi di carattere empirico (Dromm 2006).

¹⁹⁹ Come rivela Joachim Schulte, la semplicità è una delle tre distinte determinazioni che il concetto di *primitività* assume nelle prime sezioni delle *Ricerche*, in concomitanza con lo sviluppo del gioco di PI §2. In generale, il linguaggio dei costruttori non è un linguaggio rudimentale che sta alla base dello sviluppo delle nostre facoltà linguistiche. È, piuttosto, un *modello*, autoconclusivo e irrealistico (Wittgenstein ci chiede di immaginare una società di costruttori, in cui il linguaggio si esaurisce unicamente in *un'unica* attività, il che è ben lontano dalla realtà), perfettamente funzionale al chiarimento del *nostro* linguaggio; non siamo di fronte, dunque, ad alcun caso paradigmatico. Del resto, in quanto termini di *paragone* (PI §120) dovranno essere sufficientemente simili per adempiere al loro scopo, senza necessariamente esemplificare una pratica effettivamente realizzata o realizzabile (Schulte 2004, p. 27). Sulla stessa linea, si veda anche Rhees 1960.

linguaggio non sia costitutivamente un mezzo di comunicazione: pensarlo *esclusivamente* in questi termini ci spinge verso distorsioni prospettive indesiderate (Z §329).

Più interessante, invece, è la distinzione concettuale tra un Crusoe semplice e un Crusoe sofisticato. Essa muove nella direzione di quanto abbiamo stabilito al termine della nostra digressione sull'*immaginazione*: il Crusoe sofisticato, patrocinato da Baker e Hacker, non è altro che un individuo *sociale* pensato in isolamento. Se distinguiamo questo Crusoe da ciò che Canfield chiama Crusoe semplice, aggiungiamo un ulteriore tassello: ciò che è difeso nella prospettiva dei due autori individualisti, in ultima analisi, *non* è ciò che ritroviamo nelle *Ricerche*. PI §243, allora non può semplicemente essere citato per negare la *socialità* del linguaggio, perché semplicemente non stiamo affatto parlando di *linguaggio* in questo specifico frangente. Il caso è chiaramente *immaginabile*, ma ciò non è sufficiente per garantire la sua effettiva plausibilità, ed è immaginabile sì per *analogia*, come afferma Canfield, ma anche per *sottrazione*, come se ci domandassimo cosa succederebbe se togliessimo nell'*immaginazione* tutti quegli atteggiamenti che riteniamo razionali nell'utilizzo del linguaggio (come il fornire spiegazioni e indicare espressioni di regole) e rimanessimo solo con delle macchine da monologhi isolate e solitarie, di fronte a cui i nostri criteri usuali per determinarne la linguisticità, forse, girerebbero completamente a vuoto. Wittgenstein, chiedendoci di fare questo, vuole, allora, non tanto cercare delle condizioni necessarie e sufficienti per l'attribuzione del linguaggio in terza persona, quanto servirsi di un'immagine fruibile per introdurre in *contrapposizione* un'ipotesi di linguaggio che invece *immaginabile* non lo è affatto: la funzione dei nostri Crusoe sarà quindi, è bene ribadirlo, squisitamente *euristica*.

Ricapitolando, se la prima parte dell'operazione di Canfield riguardo la nozione di *essenza* ci sembra forzata, o quanto meno difficile da sostenere su base testuale, tutt'altra considerazione deve essere accordata all'analisi del concetto di linguista solitario. La proposta di Canfield, insomma, può essere ricondotta all'interno del percorso delineato fino ad ora, nel momento in cui evidenzia un'ulteriore punto di criticità nella proposta di Baker e Hacker: tutto dipende da quale Crusoe sia effettivamente in gioco.

5.2 *Lo strato di roccia*

Con Canfield, abbiamo visto quanto il discorso sui mono-linguisti, o linguisti solitari, non sia affatto così chiaro come può sembrare a una prima lettura, e questa consapevolezza ci induce ulteriormente a esercitare cautela nei confronti delle posizioni individualiste. Di contro, il suo tentativo di rideclinare la nozione di comunità nei termini del *succo* dei giochi linguistici ci è parsa poco convincente. Ora, ci rivolgeremo alla proposta teorica di John McDowell, che allo stesso modo cerca di escogitare una lettura comunitarista che si distingua da quelle classiche fino ad ora trattate, a esse antitetiche e, nei suoi intenti, più vicina alla dialettica terapeutica di Wittgenstein. La posizione di McDowell, infatti, emerge in netto contrasto rispetto ai profili critici di Saul Kripke e di Crispin Wright, entrambi tacciati di commettere il medesimo errore: *l'accettazione* del paradosso delle interpretazioni, e l'equazione tra interpretazione e comprensione che lo genera (McDowell 1984, p. 342). Se sul primo ci siamo dilungati già a sufficienza, sul secondo dovremo invece spendere qualche parola, quel tanto che basta per arrivare a comprendere la critica che gli muove McDowell.

L'interpretazione di Wright, espressa originariamente in una serie di lezioni sulla filosofia della matematica di Wittgenstein, e pubblicate nel 1980 in un volume denso e non certo di facile lettura²⁰⁰, *Wittgenstein on The Foundations of Mathematics*, rappresenta la prima interpretazione comunitarista della filosofia della matematica e del linguaggio del filosofo austriaco, dopo anni di relativa dimenticanza. Muovendo dal dibattito sul realismo e l'anti-realismo che ha preso corpo nel decennio precedente parallelamente alla diffusione della prospettiva filosofica di Michael Dummett, Wright arriva a delineare una lettura *anti-realista* del filosofo viennese, la cui filosofia viene vista non tanto come una messa in discussione scettica sull'esistenza o meno di fatti semantici, come vuole Kripkenstein, ma semmai una sfida alle nostre *credenze* in ciò che chiamiamo *l'oggettività* del significato, la convinzione che il significato sia un oggetto *indipendente* dalle nostre procedure di giustificazione (Wright 1980, p. 7), capace di determinare completamente ciò che è corretto e ciò che non lo è a ogni singolo passo, convinzione magistralmente espressa da Wittgenstein nell'immagine

²⁰⁰ La tortuosità del testo è stata denunciata, ad esempio, da Cora Diamond nella propria recensione al testo in *The Philosophical Quarterly* (Diamond 1980, p. 353).

delle regole come *binari* estesi all'infinito (PI §218). Esito dell'analisi di Wright sarà, dunque, sostenere che non esiste nulla nella nostra mente capace di garantire tale oggettività: una volta scardinata la mitologia dei fatti mentali e del platonismo, posti da soli a garantire la costanza nell'uso e la coerenza delle applicazioni, non rimangono che le nostre brute *disposizioni* a parlare come parliamo (Wright 2001, pp. 29-30). Per salvare il fenomeno della normatività e del significato, quindi, si deve cambiare *modello*, senza ricorrere all'idea posticcia dell'oggettività del significato. Come? Facendo naturalmente appello alla comunità: le nuove applicazioni delle regole e delle parole non sono stabilite fino a quando le disposizioni del parlante non sono contestualizzate all'interno di una comunità in cui è riconoscibile un verdetto comune (Wright 1980, pp. 216-220). In maniera analoga a Bloor, la comunità si troverà sullo stesso livello dell'individuo isolato, ossia, il suo agire sarà completamente privo di carattere normativo, in quanto il fenomeno della correttezza si configura come l'esito di una interazione costante e costruttiva tra gli individui che la compongono, e non può essere proiettata, dunque, alla comunità, pensata come un tutto coeso (Wright 2001, p. 39). Insomma, la lettura di Wright possiede un carattere fortemente *revisionista*: si tratta, nella sua ottica, di *spiegare* di cosa il significato *in realtà consista*, fornendo una soluzione in cui la comunità costituisce una sorta di *deus ex machina* per salvare il fenomeno della normatività²⁰¹.

Secondo McDowell, l'intera soluzione anti-realista è ben lontana dall'essere davvero convincente. Di fatto, nell'immagine alternativa che Wright delinea, ciò che manca è proprio il fenomeno della normatività, quel legame tra regola e applicazione, intenzione e proprio oggetto, correttamente isolato da Kripke, e di cui il discorso disposizionale di Wright non tiene conto. La comunità individuata da Wright, infatti, può essere descritta senza fare ricorso a qualsivoglia nozione normativa, come una sorta di collezione di macchine disposizionali che reagiscono a livello fonetico in modo pressoché omogeneo, ma in un contesto di questo genere, è facile vedere come non si possa di per sé

²⁰¹ Non vogliamo di certo pretendere di aver esaurito, in questo rapido schizzo, il discorso su Wright, una delle voci più importanti ed autorevoli nel dibattito sulla normatività nel corso degli anni '80 e '90. In questa sede, ci accontenteremo di quanto detto, anche solo per sottolineare i forti elementi di similarità rispetto alle prospettive fino ad ora incrociate, come quelle di Kripke e Bloor, con cui condivide i medesimi pregi e difetti. Ci limitiamo a segnalare uno dei profili critici più validi della lettura di Wright, ossia, la recensione di Cora Diamond, in cui si segnalano i gravi limiti della soluzione anti-realista, soprattutto alla luce del testo wittgensteiniano (Diamond 1980).

distinguere un suono arbitrario da un suono dotato di un significato specifico; il significato, insomma, rischia di diventare una mera *illusione*, rispetto a una ridecrizione in termini disposizionali che ne fa completamente a meno (McDowell 1984, p. 336). L'ambizione di Wright è quindi, in senso lato, *riduzionista*: egli cerca di *spiegare* il linguaggio mobilitando nozioni a-normative, quali le disposizioni naturali, capaci di esaurirne il fenomeno, e questa è per McDowell un'operazione che esemplifica la tendenza, denunciata da Wittgenstein, a scavare *sotto* lo strato di roccia (*bedrock*), su cui la nostra vanga si piega, una volta esaurite tutte le *giustificazioni* al nostro agire secondo regole (PI §217). L'agire senza giustificazioni, infatti, non è un agire scorretto, o de-normativizzato (PI §289), cosa di cui Wright non sembra tenere conto nel momento in cui la natura delle regole è spiegata appellandosi alle *contingenze* brute che stanno *sotto* lo strato di roccia, arrivando a confondere i due piani che invece sono, e devono rimanere, separati (McDowell 1984, p. 349). Si badi alla struttura generale della critica di McDowell: il resoconto di Wright è inadeguato perché annulla la dimensione del senso, un esito che appare inevitabile, nel momento in cui il filosofo tratta il fenomeno normativo non come tale, ma nell'ottica delle contingenze fisiche che lo sottendono. Contingenze fattuali e significati, quindi, debbono rimanere separati, stanno su due piani differenti, e, conseguentemente, l'invito wittgensteiniano di non scavare oltre lo strato di roccia, una volta esaurita ogni giustificazione, viene pensato da McDowell in termini fortemente *dualisti* (McDowell 1984, p. 350). È evidente, inoltre, che lo strato di roccia vada in qualche modo caratterizzato, e sarà esattamente questo il compito che si propone McDowell nel resto della propria disamina.

Secondo McDowell, l'intento di Wittgenstein non è rinunciare all'oggettività del significato, che il filosofo di Pittsburgh chiama la concezione *contrattuale* del significato, tipica del senso comune (McDowell 1984, p. 325). Ciò significa che non si deve fare a meno dell'idea che comprendere il significato implichi una *costrizione* conseguente nelle applicazioni, ma semmai, liberarsi da un fraintendimento decisivo riguardo la natura della comprensione, ossia, il fatto che per rendere conto del fenomeno della normatività tendiamo a identificare la comprensione con l'interpretazione, come se ogni segno, per essere significante, debba essere *sempre* accompagnato da un elemento terzo di natura mentale. L'aggancio testuale a questa posizione è PI §195, in cui Wittgenstein ci dice che il problema non è tanto il fatto che ogni impiego sia in un certo

senso presente, ma piuttosto il modo distorto con cui pensiamo a questa verità banale. L'atteggiamento di Wittgenstein, quindi, assume, nella prospettiva di McDowell, una caratura *conservativa* nei confronti dell'oggettività del significato e del contrattualismo del senso comune, che ci appare problematico solamente se cadiamo vittime della distorsione interpretazionalista (chiamata anche *master thesis*, in McDowell 1998, p. 270). Essa, d'altro canto, genera un'aporia insormontabile: da una parte conduce al paradosso di PI §§198-201, erroneamente accettato da Kripke, e dall'altra alla mitologia dell'interpretazione ultima, assunta per bloccare il paradosso (Z §231), ma di fatto radice concettuale del platonismo. Come è possibile, allora, salvare il carattere *immediato* delle nostre risposte linguistiche, senza con ciò abbandonarsi, con Wright, all'anti-realismo grezzo, che involontariamente dissolve la normatività sull'altare delle disposizioni condivise? La soluzione wittgensteiniana al problema verrebbe formulata nel solito PI §198, in cui si dice che seguire una regola è un'*abitudine*:

Wittgenstein's problem is to steer a course between a Scylla and a Charybdis. Scylla is the idea that understanding is always interpretation. This idea is disastrous because embracing it confronts us with a dilemma: the paradox that there is no substance to meaning, on the one hand, and the fantastic mythology of the super-rigid machine, on the other. We can avoid Scylla by stressing that, say, calling something "green" can be like crying "Help!" when one is drowning – simply how one has learned to react to this situation. But then we risk steering on to Charybdis – the picture of a basic level at which there are no norms (...) How can a performance both be nothing but a "blind" reaction to a situation, not an attempt to act on an interpretation (avoiding Scylla); and be a case of going by the rule (avoiding Charybdis)? The answer is: by belonging to a custom (PI §198), practice (PI §202), or institution (RFM VI §31).

(McDowell 1984, p. 342)

Questo passaggio è basilare per capire la questione, oltre a ben enucleare lo spirito della lettura di McDowell, caratterizzata da una costante formulazione di dilemmi, e una loro risoluzione tramite l'appello a un elemento terzo che funga da scappatoia teorica non riducibile alle posizioni in campo. Sono gli elementi del *quietismo*, la particolare accezione che la terapia wittgensteiniana assume nella prospettiva di McDowell,

secondo la quale, nel caso specifico, bisogna abbandonare la fallacia dell'interpretazione come presupposto non necessario, foriero di inutili interrogativi sul ruolo del significato e dell'intenzionalità nelle nostre vite (McDowell 1998, p. 272). Abbandonato il crampo concettuale che conduce a chiedersi come sia possibile un legame ultra-rigido tra regole e interpretazioni, ogni fonte di perplessità viene meno, e non ci resta che accettare pacificamente la natura costrittiva del significato.

Come rendere accettabile e non controversa, dunque, l'oggettività contrattuale del significato, senza rivolgersi all'espedito teorico delle interpretazioni? Facendo ricorso all'abitudine, la pratica di una collettività, tramite cui è possibile recuperare l'*immediatezza* delle esecuzioni (come quando, ad esempio, seguiamo un segnale stradale) senza cadere negli automatismi di una soluzione disposizionale. L'addestramento assume allora il ruolo di *iniziazione* in una pratica comunitaria (*initiation into a custom*²⁰², p. 339), entro la quale l'oggettività del significato perde gli elementi di problematicità a cui era sottoposta, per essere accettata senza turbamenti ulteriori. La pratica comunitaria, di conseguenza, sarà lo strato di roccia di cui parla Wittgenstein, e la comunità verrà definita come un gruppo coeso, in cui collante normativo sarà la capacità di ognuno di riconoscere nell'altro una mente capace di senso (*a capacity for a meeting of mind*, McDowell 1984, p. 353), di cogliere *immediatamente* il significato nei segni condivisi e nel comportamento linguistico degli altri, senza bisogni di mediazioni interpretative di alcun genere. La soluzione di Wittgenstein non deve essere interpretata come un tentativo di fornire una teoria alternativa della regola, come pretende di fare Wright, anzi: il ricorso ai concetti di *pratica* e *abitudine* non deve

²⁰² Il concetto di *iniziazione* non è un termine del tutto nuovo nella storia dell'esegesi wittgensteiniana. È, ad esempio, già attestato in Stanley Cavell, filosofo americano, autore di una delle interpretazioni più eccentriche di Wittgenstein, nel suo *The Claim of Reason* (Cavell 1979), considerato il padre putativo del cosiddetto *New Wittgenstein*, una corrente di interpretazioni innovative del filosofo di Vienna, sviluppatasi prevalentemente negli Stati Uniti negli ultimi due decenni (si veda, a tal proposito, Cray Read 2000). Ebbene, nella sua opera madre, Cavell ricorre alla nozione di *iniziazione* per rendere conto di cosa effettivamente avvenga nel momento in cui il bambino viene addestrato nell'imparare una lingua; tramite l'addestramento, non si imparano né i significati delle parole né cosa siano le cose che esse nominano (entrambi, questi punti, cardine dell'immagine agostiniana che Wittgenstein contesta) ma si viene introdotti in una forma di vita: *Instead, then, of saying either that we tell beginners what words mean, or that we teach them what objects are, I will say: We initiate them, into the relevant forms of life held in language and gathered around the objects and persons of our world* (Cavell 2000, p. 28). Per quanto McDowell non parli esplicitamente di forma di vita, la concordanza lessicale tra i due autori spinge a pensare ad una certa convergenza tra le reciproche posizioni. Segnaliamo, inoltre, come l'*iniziazione* avrà una certa importanza nell'opera matura di McDowell: è presente in *Mente e Mondo*, posta a garanzia della compatibilità tra piani concettuale ed empirico, e fatta coincidere con la nozione classica di *Bildung* (McDowell 1994, p. 91).

essere pensato come un primo tassello verso una teoria sociale della regola, ma semmai, come un tentativo, da parte di Wittgenstein, di tamponare gli esiti *causalisti* e anti-normativi impliciti nel concetto di addestramento, che da solo rischierebbe di annullare la dimensione del senso, espressa nel comportamento verbale (McDowell 1998, p. 276)²⁰³. La pratica comunitaria è, insomma, una sorta di concetto mediano, che permette di garantire la normatività dello strato di roccia alla base del significato senza farci cadere in tentazioni riduzionistiche.

Questo, in sommi capi, è il percorso che conduce alla proposta comunitaria di McDowell: il discorso sulla pratica e l'abitudine viene ideato come terza via, rispetto sia al nichilismo semantico di Kripke, sia al revisionismo comunitario di Wright. A questo punto, cerchiamo di approfondire alcuni termini della questione, per sondare una sua effettiva plausibilità, anche come reale alternativa a tutte quelle impostazioni che si pongono in termini *sostantivi* ed *esplicativi* rispetto al tema della normatività. In primo luogo, si deve dire che questa prospettiva comunitaria viene definita come un tipo di *realismo*²⁰⁴, in netta opposizione all'anti-realismo di Wright, e che di fatto riabilita l'idea, implicita in ciò che McDowell chiama l'idea contrattuale del significato, che il significato implichi avere qualcosa nella propria mente (McDowell 1998, p. 270), e che quel qualcosa contenga *implicitamente* in se stesso ogni sua futura applicazione. Pensiamo, ad esempio, ai segnali stradali, esempio chiaro di un tipo di immagine che ha un ruolo nelle nostre vite: nella soluzione realista debole di McDowell, un segnale acquisisce la capacità di determinare *in se stesso* il proprio standard di correttezza, a causa del suo essere contestualizzato all'interno di una pratica sociale che ne garantisca un senso condiviso, privo del medium dell'interpretazione. L'appello alla pratica comunitaria diventa così l'espedito per rendere accettabile quell'idea contrattuale del significato, secondo cui il significato *costringe*, se compreso, ad agire in un determinato

²⁰³ Questa spiegazione è posteriore rispetto al blocco argomentativo da noi esaminato ed espresso nell'articolo fino ad ora più citato, *Wittgenstein on Following a Rule*, del 1984, e supplisce ad un difetto che McDowell stesso ammette nella propria impostazione originaria, ossia, il rischio di leggere i paragrafi sull'abitudine e la pratica in termini sostantivi, come se Wittgenstein stesse additando ad una *teoria* della regola ma che avesse delle remore a svilupparla, proprio perché bloccato dal proprio quietismo (McDowell 1998, p. 275).

²⁰⁴ Questo realismo degli stati mentali è, grossomodo, l'anticamera concettuale di ciò che in *Mente e Mondo* è chiamato platonismo naturalizzato, o *seconda natura*, contrapposto al platonismo tradizionale, o sfrenato (McDowell 1994, p. 98). La lettura che il filosofo elabora riguardo a Wittgenstein risulta determinante, quindi, per la costituzione della propria proposta filosofica matura nel decennio successivo (si veda, a tal proposito, Corti 2014).

modo: il comunitarismo dell'iniziazione e il realismo non platonico, quindi, vanno di pari passo, il primo escogitato per sostanziare una lettura non problematica del secondo. Secondo McDowell, l'operazione quietistica che Wittgenstein dispiega nell'intera dialettica del seguire una regola, in definitiva, viene ad assumere un ruolo riabilitativo e conservativo dell'immagine del senso comune, quell'idea contrattuale che non deve essere confusa con il platonismo "sfrenato", figlio a sua volta della visione interpretazionalista della comprensione. Il punto è bene espresso dalle parole dello stesso McDowell: "*Wittgenstein's target is not the very idea that a present states of understanding embodies commitments with respect to the future, but rather a certain seductive misconception of this idea* (McDowell 1984, p. 326).

A non tutti commentatori una lettura di questo genere è sembrata cogente, soprattutto in relazione a ciò che effettivamente avviene nelle *Ricerche Filosofiche*. Secondo Marie McGinn, non è ben chiaro come la concezione contrattualista del senso comune si possa davvero distinguere dall'immagine platonista tradizionale, secondo cui ogni applicazione di una regola è *contenuta* nell'atto della comprensione (M. McGinn 2010b, pp. 149-150). È più probabile che Wittgenstein non le distinguesse affatto, e ponesse *entrambe* a oggetto della propria indagine grammaticale. Ciò lo dimostra la celebre discussione, a cui già abbiamo accennato trattando dell'immaginazione, sull'immagine mentale di un *cubo*, che secondo una determinata lettura mentalista dovrebbe essere il candidato ideale a rappresentare il fenomeno della comprensione (PI §§139-141). Il risultato di questa breve discussione è proprio svuotare di senso la convinzione secondo cui è l'immagine, *in se stessa*, costringe a una determinata applicazione, la quale è piuttosto solo *suggerita* (PI §139). L'idea che essa stessa eserciti qualche forma di costrizione su di noi è dovuta al fatto che non ci viene in mente applicazione altra²⁰⁵ rispetto a quella abituale (PI §140). Anche quando ci sembra che una particolare applicazione confligga con l'immagine corrispondente, in realtà il conflitto non è con l'immagine in quanto tale, prodotto dell'addestramento e dell'iniziazione pratica, come vorrebbe McDowell, ma con il suo *uso abituale* (PI §141). Insomma, finalità della discussione è cercare, come usuale nella filosofia di Wittgenstein, di dissolvere la presa

²⁰⁵ In *Zettel*, Wittgenstein ritorna su questo punto, connettendo il problema del significato di un'immagine alla possibilità inesauribile di una sua *interpretazione*: in questo caso, la comprensione naturale dei segni è associata all'*immediatezza* della vita, che ci fa problema solamente se guardiamo i segni "*dal di fuori*", non vivendoli ma, per così dire, *pensandoli* (Z §§231, 234, 235, 238).

di una determinata immagine, decentrando la prospettiva sull'*uso* delle singole parole che concorrono a edificare il lessico della comprensione: un'immagine che si radica sull'ipoteca mentalista secondo cui il significato è qualcosa di mentale che contiene in se stesso i parametri della propria esecuzione, e che McDowell, paradossalmente, ritiene sia obiettivo di Wittgenstein salvaguardare.

Del resto, la lettura di McDowell trova un aggancio teorico in un passaggio specifico delle *Ricerche* (PI §195), che a questo punto è un bene citare per intero, affiancandogli, inoltre, quello immediatamente successivo, che ci aiuterà a capire davvero i termini della questione:

“Ma io non intendo dire che ciò che faccio ora (nell'afferrare il senso) determini *causalmente* ed empiricamente l'impiego futuro, ma che, stranamente, questo impiego stesso è in un certo senso presente”. – Ma certo che ‘in un *qualche* senso’ c'è! Per parlar propriamente, in ciò che dici è falsa soltanto l'espressione “stranamente”. Il resto è corretto; e quella proposizione sembra strana soltanto se immaginiamo per essa un gioco linguistico diverso da quello in cui effettivamente la impieghiamo.

L'impiego non capito della parola viene impiegato come espressione di uno strano *processo*.

(PI §§195, 196)

Secondo il filosofo di Pittsburgh, in questo passaggio Wittgenstein ci starebbe dicendo che c'è un senso legittimo per cui il significato è uno stato mentale che ci impegna nelle esecuzioni future, un senso che va preservato dalla distorsione filosofica di pensare il medesimo fenomeno alla luce dell'interpretazionalismo. È evidente, però, che il punto di Wittgenstein sia un altro. In primo luogo, nulla spinge a pensare che in questo passaggio si stia facendo riferimento al fenomeno dell'interpretazione, di cui fino ad ora non si è ancora parlato.²⁰⁶ In secondo luogo, ciò che davvero è in esame, in questo passaggio e in maniera ancor più evidente nel successivo, non è la *realtà* che dovrebbe

²⁰⁶ Il paragrafo segue PI §§193-194, in cui Wittgenstein elabora la lunga digressione sul concetto di macchina, foriera di fraintendimenti se assurge a modello della comprensione del significato. L'interlocutore, in PI §195, cerca di difendersi rispetto a quel genere di obiezioni, nel momento in cui ci dice che non pensa affatto alla comprensione come un condizionamento causale. Il concetto di interpretazione, a questo livello, non è un'opzione già attiva nella dialettica delle *Ricerche*.

giustificare il nostro *uso* di un'espressione, quale "l'impiego della parola è in un certo senso presente", di cui Wittgenstein riconosce senza alcun problema la legittimità. Piuttosto, è lo stesso *uso* dell'espressione che è sotto indagine, un uso che, una volta frainteso, conduce a pensare che l'espressione stessa *denoti* un *processo* mentale di qualche tipo²⁰⁷ (M. McGinn 2010b, p. 157). McDowell tende a *presupporre* che la legittimità di un'espressione, quale quella indicata, conduca a pensare che un processo mentale in qualche modo sia presente, e che ci rimanga solo da capire come salvarlo da certi tipi di fraintendimento, ma il concetto di *processo* è esattamente il tipo di fraintendimento che nasce dall'incapacità di comprendere la *funzione* che espressioni di questo genere assumono nei nostri giochi linguistici, significanti senza l'obbligo di denotare alcunché, e di cui Wittgenstein vorrebbe sbarazzarsi una volta per tutte²⁰⁸.

Di fatto, la distinzione tra realismo debole, o platonismo naturalizzato, come verrà ribattezzato in *Mente e Mondo*, e platonismo tradizionale²⁰⁹, non può trovare sostegno alcuno nella prospettiva di Wittgenstein. Anzi, pare che da essa emergano varie evidenze contrarie rispetto a tale pretesa. Ora, se l'immagine contrattuale del senso comune non si distanzia in modo sostanziale dal platonismo dei binari infiniti, la soluzione comunitarista, che dovrebbe rendere intelligibile la prima rispetto al fraintendimento della seconda, perde tutta la sua cogenza. Che la regola dell'addizione rispecchi una realtà trascendente ogni umana pratica, o che al contrario ciò sia possibile perché la regola è calata in una comunità di pratiche condivise, non cambia il nucleo della questione: contrariamente ad un quietismo di principio che dovrebbe sopire ogni

²⁰⁷ Un'operazione analoga, e decisamente meno controversa, coinvolge l'uso dell'espressione "ora capisco!" (PI §151): anche in questo caso, ci sembra che l'uso esprima il riconoscimento di un atto di comprensione immediato, quando invece corrisponde più alla funzione di un *segnale*, non sempre fondato, di una comprensione incipiente (PI §§180-181).

²⁰⁸ Segnaliamo anche Z §236, ad ulteriore riprova di come, per Wittgenstein, il punto sia *rinunciare* al lessico dei processi spirituali.

²⁰⁹ Un'ulteriore preoccupazione a margine derivante dal realismo debole, che è bene citare, riguarda il fatto che esso eredita dal suo collega più tradizionale una forte caratura *dualista*, che in *Mente e Mondo* McDowell cercherà di mitigare tramite il ricorso alla nozione di *seconda natura* (McDowell 1994, pp. 90-95). È un dualismo, questo, che abbiamo già incrociato trattando, dello strato di roccia e di ciò che sta al di sotto di esso: per McDowell, brute *contingenze*, nettamente distinte dalla *necessità* delle regole che informano le nostre pratiche. In Wittgenstein, il rapporto tra i due termini della questione è, in realtà, molto più sfumato e complesso, e lo abbiamo visto trattando, ad esempio, il caso della carta ingannatrice (PI, p. 264): se tutte le carte del mondo su cui eseguiamo dei calcoli ci ingannassero costantemente, cambiando ogni volta il risultato, e quindi, se mutassero le contingenze alla base del successo delle nostre pratiche, non si potrebbe parlare di una pratica di calcolo, ma al contempo, la regolarità delle contingenze è a sua volta confermata dalla *sicurezza* e del successo delle pratiche stabilite; conseguentemente, si delinea un rapporto non di netta separazione, ma semmai di reciproca *co-implicazione*, in cui il necessario delle regole e il contingente dei fatti si determinano *insieme*, all'*interno* della medesima forma di vita.

nostro turbamento nei confronti delle regole, comprendere il legame che connette la regola *in se stessa* e le proprie applicazioni rimarrà ancora un mistero irrisolvibile²¹⁰. Il concetto di iniziazione, tra l'altro, non è ben chiaro come possa dirimere il mistero: l'iniziazione avviene tramite *addestramento*, ma cosa dovrebbe compiere esattamente quest'ultimo? Ebbene, possedendo una natura causale, dovrebbe innescare il *processo* mentale corrispondente, il quale viene quindi assunto acriticamente a condizione della comprensione. Nel *Libro Marrone* Wittgenstein è più che chiaro a questo proposito: davvero l'idea di un *processo mentale* innescato dall'addestramento è poi tanto diversa da un suo equivalente *innato*, acquisito senza interazione con terzi (BB, p. 128)?²¹¹ Tutto ciò a ulteriore riprova di come Wittgenstein cerchi costantemente di abbandonare il discorso sui processi, non di riadattarlo, e di sostituire a esso una tipologia di indagine sul significato basata sull'uso e la *funzione* che determinate parole ed espressioni possiedono all'*interno* dei nostri giochi linguistici.

Il comunitarismo di McDowell, in conclusione, non riesce pienamente a porsi come reale alternativa alle altre forme di comunitarismo. Vero, rispetto a Kripke e a Wright, non cade nella tentazione di spiegare il significato nei termini di una *teoria* che revisioni la struttura dei concetti coinvolti, ma comunque il filosofo indulge nella tentazione di pensare alla pratica sociale come una *condizione strutturale* che debba aggiungersi alla nostra vita coi segni, per salvare il fenomeno della normatività, ancora pensato nei

²¹⁰ Per stessa ammissione di McDowell, tra l'altro, il quietismo non dissolve alla radice la liceità della domanda filosofica, ma al contrario fa sì che non sia più cogente, dandoci il diritto di *ignorarla*: ce lo dice in *Mente e Mondo*, per bloccare la tendenza, ineludibile, di pensare il suo discorso relativo al platonismo naturalizzato e al concetto di *seconda natura* come un programma di *risoluzione* delle perplessità di chi si chiede come sia possibile la dimensione del concettuale, dello spazio delle ragioni (McDowell 1994, p. 194). È su questo punto preciso che va posta la distanza tra la terapia di Wittgenstein e il quietismo di McDowell: mentre il primo mira ad una dissoluzione *completa* dei problemi filosofici (PI §133), decostruendo la possibilità di porsi problemi di questo genere (anche se sempre in modo irriducibilmente temporaneo), tramite una riflessione che decentri il punto di vista sull'uso e le pratiche che lo sottendono, il secondo manca di questo ribaltamento prospettico, arrivando a sostenere, in maniera forse un po' paradossale, che i problemi filosofici non vanno né risolti, né dissolti, ma semplicemente *ignorati*. La radicalità della posizione metodologica wittgensteiniana, così, è destinata a perdersi del tutto.

²¹¹ Robert Fogelin giunge a conclusioni affini, contrapponendo il discorso sull'addestramento ai vari comunitarismi tradizionali (Fogelin 2009, p. 28). Nella lettura che ne dà Fogelin, l'addestramento andrebbe a comporre un elemento imprescindibile della razionalità, enfatizzato da Wittgenstein per esaltare la natura immediata, radicata nelle reazioni spontanee e naturali della nostra specie, *contro* ogni intermediario intellettualistico (Fogelin 2009, p. 39). Come per l'iniziazione, l'addestramento sarebbe l'espedito con cui Wittgenstein aggirerebbe il problema dell'interpretazione, senza però impegnarsi nel costituire *tesi* sul significato, come in McDowell. Nella prospettiva di Fogelin, quindi, l'addestramento si avvicina maggiormente ad essere una *condizione circostanziale* dell'agire normativo, benché indulga troppo su un lessico naturalista.

termini sostanziali di una *teoria*, per quanto primitiva e legata al senso comune, da preservare. Pur nella grande distanza, McDowell allora si avvicina, in questo senso specifico, a Malcolm: l'iniziazione comunitaria rappresenta per il primo ciò che l'accordo condiviso nelle applicazioni rappresenta per il secondo, una condizione logica che *deve* essere presente per garantire sostanza al fenomeno della significazione, a prescindere completamente dall'*uso* che le varie espressioni normative esprimono nella nostra vita. Un esito simile del resto non è scongiurabile, nel momento in cui la comunità, nell'economia del discorso di McDowell, diventa una nozione cuscinetto, completamente strumentale a chiarire la natura contrattuale del significato, senza tra l'altro, la garanzia di riuscirci.

Se, tuttavia, guardiamo alla soluzione comunitaria senza le lenti deformanti del platonismo naturalizzato, forse riusciamo a cogliere un elemento indipendente e di un certo interesse nell'interpretazione di McDowell, ossia, il fatto che il significato sia un fenomeno completamente *interno* alla nostra vita, e che sia essa a comporre la prospettiva da cui guardare al problema della regola. In PI §201, vale la pena di ricordarlo, il modo di seguire una regola che non è un'interpretazione, individuato da Wittgenstein, non è un realismo debole innescato dalle pratiche sociali, ma è ciò che *si manifesta in ciò che chiamiamo "seguire una regola" e "contravvenire a essa"*: in ciò che *noi* chiamiamo, dice Wittgenstein, ossia, nella *funzione* che i giudizi normativi svolgono *per noi*, nel contesto della nostra vita, in cui manifestano un *uso* che può essere facilmente *descritto*, senza cadere nella tentazione di *spiegarlo*, in termini estranei (M. McGinn 2010b, p. 166). La struttura di PI §198, e il suo appello all'*abitudine*, riflettono la medesima strategia: siamo di fronte non tanto al misticismo filosofico dell'*iniziazione* di McDowell, altrettanto fuorviante che il paradosso stesso, ma piuttosto a un avvertimento, ossia, la genesi del problema filosofico deriva dall'*isolare* le regole da ciò che conferisce a esse *vita* (Minar 2011, p. 6). L'appello alla comunità come *condizione logica* maschera, e tradisce, in definitiva, un più interessante appello alla *vita* come *prospettiva* di indagine, rispetto al quale i segni assumono il senso che siamo abituati a conferire loro, nel loro uso quotidiano e nelle *circostanze* che lo informano.

5.3 Vita

Abbiamo visto che entrambe le letture individualiste e comunitariste sono viziate da una particolare postura intellettuale, che ci conduce a pensare che domande astratte sulle condizioni di possibilità delle regole siano legittimamente formulabili, *a prescindere* dal condizionamento che il contesto di vita esercita *nell'uso* del nostro lessico normativo. Tramite l'attraversamento della proposta di McDowell, ci è sembrato, allora, che fosse necessario ribaltare la prospettiva, nell'indagine grammaticale sulle regole, cercando di avvicinare il problema della comunità in Wittgenstein, proprio prendendo sul serio la massima wittgensteiniana che solo nell'*uso* i segni hanno una *vita* (PI §432). Questo è quello che tenta di fare Cora Diamond²¹², nel suo *Rules: Looking Into The Right Place* (Diamond 1989).

Alla base della lettura di Diamond sta la convinzione che non abbia senso alcuno pensare ai concetti e al loro significato *indipendentemente* dalla forma di vita in cui hanno un ruolo e una funzione. Per sostanziare una tesi di questo genere, Diamond cita un passo di *Zettel*, che vale la pena riportare per intero:

Se in generale gli uomini non concordassero sui colori delle cose, se i casi indeterminati non fossero eccezioni, il nostro concetto di colore non potrebbe esistere. No: - il nostro concetto di colore non *esisterebbe*.

(Z §351)

Con questo passaggio, di fatto, siamo di fronte all'ennesima riproposizione del problema dell'accordo in relazione a situazioni immaginarie in cui esso non si dà affatto, che tante volte abbiamo incrociato. Un modo per interpretarlo, è pensarlo come una risposta alla domanda sul ruolo *dell'accordo* comunitario in relazione allo statuto dei nostri concetti di colore, ma questa, secondo Diamond, è una lettura fuorviante. Questo passaggio non attesta tanto la risoluzione di un quesito legittimo, quanto il rifiuto del presupposto concettuale che lo alimenta, ossia, l'idea che la nostra vita, che coinvolge un accordo diffuso tra soggetti, sia qualcosa di *distinto e separabile* dai nostri concetti, in modo tale che sia lecito interrogarsi sulla relazione logica sussistente o

²¹² L'operazione che Diamond tenta di eseguire ricalca, a sua detta, l'insegnamento di Rush Rhees (Rhees 1970).

meno tra i due termini in gioco, su quali dei due venga prima e condizioni l'altro, e così via (Diamond 1989, p. 19). Se immaginiamo una comunità in cui l'accordo sui concetti di colore non si dà, stiamo immaginando *altre circostanze*, *altre forme di vita*, che non saranno *difettive* di una fondamentale preconditione logica nei loro concetti, ma saranno semplicemente *altre*, caratterizzate da una *grammatica* diversa dalla nostra: la grammatica deve essere scorta nel modo in cui viviamo (Diamond 1989, p. 19).

Per rendere ancora più chiaro il punto, possiamo avvicinare la posizione di Diamond a quello che abbiamo chiamato, nel nostro *excursus* interno alle osservazioni di Wittgenstein, comunitarismo delle *circostanze*. Fino a questo momento della nostra esposizione, questa importante accezione, espressa, ricordiamolo, principalmente in PI §§198-207, è rimasta prevalentemente dietro le quinte. Il comunitarismo di Winch, Bloor, Malcolm, Kripke e Wright, infatti, si concentra esclusivamente, o quasi²¹³, sullo statuto del concetto di accordo comunitario, affermando che esso debba essere posto a condizione dell'agire secondo regole. Diamond, viceversa, cerca di gettare luce sul ruolo dell'accordo dalla particolare prospettiva della *vita*, che non è *condizione* della grammatica ma, piuttosto, è essa stessa *la* grammatica dei nostri concetti. In questi termini, il problema diventa maggiormente compatibile con la lettera del testo di Wittgenstein, nonché con l'opzione meta-filosofica in campo nelle *Ricerche*. L'accordo, ricordiamolo, viene attestato come un *fatto* (PI §240, p. 264), qualcosa che quindi sta aperto ai nostri occhi e che è facilmente soggetto a una *descrizione* non controversa (PI §124). Esso, poi, fa parte della nostra forma di vita (PI §241), ne costituisce un aspetto importantissimo, e viene descritto da Wittgenstein come una condizione *circostanziale* dell'uso dei nostri concetti (RFM VI §21), tanto che, se immaginiamo un contesto in cui non si dia, stiamo in realtà immaginando una forma di vita in cui i concetti in esame non esistono. Crediamo, allora, che la riflessione di Diamond colga il segno, nel momento in cui pensa l'accordo come un aspetto della forma di vita, che si dà *insieme*, strettamente intrecciato ai concetti che sorregge, esaltando in tal modo l'accordo non come condizione logica astratta del linguaggio, ma semmai come caratteristica, circostanza e contesto specifico della nostra *vita*, dato oltre a cui non si può regredire, e oltre a cui non c'è niente (PI, p. 264).

²¹³ Vale la pena di ricordare come un argomento legato alle circostanze della significazione sia già attivo nella discussione di Peter Winch, contro la provocazione individualista di Strawson (Winch 1958, p. 35).

C'è, inoltre, un motivo fondamentale per cui l'accordo non è fondativo né costitutivo, in senso concettuale, delle regole. Un errore, secondo Diamond, che commette la maggioranza dei comunitaristi, da Wright a Kripke, i quali si dimenticano che l'accordo stesso ha un *aspetto* specifico a seconda delle pratiche che di volta in volta lo manifestano. Quando costoro si domandano astrattamente come sia possibile che la comunità partecipi nella costituzione delle regole:

The life in which we use and depend on all kinds of rules has disappeared from our view. If there were a bunch of people going on with one number after another in the same way when you say 'add 2' to them, and we knew nothing else of their lives, we should have no idea what they were up to. If Wittgenstein had held that *such* agreement made right and wrong possible, one would indeed have to ask how it could accomplish that. But suppose that there *were* all these people who said 1002 after 1000, and I was the one who said 1004, instead. What (in this present story) do they have to do with me? If I am making a mistake in using *their* rule, I must be using their rule. But what in the story lets us say that I am using their rule?

(Diamond 1989, p. 28)

Questo argomento, a una seconda lettura, è analogo a quello degli inglesi istantanei, creati da un dio ed esistenti solo per pochi minuti: le regolarità e l'aspetto delle loro pratiche, pur essendo identiche in tutto e per tutto alle nostre, non sono sufficienti per farci capire se essi calcolino o no, se giochino a scacchi oppure no, e così via, in quanto è sempre possibile inventarsi una storia che le renda completamente estranee al significato che esse hanno *per noi*, nella nostra *vita* (RFM VI §34). In maniera analoga, non basta attestare che tutti agiscano allo stesso modo, senza allo stesso tempo *presupporre* la regola che vogliamo spiegare, la regola che in base alla *nostra* vita, alla nostra storia, alle nostre pratiche, stabilisce il proprio standard di correttezza e fa sì che solo alcuni segni *specifici* significhino proprio *questo*, e nient'altro. Quindi, il ricorso più o meno elaborato alla comunità come garante della correttezza, che è *assunto* da Kripke, Malcolm, Bloor, Wright (seppure declinato ogni volta in termini differenti), è ciò che invece Diamond (e, forse, Wittgenstein) tenta di rigettare fin dal principio: l'idea che si possa ragionare dei nostri concetti, quali *regola*, *accordo*, *differenza*,

identità, e così via, in modo *indipendente* dalla vita in cui risiedono, e in cui hanno già una propria specifica configurazione.

Non bisogna, però, in conseguenza di ciò, pensare che la prospettiva della forma di vita sia più indulgente con le varie posizioni individualiste. Se cerchiamo di essere il più possibile coerenti con una simile impostazione, anche il *carattere pubblico* dei linguaggi, su cui McGinn e Baker e Hacker concentrano i propri sforzi nel tentativo di isolare le condizioni di linguisticità, assume una configurazione specifica a seconda delle pratiche che andiamo via via considerando. Pensiamo, ad esempio, al caso immaginario della tribù che possiede due concetti affini al nostro *dolore*, ma nettamente distinti tra di loro, l'uno applicato alle lesioni visibili, l'altro invece ai dolori interni, quali un mal di stomaco; il primo è connesso alla compassione, all'assistenza e alla cura, mentre la manifestazione del secondo è connesso allo scherno e alla derisione da parte degli altri membri della comunità (Z §380). Per entrambe le accezioni del termine, possiamo immaginare un plesso di circostanze connesse sufficientemente articolate per rendere plausibile una differenza d'uso che a noi appare così bizzarra, e ciò è attestato dal fatto che possiamo produrne una *descrizione* (ricordiamoci, in questo frangente, il legame tra descrizione e immaginazione): ciò che è importante, secondo Diamond, è che il *tipo* di carattere pubblico attestato da questo lessico del dolore bizzarro, si rivela nel *commercio* (*commerce*) quotidiano che i membri di questa tribù articolano con le loro parole (Diamond 1989, p. 23). È il commercio quotidiano, con il mondo e con gli altri, radicato nella vita e strettamente connesso con una miriade di differenti pratiche, che attesta la funzione, e quindi il significato, che il lessico delle sensazioni assume nel contesto della tribù anomala. Il passo successivo, a questo punto, è estendere questo giro di considerazioni al linguista solitario. È possibile, in un caso simile, pensare che i termini del linguista abbiano la stessa *grammatica* dei nostri, esercitino la medesima funzione, abbiano il medesimo carattere *pubblico*? Ebbene, è evidente che non sia possibile, perché le parole del linguista solitario non possono manifestare la propria pubblicità *nello stesso modo* in cui lo possono le nostre. È un caso ancora più radicale della tribù anomala, i cui concetti incrociano, per così dire, i nostri (Z §379), e il loro statuto è riscontrabile nel commercio che intessono col mondo, un commercio che inevitabilmente manca a Crusoe. Questa la conclusione di Diamond:

I am not saying that there are no resemblances between what an isolated person might do and what we do, but that we ask the wrong questions. We think that there is something we might ask about: the having or not having of a term with the grammar of 'bear'; something that we might ask about even when we have totally open to our view the great differences between the role of reports and descriptions in our life and the role of marks on a wall in the isolated person's life. (...) If I look at the isolated individual's practice with his marks on the wall, where in that practice do I see whether the supposed public character of his term is like ours? There is nothing to see!

(Diamond 1989, p. 26)

Non c'è nessun problema genuino da porsi. Coerentemente alla discussione di Z §351, che, ricordiamolo, nella lettura di Diamond sancisce l'interconnessione ineludibile tra la possibilità stessa dei concetti e la forma di vita che li manifesta, chiedersi se un linguista solitario *possa* avere i medesimi nostri concetti, *appurato* che il suo commercio col mondo è ciò che di più lontano possa esserci dal nostro, è una domanda che gira a vuoto, che non conduce a nulla.

Questo punto merita di essere approfondito, anche alla luce di quanto abbiamo detto fino ad ora sul tema del linguista solitario. Innanzitutto, Z §380, citato da Diamond, mette in campo l'usuale strategia wittgensteiniana di sfruttare l'*immaginabile*²¹⁴ per rendere conto dell'uso dei nostri concetti. Mai più che in questo caso, immaginare un linguaggio è immaginare una forma di vita (PI §19). La tribù anomala, nello specifico, è un esempio plausibile, perché per il suo bizzarro lessico del dolore sono immaginabili

²¹⁴ Si potrebbero fare altri esempi, oltre a quello citato da Diamond, e su cui ci siamo già soffermati affrontando la difesa di Kripke da parte di Kusch: possiamo pensare ad una società in cui si insegna a reprimere l'espressione gestuale e mimica del dolore fin dalla prima infanzia (Z §383); l'educazione, in questi casi, starebbe alla base di concetti completamente differenti (Z §387), che ci impedirebbero addirittura di *comunicare*: "Non potremmo ritrovarci in loro" (Z §390). Una società di questo genere ci sarebbe del tutto *estranea*, tanto che saremmo disposti a *negarne* l'umanità, eppure, dice Wittgenstein, potrebbe esistere, e nondimeno per ogni altro aspetto sarebbe umana in tutto e per tutto (Z §390). Questo genere di riflessioni sono utili per sondare lo statuto che la controversa nozione di *forma di vita* assume in Wittgenstein: sembra possibile concludere, infatti, che il concetto di umanità non sia esaurito da una *sola* grammatica, e che quindi sia scorretto pensare alla forma di vita come ad una sorta di versione *pratica* dell'*essenza umana*; il termine avrebbe un uso squisitamente *plurale*, e andrebbe quindi ad indicare una *prospettiva* sullo statuto dei nostri concetti, che può assumere diverse configurazioni in diverse circostanze, più che un termine *teorico* con uno statuto fisso e invalicabile. I due passi che più si prestano ad una lettura sostanzialista, l'esempio del leone parlante che non potremmo capire, e PI §206, in cui si fa riferimento al comportamento comune degli esseri umani come sistema di riferimento tramite cui interpretiamo lingue sconosciute, possono essere disinnescati considerando il contesto in cui sono specificamente collocati. Si veda, a tal proposito, Savigny 1991.

circostanze adeguate e connessioni con tutta una serie di altre attività e concetti (compassione, scherno, e così via) che rendono significativa la distinzione tra tipi di dolore. Il fatto che noi potremmo capire una tribù del genere, è dovuto, di fatto, alla *similarità* che le nostre pratiche condividono. I *tipi* di carattere pubblico, di cui parla Diamond, allora, possiamo farli corrispondere ai tipi di *circostanze* di vita che conferiscono senso al nostro uso dei segni, circostanze che nel caso del linguista solitario, non possono essere in nessun modo associate alle nostre. Crusoe, che sia semplice o sofisticato, nell'accezione descritta da Canfield, che sia intento a contare i giorni o a risolvere il cubo di Rubik (Blackburn 1984, p. 297) è indubbio che lo possiamo *immaginare*, come più volte abbiamo ribadito nel nostro percorso, ma le *circostanze* che nell'immaginazione gli attribuiamo sono sostanzialmente le *nostre*: la sua pensabilità è quella condivisa da un uomo isolato, a prescindere che lo sia dalla nascita o solo per qualche minuto, e così, un esempio di questo genere non fuoriesce dalle nostre categorie, come fa invece l'esempio della tribù anomala, o dei venditori di legna (RFM I §§143-153), ma semmai le *riconferma*, confermandosi un esempio sterile e privo di reale coerenza. Fino a qui, abbiamo ribadito le conclusioni a cui siamo giunti autonomamente, interrogandoci sullo statuto dell'*immaginazione* in riferimento alla *possibilità logica*, qualche paragrafo indietro. Diamond, però, ci mette nella condizione di fare un passo ulteriore, connettendo la questione a un tema già affrontato in Canfield: se ci interroghiamo davvero su che carattere pubblico il comportamento di un linguista *davvero* solitario, di fatto, manifesti, su che circostanze possano essere pensate, *a prescindere* del tutto dalle nostre, per rendere un simile esempio efficace, non riusciamo davvero a dare coerenza a una simile immagine. Il linguista *davvero* solitario, dove solitario non è lui ma, per così dire, la sua *forma di vita*, è una chimera, un'idea liminale su cui le maglie del nostro concetto di linguaggio perdono ogni presa.

Abbiamo visto come Baker e Hacker liquidino il materiale sull'accordo citato da Malcolm dicendo che in esso Wittgenstein parli del *nostro* linguaggio, non del *concetto* di linguaggio, per il quale è sufficiente la mera possibilità a essere condiviso (Baker Hacker 1990, p. 172). Ebbene, questa mossa accomuna i due autori individualisti, più di quanto a prima vista possa sembrare, ai loro avversari, in quanto *nega* di principio il ribaltamento di prospettiva che Diamond invece auspica, cercando condizioni necessarie e sufficienti laddove andrebbe prodotta una *descrizione* di come i concetti normativi

vengano *usati* nell'intreccio della nostra vita. E la nostra vita è una vita in *comunità*, dove l'interazione costante con gli altri plasma e conforma i ruoli che i nostri concetti assumono: nelle *circostanze* dell'interazione emerge la funzione che determinati concetti hanno per noi. *Questa* forma di vita, comunitaria nei suoi lineamenti costitutivi, è il nostro punto di partenza, nostro e del filosofo, ovviamente: le osservazioni sulle *descrizioni* dei giochi linguistici, che sono a loro volta descrizioni, prodotte da una tecnica del linguaggio già assunta e applicata (RFM VII §26, RFM VI §§17, 31), ci colpiscono in tutta la loro forza, se le caliamo in questo specifico contesto argomentativo.

Certo, altre forme di vita sono *immaginabili*, fintanto che altre grammatiche sono *descrivibili*, e ciò conduce a porsi un'obiezione non di poco conto: a forza di parlare di forme di vita e di come i concetti si configurano per noi, non si finisce, poi, nello scadere in una forma di *relativismo* auto-contraddittorio, secondo il quale la necessità interna delle nostre norme dipende da una mera *contingenza* fattuale? In fin dei conti, l'immaginabilità è lì, pronta a testimoniare grammatiche e norme *altre*, rispetto alle nostre. Ci sono almeno due modi per approcciare la questione. Il primo lo abbiamo già incrociato, nel momento in cui abbiamo riflettuto sullo statuto logico della possibilità: gli spazi che noi siamo disposti ad ammettere nel reame del possibile riposano su un sistema, una grammatica, una forma di vita, che costituisce già *in atto* un orizzonte di senso acquisito. Questa strategia, però, non può soddisfare lo scettico: qui non si sta discutendo della possibilità, per così dire, *interna* alla forma di vita, bensì si sta mettendo in discussione lo statuto modale della forma di vita nella sua *globalità*. A questa obiezione, che ci colpisce con tutta l'urgenza apparente di un problema impellente, tipico di chi fa filosofia, possiamo ribattere rimanendo coerenti con la prospettiva abbozzata fino ad ora in questo paragrafo, che sull'*uso* delle parole e dei concetti fonda ogni considerazione. Dobbiamo chiederci, allora, che *funzione* hanno i concetti di *necessità* e *contingenza*, quali *giochi linguistici* sono da essi contraddistinti, cosa stiamo *descrivendo* quando parliamo di nozioni modali. Nelle *Lezioni*, Wittgenstein abbozza un affresco in merito:

Quel che è necessario è determinato dalle regole. Potremmo domandarci: "Era necessario o arbitrario dare queste regole?" E qui potremmo dire che una regola

è arbitraria se l'abbiamo creata per divertimento, e necessaria se avere questa particolare regola è una questione di vita o di morte.

Si devono distinguere diversi sensi di "necessario". Se inseguiamo un modo di calcolare – e abbiamo da moltiplicare 21 per 14 – diciamo che la risposta segue necessariamente da certi assiomi o premesse. Qui ci si deve domandare: "Necessariamente" in contrasto con cosa? Presumibilmente in contrasto con la situazione in cui non ci pronunciamo su quel che segue; altrimenti è una parola pleonastica.

L'affermazione che se si moltiplicano due numeri si ottiene necessariamente un certo risultato diverso deve – ammesso che abbia *un qualche* senso – presupporre un contrasto con la situazione in cui non sussiste alcuna necessità. Altrimenti è pleonastico dire che *necessariamente* si ottiene questo risultato; perché non dire semplicemente che *otteniamo* quel risultato?

(LFM, pp. 254-255)

Necessità e *contingenza* sono nozioni *gemelle*, protagoniste di giochi linguistici complementari. Dove ha senso dire che il risultato di un'operazione o di un calcolo è necessario, ha senso contrapporlo a un caso in cui, viceversa, è più idoneo parlare di contingenza, come nel caso di una predizione fortunata, o il risultato di un esperimento, il cui esito non segue necessariamente dalla sua ideazione. Entrambe sono nozioni che si danno *insieme*. Ora, è possibile, tra i diversi *sensi* di *necessario*, per i quali abbiamo dei modelli abbastanza semplici nella vita quotidiana, scovarne uno che abbia applicazione alla totalità dei nostri giochi linguistici, e alle regole che li informano? Ebbene, pare proprio di no. Infatti, asserire che la nostra forma di vita è tale necessariamente, o di contro è solo contingente, presuppone che si possa coerentemente contrapporre il suo statuto modale al suo opposto, ma è evidente che non possiamo farci alcuna *immagine* delle differenze che una forma di vita necessaria avrebbe nei confronti di una contingente, e viceversa, e sappiamo bene che l'inimmaginabilità è criterio del *non senso* (Z §263). Ancora, si può dire che mancano le *circostanze* capaci di rendere l'uso di questi concetti pienamente significanti, senza le quali essi girano a vuoto. Anche i nostri concetti modali, dunque, *presuppongono* la grammatica connaturata alla nostra

forma di vita, si può dire che siano *interni* a essa, anche se è bene esercitare cautela nell'utilizzare queste forme di espressione: il fatto che se generalizzati alla globalità essi perdano il loro *ruolo* indica, in realtà, che non ha alcun senso parlare di esterno e interno alla nostra vita.²¹⁵ L'esteriorità, vuoi nell'accezione di un terreno scabro posto a fondamento delle nostre pratiche, vuoi nel suo contrario, il baratro che ci fa precipitare nell'angoscia dell'arbitrario, è il risultato più insidioso della distorsione prospettica tipica di una filosofia che pensa come impellenti problemi che non può costitutivamente risolvere. Bisogna ribaltare, allora, ogni considerazione, ruotarle tutte quante secondo i nostri reali bisogni (PI §108), sempre incarnati in un contesto specifico e in un commercio complesso con il mondo, la nostra vita. Essa sta lì (OC §559)²¹⁶, lo strato di roccia su cui la nostra vanga si piega, né fondata né infondata, condizione di senso affinché si possa parlare di interno ed esterno, necessario e contingente, individuo e comunità.

6. Conclusioni

Con la posizione di Diamond si conclude la nostra disamina. Abbiamo affrontato, nei diversi casi, vari *usi* che si sono fatti del filosofo viennese, specie nel caso di autori che muovono da altre discipline, come Winch e Bloor, ma anche di filosofi come Kripke o McDowell, ben lieti di utilizzare Wittgenstein per esigenze proprie, spesso irrimediabilmente distanti da quelle del filosofo di Vienna. Senza ritornare sui meriti e sui difetti di ciascuna proposta, su cui ci siamo già dilungati a sufficienza, in sede conclusiva, ci soffermeremo su un singolo aspetto, l'unico, forse, tramite il quale riuscire ad avere una visione di insieme e una porta d'accesso al dibattito nella sua interezza: la questione *meta-filosofica*.

²¹⁵ Edward Minar rende l'idea distinguendo la contingenza cara al pensiero *filosofico*, la minaccia percepita che mette in moto il desiderio di trovare un fondamento, un terreno scabro *esterno* alle pratiche che possa legittimare le regole così come informano le nostre attività, ad una "contingenza" funzionale alla terapia wittgensteiniana, in cui si finisce a parlare della totalità della nostra grammatica per esaltarne la natura ultima, e il cui risultato sarà proprio mostrare che tali nozioni non hanno senso alcuno, che vada *oltre* al loro uso ordinario (Minar 1991, p. 230).

²¹⁶ OC §559 vale la pena di esser citato per intero: "*Non devi dimenticare 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*". Si noti la parentetica: il non avere fondamento, il non avere una ragione ultima, quindi, il non essere necessario, non implica affatto l'essere infondato e il dramma della contingenza globale. I due opposti evaporano, di fronte al *fatto* della nostra vita.

Si può affermare, allora, con una certa sicurezza, che non si dia affatto un *problema* della comunità in Wittgenstein. Nei suoi scritti si parla di *accordo*, si parla di società immaginarie in cui non si gioca, si parla a più riprese della natura *situata* del significato nelle nostre vite, contesto imprescindibile della significazione, si parla di pratiche e abitudini ma non si parla *mai* esplicitamente di comunità, in termini che vadano oltre all'allusione velata alle *istituzioni*. La questione del *comunitarismo* nasce *dopo*, nel momento in cui Wittgenstein viene utilizzato da Winch come alfiere ed esponente di spicco di una filosofia anti-riduzionista e, per così dire, *social-friendly*, e non è, di conseguenza, un problema genuinamente wittgensteiniano, nella misura in cui lo sono, ad esempio, il problema della nominazione, della grammatica dei concetti psicologici, del vedere-aspetti, e così via. Allo stesso tempo, ciò non vuol necessariamente dire che non possa essere sviluppato un punto di vista wittgensteiniano sul ruolo della comunità nell'esecuzione delle nostre pratiche, nessuno vuole negare il contrario, ma sicuramente questo fatto getta il sospetto che il dibattito da esso conseguito, e di cui abbiamo avuto un assaggio in queste pagine, quantomeno sia stato viziato da presupposti metodologici che difficilmente sarebbero stati condivisi da Wittgenstein a cuor leggero. Non era intento di Wittgenstein, ad esempio, produrre una *teoria* delle regole come istituzione, concentrandosi sulle *cause* psicologiche e sociali che sostanziano l'uso dei nostri termini, come vorrebbe il naturalismo di Bloor, né tantomeno *negare* realtà al significato o alla propria oggettività (qualsiasi cosa ciò significhi), come vorrebbero Kripke e Wright, con la comunità che entra in gioco con l'intento di salvare il normativo, ma di fatto trasfigurandolo in modo irreversibile. Tutti questi tentativi non prendono sufficientemente sul serio l'idea che la *spiegazione*, nei termini di ciò che *deve* esserci per garantire il significato, declinata in termini riduzionistici o meno, che vada alla ricerca di qualcosa che stia *sotto*, a garanzia della significazione, è ciò che deve essere evitato, ma non perché semplicemente non ci piace, e vogliamo fare diversamente per questioni di gusto, ma perché la necessità intellettuale che ci impone di andare alla ricerca di spiegazioni quando non ce ne sono è precisamente *l'oggetto* della terapia wittgensteiniana: la nostra malattia è cercare una spiegazione, una ragione, anche quando non vi è (RFM VI §31). Le spiegazioni non vanno aprioristicamente messe da parte, e sostituite dalla metodologia descrittiva, ma semmai si dovrà mostrare la loro superfluità nell'attuarsi stesso della descrizione. Descrizione di cosa? Di come,

ormai è superfluo ripeterlo, le parole vengono *usate* nei contesti e nelle circostanze della nostra vita, incluse quelle che sottendono il nostro agire normato.

Ciò, a sua volta, non deve essere frainteso come un'indagine aprioristica su ciò che rende *possibile* logicamente il seguire una regola, presupposto condiviso, abbiamo visto, da Malcolm, Baker, Hacker e McGinn. In questo contesto, la comunità rientra in gioco tramite la nozione di *accordo*, di cui si afferma o si nega il ruolo nella *costituzione* delle regole, a seconda degli autori. Una prospettiva simile, infatti, rischia di recidere la connessione che i concetti manifestano con le pratiche della nostra vita, con cui sono intrecciate e di cui si alimentano, in quanto presuppongono che si possa parlare dei concetti senza fare riferimento alla vita che li sostiene. I casi immaginari elaborati in PI §§200, 204 e in RFM VI §34, l'affermazione di Z §351, e così via, stanno tutti lì ad attestare questa connessione ineludibile, di cui si è fatto spesso poco conto. Se la comunità e l'accordo hanno un ruolo, allora, lo si può individuare in leggera sovrapposizione a quello più noto e controverso di *forma di vita*, lo strato di roccia oltre a cui non si può procedere, ma non nel senso che senza comunità non può darsi linguaggio (come se, tra l'altro, il quesito che sostanzia questa tesi fosse davvero solvibile) ma semmai che l'interazione con gli altri, oltre che con il mondo, è una circostanza rilevante su cui le parole e le norme acquisiscono il senso che hanno *per noi*, nelle pratiche che ci troviamo a vivere ogni giorno, che procedono spedite senza bisogno di retrocedere a un livello *intellettualistico*, quello delle interpretazioni, capace di *mediare* e insieme *fondare* l'accordo tra la regola e la propria applicazione, tra cui ci sembra ci sia un *abisso* incolmabile (PI §431). Nessun *processo*, nessun *segno* ulteriore, nessuna *super-connessione* che lo *accompagni* è richiesto: la *vita* del segno è il suo uso immediato, in un contesto di pratiche interconnesse²¹⁷.

Ciò che sembra corretto concludere, allora, è un sostanziale *rigetto* dell'impostazione complessiva della dialettica, così come si è articolata nel corso degli anni, almeno per gli

²¹⁷ Si può obiettare che il ricorso all'*uso* sia a sua volta una forma di *mediazione*, che renda possibile la connessione tra la regola e la propria applicazione. Effettivamente questo rischio c'è: qualcosa del genere l'abbiamo visto affrontando la critica di McGinn alla tesi secondo cui è impossibile seguire una regola *una sola volta* (McGinn 1984, pp. 125-133). Abbiamo notato, in quella circostanza, come i casi immaginari della società senza giochi e degli inglesi istantanei mostrino quanto sia insufficiente ridurre il discorso sul significato al *solo* comportamento verbale, al solo *uso*: per evitare fraintendimenti di questo tipo, allora, suggeriamo di distinguere l'*uso*, troppo generico, dalla *pratica*, più consona a denotare un'azione *situata* e interconnessa in molteplici modi alla nostra vita (Minar 2011, p. 8).

autori in questa sede considerati. C'è un senso legittimo per cui si può dire che il dibattito risenta degli *stessi errori* da cui Wittgenstein ha da sempre tentato di liberarci.

Conclusione

Arrivati a questo punto, non resta che tirare le fila di questo lungo percorso. Ci sembra inopportuno ribadire le singole conclusioni poste in chiusura di ogni capitolo. Ciò che proporremo in questa sede sarà piuttosto un *ri-attraversamento* di quanto detto, dislocando la prospettiva a partire da una considerazione di cui è davvero difficile sopravvalutare l'importanza: l'idea che nell'*uso* il segno abbia la propria *vita* (PI §432).

Una quinta di un'opera teatrale, abbandonata in una stanza, astratta dal contesto del palco e della scena in cui esercitava le proprie funzioni, perde il proprio *sensu*. Come un cadavere rispetto ad un uomo vivente, la quinta ci appare *morta*: nell'opera soltanto aveva *vita* (Z §238). Con questa immagine di grande effetto, Wittgenstein chiude le proprie riflessioni, in *Zettel*, relativamente al problema dell'*interpretazione*. Essa sta a indicare, in maniera incisiva, come per il filosofo, all'interpretazione, all'intenzione, alla riflessione, intese come un'*aggiunta* o un *accompagnamento* ad un morto segno, debba contrapporsi *l'immediatezza* delle pratiche e delle circostanze in cui il segno è usualmente collocato, un'immediatezza affine a quella di altre attività naturali, quali mangiare o camminare, sul cui statuto non ci viene mai in mente di interrogarci filosoficamente (PI §25). La significazione, così, non è qualcosa che *conferiamo* costantemente al segno, tramite una serie di atti interpretativi autonomi; piuttosto, è il *dato* primigenio che costituisce il nostro accesso al mondo, in un intreccio ineliminabile di pratiche in una forma di vita (PI, p. 264). Ciò che Wittgenstein propone, in sostanza, è un sostanziale *ribaltamento* della gerarchia logica tradizionale istituita tra *interpretazione* e *abitudine*, i due poli dialettici di PI §§198, 201, i paragrafi, ricordiamolo, in cui il filosofo austriaco enuncia il *paradosso* che così tanto ha attirato l'attenzione degli interpreti: non è l'interpretazione ad essere condizione originaria della nostra prassi abitudinaria, ma è questa stessa prassi, semmai, il *primum* logico posto a condizione della nostra capacità di fornire interpretazioni quando necessario, le quali si stagliano su un orizzonte di senso *già* costituito (Perissinotto 2002, pp. 107-108).

L'interpretazione, conseguentemente, presuppone una qualche *esteriorità* rispetto al segno: se l'abitudine corrisponde alla mancanza di esitazione di chi agisce *cielicamente* (PI §219) - in tal senso costituisce una modalità della comprensione completamente *interna* alla nostra vita coi segni - viceversa l'interpretante sarà colui che viene bloccato nel proprio agire, a cui d'un tratto il segno appare *estraneo*, colto, per così dire, "dal di fuori" (Z §235), come quando, ad esempio, le *circostanze* che lo contornano mutano in modo tale da instillare in noi il *dubbio* sul significato che usualmente gli attribuiamo. L'esitazione di chi si appresta a fornire un'interpretazione, quindi, è strettamente intrecciata alla ponderazione tipica di chi riflette sul da farsi, di chi *dubita* riguardo a quale soluzione sia quella corretta, un legame che Wittgenstein stesso ci rivela nelle primissime riflessioni dedicate alla regola e all'interpretazione nelle *Ricerche* (PI §§82-88). L'interpretazione, allora, rispetto all'abitudine, intesserà una relazione logica analoga a quella sussistente tra il *dubbio* e la *certezza*: l'uno è logicamente *parassitario* nei confronti dell'altra, esattamente come non può darsi *espressione* di una regola, di cui l'interpretazione è un *caso* specifico (PI §201), senza che la regola stessa sia istituita in una pratica. Il ribaltamento dei rapporti tra intenzionalità e abitudine, si badi, non dipende da un capriccio di Wittgenstein: è *l'esito* esso stesso di un'*indagine grammaticale*, dove l'attenzione è concentrata su ciò che *facciamo* con le nostre parole, e non su ciò che *dovremmo* fare, o supporre, al fine di garantire l'intelligibilità delle nostre azioni linguistiche.

Nel primo capitolo, abbiamo approcciato la discussione wittgensteiniana sulle regole, focalizzandoci sul contrasto più o meno marcato tra *definizioni esplicite* e norme implicite, manifeste nella prassi del fornire *esempi* nel contesto dell'addestramento, il luogo ideale, secondo Wittgenstein, per descrivere il ruolo della *normatività* (RFM VII §26), in cui la regola è *spiegata*, e non è ciò che *spiega* (Z §302). Le definizioni sono come cornicioni finti che non sorreggono niente (PI §217), sono *tipi* specifici di *espressione* normativa niente affatto necessaria, esattamente come lo sono le *formule* in matematica, e le stesse *interpretazioni*, "sospese nell'aria insieme con l'interpretato" (PI §198). La trattazione del ruolo cognitivo delle interpretazioni nei confronti delle regole e dei significati, allora, va ad affiancarsi alla discussione sull'indeterminatezza del senso e sullo statuto della *comprensione*, tutte e tre mosse rispondenti alla medesima strategia decostruttiva di ciò che abbiamo battezzato l'*immagine calcolistica* del significato. Ciò

che abbiamo chiamato, forse impropriamente, *l'anti-intellettualismo* di Wittgenstein, espresso da alcune celebri formule ridotte quasi a *slogan* della propria filosofia, quali la massima Goethiana “in principio v'è l'Azione” (OC §92, UW, p. 23), o i richiami all'*istinto* e alla mancanza di *riflessione*, su cui le nostre pratiche e regole riposano (OC §475, Z §391, RFM VII §60), sta ad indicare non tanto una sfiducia preconcepita delle nostre capacità razionali, ma semmai l'esito della *descrizione grammaticale* che coinvolge *parole* quali *regola*, *significato* e *ragioni*, dalla prospettiva del loro *uso*, e non della realtà da cui dovrebbero attingere la loro legittimità. L'uomo è un *animale cerimoniale*, dice Wittgenstein nelle riflessioni sul *Ramo d'oro* di Frazer, una formula “in parte falsa, in parte assurda, ma che contiene qualcosa di vero” (RGB, p. 26): lungi dall'essere una *tesi* sulla natura umana, una formula di questo genere rivela il carattere *consuetudinario* e privo di qualsiasi *giustificazione* delle nostre regole, di contro a quella distorsione prospettica tipica di chi fa filosofia, che vede fondamenti dove non ce ne sono. Le ragioni, le giustificazioni, in particolare, rientrano anch'esse nel gioco linguistico *dell'attestazione esplicita* delle regole, e come per le interpretazioni, dare ragioni *presuppone* una capacità linguistica già attiva, incarnata in una forma di vita, analogamente alle nostre intenzioni di giocare a scacchi, di seguire cartelli stradali, di *inventare* regole, e così via. Lo strato di roccia su cui la vanga si piega (PI §217), del nostro agire *senza* ragioni, lungi dall'essere una dimensione a-normativa di carattere causale, è precisamente il livello in cui il fenomeno della *correttezza* si manifesta a prescindere dal legame che intesse con la nostra capacità di fornire ragioni, interpretazioni e quant'altro (RFM VII §40), perché non c'è una *correttezza anteriore* alla regola, che sta *sotto* le nostre pratiche segniche e ne garantisce lo statuto, ma piuttosto una reciproca, e primitiva, *co-implicazione* tra i termini in gioco.

La difficoltà, per chi fa filosofia, non è tanto scavare *sotto* lo strato di roccia, ma *fermarsi* ad esso, dice Wittgenstein (RFM VI §31). Questo passaggio è fondamentale, poiché in esso la discussione sul linguaggio e sul significato si intreccia indissolubilmente con lo statuto e la natura propria del discorso filosofico. Il compito di quest'ultima, lo sappiamo, è produrre una *descrizione* della grammatica del linguaggio (PI §124), ma come potrebbe una simile attività *eccedere* in qualche senso legittimo le costrizioni che ogni descrizione possiede, in quanto attività incarnata in una *tecnica* presupposta? Seguire una regola è una prassi (PI §202) che esibisce *internamente* la

connessione tra segno ed esecuzione, tra norma ed applicazione, tra misura e misurazione, ed è *fondamentale* per il nostro gioco linguistico, determinando ciò che *noi* chiamiamo *descrizione* (RFM VI §§17, 28). Del resto, cosa significa descrivere una *regola*, un *linguaggio*? RFM VI §31 fornisce una risposta anche in questo frangente: *dipende* dall'interlocutore a cui forniamo la descrizione. Quest'ultimo può non essere padrone del linguaggio, e allora la descrizione confluisce in un *addestramento* di qualche tipo (nel caso, ad esempio, dell'insegnamento ostensivo che pratichiamo con i bambini, PI §6), oppure può esserlo, e allora la descrizione assume i connotati di una *rammemorazione (reminder)*, diretta ad uno scopo determinato. Se cambia interlocutore, i giochi linguistici che coinvolgono il concetto di *descrizione* sono differenti. La filosofia, insomma, come ogni altra attività linguistica, si radica in un orizzonte di senso pregresso che condiziona il significato del proprio *lessico* – parole come *linguaggio, esperienza, mondo* - nella stessa misura in cui questo orizzonte medesimo sostanzia l'uso di parole comuni, come *lampada, tavolo e porta* (PI §97): pensarle come un catalogo di *super-concetti* corrisponde alla tendenza a *sublimare* le nostre parole, pensandole in totale *astrazione* dalla forma di vita in cui hanno la loro patria, come se fosse possibile attingere ad un punto di vista completamente *esterno* ad essa, esterno a quell'*ordinario* a cui la riflessione terapeutica wittgensteiniana dovrebbe ricondurne l'uso. Ritorniamo, così, circolarmente, a PI §116, punto di avvio della nostra analisi in merito alla metodologia wittgensteiniana: l'indeterminazione che avevamo segnalato, relativamente allo statuto del concetto di *ordinario*, è coestensiva e speculare a quella che caratterizza la *forma di vita* e le pratiche che la compongono, e l'*ordinario*, a sua volta, viene a determinarsi come la prospettiva *della* forma di vita, *interna* ad essa, in cui i nostri concetti solo hanno un'applicazione, e dunque, un significato.

La tendenza sublimante della filosofia tradizionale, ricordiamolo, è innescata dal *fraintendimento* dell'uso ordinario di alcune parole ed espressioni, per le quali immaginiamo giochi linguistici differenti da quelli in cui hanno una funzione propria (PI §195). Il fraintendimento filosofico, allora, non possiede una natura tanto diversa dall'incomprensione manifestata, ad esempio, da chi non coglie il significato di un cartello stradale, in *circostanze* per lui anomale: si dovrà rendere *perspicuo* l'uso in *quel* frangente, *descrivendo* il gioco linguistico corrispondente. Nel caso del fraintendimento filosofico, si tratterà di richiamare alla *memoria* le *circostanze* d'uso in cui le

espressioni in questione hanno la loro patria. Così riusciamo a rendere conto dell'accento oscuro alla *rammemorazione* in RFM VI §31: descrivere un linguaggio a chi già lo padroneggia è analogo a liberare qualcuno dall'*esitazione* di chi non sa quale applicazione sia opportuna nel caso specifico, *ricordandogli* il modo con cui ha sempre usato il segno, e che ora, per qualche motivo, gli sfugge completamente (Minar 2011, p. 3). Di qui, l'affermazione wittgensteiniana della filosofia come un'attività che mette insieme *ricordi* per uno scopo specifico (PI §127): lo *scopo* per cui lo facciamo, è liberare il "paziente" dal *fraintendimento*, che a sua volta corrisponde ad una riacquisizione dell'immediatezza di chi agisce senza indugi, nel contesto ordinario della propria vita. Le *circostanze*, inoltre, saranno l'oggetto privilegiato della *descrizione*, a cui mira la nuova filosofia (M. McGinn 2011): in esse acquisiamo la padronanza delle parole, senza che questo implichi saperle descrivere (Z §114), e le richiamiamo alla mente solamente nel momento in cui il *dubbio* nell'applicazione ci permette di interrogarci sul contesto ordinario che informa le nostre espressioni (Z §116). La pervasività dell'*addestramento* nelle discussioni wittgensteiniane, infine, si giustifica grazie al legame con la *descrizione*: nel caso di un interlocutore che non conosce la lingua, la descrizione si traduce in un addestramento vero e proprio, mentre nel caso di chi già la padroneggia, ma in alcuni frangenti non ha chiaro l'uso di alcune espressioni specifiche, la descrizione assume i connotati di una rammemorazione delle *circostanze* in cui le abbiamo imparate, delle circostanze in cui *questo* segno significa proprio *questa* cosa, e non altro. Nemmeno nelle strategie di decostruzione dei problemi filosofici, quindi, la prospettiva wittgensteiniana si allontana dalle nostre pratiche ordinarie d'uso dei segni: i fraintendimenti filosofici sono analoghi a qualsiasi altro fraintendimento linguistico, solo più difficili, e di gran lunga meno evidenti. Pensiamo, ad esempio, ancora una volta a PI §201, in cui Wittgenstein ci dice che il modo di seguire una regola che non è un'interpretazione è manifesto in ciò che *noi* chiamiamo "seguire una regola": si tratta di andare a vedere che aspetto le nozioni normative hanno per noi, nelle *circostanze* appropriate in cui *correttezza* ed *errore* vengono riconosciuti in quanto tali, nelle *pratiche* che informano e che danno la forma al nostro commercio col mondo. Il fraintendimento, del resto, è un tipo di *errore* circostanziato e *completamente* risolvibile: se veniamo liberati da esso, tramite una *chiarificazione*, è

corretto dire che il problema si *dissolve completamente*, coerentemente a quanto Wittgenstein dice relativamente ai crampi filosofici (PI §133).

Veniamo, infine, alla questione della *comunità*. La plausibilità delle prospettive comunitariste, in ultima analisi, deve essere valutata in base alla loro presunta compatibilità con RFM VI §31: siamo di fronte a delle *descrizioni*, che riconoscono lo strato di roccia della normatività come il termine oltre cui non si può più regredire, o piuttosto, ci vengono offerte *teorie*, che hanno l'ambizione di *spiegare* la normatività in termini ad essa *indipendenti*, cercando elementi *sotto* di essi, ed esulando da quell'ordinario garante del senso delle nostre pratiche? Sembra che l'ago della bilancia penda verso la seconda opzione. Abbiamo visto come, nella maggioranza dei casi, la comunità compare come un vero e proprio *deus ex machina* esplicativo, capace di *fixare* il significato di volta in volta (Kripke, Wright, Bloor): di fronte ad un problema ritenuto genuino (il paradosso scettico, la negazione dell'oggettività del significato, il finitismo, e così via), la comunità assume i connotati di arbitro ultimo, capace di *salvare* la normatività, ma, di fatto, *reinterpreta* in termini altri, ad essa estranei. L'*accordo* nella forma di vita (PI §241) è in buona sostanza la chiave d'accesso a queste riflessioni, l'unico elemento nel testo di Wittgenstein implicitamente riconducibile all'aspetto comunitario delle nostre pratiche (Malcolm), ma anche in questo caso è un errore pensare che esso sia un *criterio* astratto e *indipendente* dalle norme, come se dovessimo costantemente *aggiungere* ad esse la compresenza di più persone per rendere la norma *tale*. Del resto, l'accordo tra le *mie* azioni e quelle degli *altri* è riconoscibile sullo sfondo della norma già acquisita, la quale si colloca, per così dire, né dalla parte della prima né da quella della terza persona, né dalla parte delle intuizioni intellettuali personali, che sono una chimera della ragione, né da quelle delle interpretazioni comunitarie e dell'*anima sociale*, per usare un'espressione di Von Savigny (Savigny 1991). Entrambe le opzioni sono *espressione* della medesima *immagine*, che ricerca *spiegazioni* dove non ce ne sono, per giustificare una realtà, quella della regola, ingiustificabile. L'accordo nella forma di vita è piuttosto un *fatto* molto importante (PI §240), che costituisce il *contesto* (*surrounding*) d'uso delle regole (RFM VI §21): se il contesto, le *circostanze*, sono ciò che rende i segni linguistici pienamente significanti, e ciò che va *descritto* e *ricordato* nella misura in cui si vuole disinnescare un fraintendimento, di qualsiasi tipo esso sia, allora, nel momento in cui dobbiamo

descrivere l'*aspetto* che seguire una regola e obbedire ad essa possiedono nella nostra vita, non possiamo fare altro che rivolgerci al commercio che i membri della medesima comunità intessono tra di loro, quando si spiegano tra di loro, quando *addestrano* terzi all'uso di un segno, quando inventano e condividono una nuova regola, e così via. Il concetto di *comunità*, insomma, parzialmente sovrapponibile a quello di *forma di vita*, non rappresenta tanto un fondamento logico delle pratiche, o una sua condizione di possibilità, quanto il *luogo* privilegiato in cui la regola mostra il proprio *aspetto*, e assume la forma che ha nel contesto variopinto della nostra vita.

Bibliografia

Abbreviazioni

- BB** *Libro Blu e Libro Marrone* (1958), a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 2000.
- BT** *The Big Typescript* (2000), a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino, 2002.
- D** *Diari 1930-1932* (1997), Quodlibet, Macerata, 1999.
- LC** *Lezioni e Conversazioni sull'Etica, l'Estetica, la Psicologia e la Credenza Religiosa* (1965), Adelphi, Milano, 1967.
- LFM** *Lezioni sui Fondamenti della Filosofia della Matematica* (1976), A cura di C. Diamond, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- MS**
- OC** *Della Certezza* (1969), a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino, 1999.
- PI** *Ricerche Filosofiche* (1953), a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino, 1999.
- PR** *Osservazioni Filosofiche* (1964), Einaudi, Torino, 1999.
- RC** *Osservazioni sui Colori* (1967), Einaudi, Torino, 2000.
- RGB** *Note sul "Ramo d'Oro" di Frazer* (1967), Adelphi, Milano, 1975.
- RFM** *Remarks on The Foundations of Mathematics* (1956), Blackwell, Oxford, 1978.
- TLP** *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916* (1921), a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1988.

UW *Causa ed Effetto* (1976), a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino, 2006.

VB *Pensieri Diversi* (1977), Adelphi, Milano, 1980.

Z *Zettel* (1967), a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2007.

Commentari

BAKER G. P., HACKER P. M. S. (2005), *Wittgenstein: Understanding and Meaning (Part 1 & 2)*, second extensively revised edition by P. M. S. HACKER, Blackwell, Oxford.

IDD. (2009), *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity (Part 1 & 2)*, second extensively revised edition by P. M. S. HACKER, Blackwell, Oxford.

HACKER P. M. S. (1990), *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Blackwell, Oxford.

ID. (1996), *Wittgenstein: Mind and Will*, Blackwell, Oxford.

LUGG A. (2000), *Wittgenstein's Investigations 1-133. A guide and Interpretation*, Routledge, New York.

MULHALL S. (2007), *Wittgenstein's Private Language*, Oxford University Press, Oxford.

Bibliografia secondaria

AMMERELLER E. (2004), *Puzzles about Rule-Following – PI 185–242*, in E. Ammereller, E. Fischer, (eds.), *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London, pp. 127-146.

AMMERELLER E., FISCHER E., (eds.) (2004), *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London.

ANDRONICO M. (1999), *Morphology in Wittgenstein*, in R. Egidi (ed.), *In Search of A New Humanism*, Kluwer Academic Publishers, Great Britain, pp. 97-102.

ANSCOMBE E. (1985), *Critical Notice: Saul A. Kripke, "Wittgenstein on Rules and Private Language"*, in "Canadian Journal of Philosophy", 15 (1).

ARRINGTON R. L., GLOCK H.-J. (eds.) (1996), *Wittgenstein and Quine*, Routledge, London.

AYER A. (1954), *Can There Be a Private Language?* In "Proceedings of The Aristotelian Society", Vol. XXVIII, pp. 63-76.

BAKER G. P. (1991), *Philosophical Investigations Section 122: Neglected Aspects*, in R. Arrington, *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and Context*, Routledge, London, pp. 35-68.

ID. (2002), *Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use*, in "The Philosophical Quarterly (1950-)", Vol. 52, No. 208, pp. 289- 302.

BAMBROUGH R. (1968), *Universals and Family Resemblances*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, McMillan, London, pp. 186-204.

BAKER G. P., HACKER P. M. S. (1984), *Language, Sense and Non Sense*, Blackwell, Oxford.

IDD. (1984), *Wittgenstein. Scepticism. Rules and Language*, Blackwell, Oxford.

IDD. (1990), *Malcolm on Language and Rules*, in "Philosophy", Vol. 65, No. 252, pp. 167-179.

BEN-YAMI H. (2001), *Semantics of Kind Terms*, in "Philosophical Studies", NO. 102, pp. 155-184.

BLACKBURN S. (1984), *The Individual Strikes Back*, in "Synthese", Vol. 58, No. 3, Essays on Wittgenstein's Later Philosophy, pp. 281-301.

BLOOR D. (1997), *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, New York.

BOGHOSSIAN P. (1989), *The Rule-Following Considerations*, in "Mind", New Series, Vol. 98, No. 392, pp. 507-549.

- BORGHINI A., HUGHES C., SANTAMBROGIO M., VARZI A. C. (2010), *Il Genio Compreso*, a cura di A. Borghini, Carocci, Roma.
- BOUVERESSE J. (1995), *Wittgenstein Reads Freud*, Princeton University Press, Princeton.
- BUDD M. (1984), *Wittgenstein on Meaning, Interpretation and Rules*, in “Synthese”, Vol. 58, No. 3, *Essays on Wittgenstein's Later Philosophy*, pp. 303-323.
- BYRNE A. (1996), *On Misinterpreting Kripke's Wittgenstein*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 56, No. 2, pp. 339-343.
- CANFIELD J. V. (1996), *The Community View*, in “The Philosophical Review”, Vol. 105, No. 4, pp. 469-488.
- CAVELL S. (1968), *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, McMillan, London, pp. 151-186.
- ID. (1979), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (1990), *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2000), *Excursus on Wittgenstein's Vision of Language*, in A. Crary, R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, New York, pp. 21-37.
- CARROLL L. (1939), *Through The Looking Glass*, C. L. Dodgson (ed.), *The complete Works of Lewis Carroll*, New York.
- CASALEGNO P. (2013), *Filosofia del Linguaggio*, Carocci, Roma.
- CORTI L. (2014), *Ritratti Hegeliani*, Carocci, Roma.
- CRARY A., READ R. (eds.), (2000), *The New Wittgenstein*, Routledge, New York.
- DAVIDSON D. (1986), *A Nice Derangement of Epitaphs*, in D. Davidson, *Language, Truth and History*, Clarendon Press, Oxford.

- ID. (1994a), *Sull'Idea Stessa di Schema Concettuale*, in D. Davidson, *Verità e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1994b), *Interpretazione Radicale*, in D. Davidson, *Verità e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1994c), *The Social Aspect of Language*, in D. Davidson, *Reason, Truth and History*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2001), *La Seconda Persona*, in D. Davidson, *Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- DE CARO M., MACARTHUR D. (eds.) (2010), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.
- DIAMOND C. (1981), *Wright's Wittgenstein*, in "The Philosophical Quarterly" (1950-), Vol. 31, No. 125, pp. 352-366.
- EAD. (1985), *Review of Baker and Hacker*, *Philosophical Books* 26, 26-9, esp. 27.
- EAD. (1989), *Rules: Looking in the Right Place*, in D. Z. Phillips, P. Winch (eds.), *Wittgenstein. Attention to Particulars*, ST. Martin's Press, New York.
- EAD. (1995), *The Realistic Spirit*, MIT Press, Boston.
- DUMMETT M. (1968), *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, McMillan, London, pp. 420-447.
- ID. (1989), 'A Nice Derangement of Epitaphs': *Some Comments on Davidson and Hacking*, in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford, pp. 459-477.
- ID. (1994), *Reply to Davidson*, in AA. VV., *The Philosophy of Michael Dummett*, Kluwer Academic Publishers, Boston, pp. 257-268.
- DROMM K. (2006), *Wittgenstein on Language Learning*, in "History of Philosophy Quarterly", Vol. 23, No. 1, pp. 79-94.
- FEYERABEND P. (1968), *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, McMillan, London, pp. 104-150.

FISCHER E. (2004), *A Cognitive Self-Therapy – PI 89-133*, in E. Ammereller, E. Fischer (eds.), *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London, pp. 86-126.

FOGELIN R. (1987), *Wittgenstein*, Routledge, London.

ID. (2009), *Taking Wittgenstein at His Word*, Princeton University Press, Princeton.

GARGANI A. (2007), *Introduzione a Wittgenstein*, Einaudi, Torino.

GELLNER E. (1959), *Words and Things*, Beacon Press, Boston.

GINET C. (1970), *Wittgenstein's Argument that One cannot Obey a Rule Privately*, in “Noûs”, Vol. 4, No. 4, pp. 349-365.

GLOCK H-J. (1991), *Philosophical Investigations Section 128: ‘Theses in Philosophy’ and Undogmatic Procedure*, in R. Arrington, *Wittgenstein Philosophical Investigations. Text and Context*, Routledge, London, pp. 69-88.

ID. (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford.

GOLDFARB W. (1985), *Kripke on Wittgenstein on Rules*, in “The Journal of Philosophy”, Vol. 82, No. 9, pp. 471-488.

ID. (1989), *Wittgenstein, Mind and Scientism*, in “The Journal of Philosophy”, Vol. 86, No. 11, Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, pp. 635-642.

GOODMAN N. (1954), *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, US.

GRICE H. P. (1989), *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge, US.

GRICE H. P., STRAWSON F. P. (1956), *In Defence of a Dogma*, in “The Philosophical Review”, Vol. 65, No. 2, pp. 141-158.

HACKER P. M. S. (1986), *Insight and Illusion: Themes in The Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press, Oxford.

- ID. (1987), *Critical Notice*, in “Philosophical Investigations”, 10, No. 2.
- ID. (1996), *Wittgenstein’s Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- ID. (2001), *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon Press, Oxford.
- HANFLING O. (2002), *Wittgenstein and The Human Form of Life*, Routledge, London.
- ID. (2004), *The Use of Theory in Philosophy*, in E. Ammereller, E. Fischer (eds.), *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London, pp. 183-200.
- HOFFMAN P. (1982), *Kripke on Private Language*, in “Philosophical Studies”, 47, pp. 23-28.
- HUEMER W. (2006), *The Transition From Causes to Norms: Wittgenstein on Training*, in “Grazer Philosophische Studien” 71, pp. 75-225.
- KENNY A. (1973), *Wittgenstein*, Bollati Boringhieri, Torino.
- KRIPKE S. (1980), *Nome e Necessità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (1982), *Wittgenstein su Regole e Linguaggio Privato*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (2011), *Speaker’s Reference and Semantic Reference*, in S. Kripke, *Philosophical Troubles. Collected Papers Vol. 1*, Oxford University Press, Oxford.
- KUHN T. (1962), *La Struttura Delle Rivoluzioni Scientifiche*, Einaudi, Torino, 2009.
- KUSCH M. (2006), *A skeptical Guide to Meaning and Rule: Defending Kripke’s Wittgenstein*, Ashgate, Chesham, UK.
- ID. (2011), *Rule Following, a Bibliography*, Oxford University Press, Oxford.
- KUUSELA O., MCGINN M. (eds.) (2011), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford.
- LYCAN W. (2013), *Filosofia del Linguaggio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- MACKAY E. (1968), *Mr. Donnellan and Humpty Dumpty on Referring*, in “The Philosophical Review”, Vol. 77, No. 2, pp. 197-202.
- MALCOLM N. (1989a), *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford.
- ID. (1989b), *Wittgenstein on Language and Rules*, in “Philosophy”, Vol. 64, No. 247, pp. 5-28.
- MARCONI D. (1987), *L’Eredità di Wittgenstein*, Einaudi, Torino.
- MARCONI D. (ed.) (1996), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Bari.
- MARCUSE H. (1967), *L’Uomo ad una Dimensione*, Einaudi, Torino.
- MCDOWELL J. (1984), *Wittgenstein on following a Rule*, in “Synthese”, Vol. 58, No. 3, “Essays on Wittgenstein's Later Philosophy”, pp. 325-363.
- ID. (1998a), *Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy*, in J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, US, pp. 263-268.
- ID. (1998b), *Intentionality and Interiority in Wittgenstein*, in J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, US, pp. 297-321.
- ID. (1994), *Mente e Mondo*, Einaudi, Torino.
- ID. (2000), *Non-Cognitivism and Rule Following*, in A. Crary, R. Read, *The New Wittgenstein*, Routledge, New York, pp. 38-52.
- MCGINN C. (1984), *Wittgenstein on Meaning: an Interpretation and an Evaluation*, Blackwell, Oxford.
- ID. (2015), *Philosophy of Language. The Classics Explained*, The MIT Press, Cambridge, US.
- MCGINN M. (1991), *Wittgenstein’s “Remarks on Colours”* in “Philosophy”, Vol. 66, No. 258, pp. 435-453.
- EAD. (1997), *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London.

- EAD. (2010a), *Wittgenstein and Naturalism* in M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.
- EAD. (2010b), *Recognizing the Ground that Lies Before Us as a Ground. McDowell on How to read Philosophical Investigations*, in V. Munz, K. Puhl and J. Wang (eds.), *Language and World*, Ontos Verlag, Frankfurt, pp. 147-168.
- EAD. (2011), *Grammar in The Philosophical Investigations*, in O. Kuusela, M. McGinn, (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford.
- MCGUINNESS B. (ed.) (1994), *The Philosophy of Michael Dummett*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, NL.
- MCGUINNESS B. (2002), *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, London.
- MESSERI M. (1996), *Seguire la Regola*, in D. Marconi (ed.) (1996), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Bari.
- MINAR E. H. (1991), *Wittgenstein and The "Contingency" of Community*, in "Pacific Philosophical Quarterly", Vol. 72, pp. 203-234.
- ID. (1994), *Paradox and Privacy: On §§201-202 of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 54, pp. 43-75.
- ID. (2011), *The Life of The Sign: Rule Following, Practice and Agreement*, in in O. Kuusela, M. McGinn, (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein (online)*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-13.
- MONK R. (1991), *Wittgenstein. The Duty of Genius*, Penguin Books.
- ID. (2005), *How to Read Wittgenstein*, Ranta Books, London.
- MOSER P. K. (1991), *Malcolm on Wittgenstein on Rules*, in "Philosophy", Vol. 66, No. 255, pp. 101-105.

MULHALL S. (2004), *Philosophy's Hidden Essence – PI 89-133*, in E. Ammereller, E. Fischer, *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London, pp. 63-85.

PEARS D. (1988), *The False Prison (vol. 2)*, Oxford University Press, Oxford.

ID. (1995), *Wittgenstein's Naturalism*, in "The Monist", Vol. 78, pp. 411-423.

PERISSINOTTO L. (2002), *Le Vie dell'Interpretazione nella Filosofia Contemporanea*, Laterza, Bari.

ID. (2008), *Wittgenstein. Una Guida*, Feltrinelli, Milano.

PUTNAM H. (1962), *Dreaming and "Depth Grammar"*, in R. J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy: First Series*, Oxford University Press, Oxford, pp. 211-35.

ID. (1978), *Significato, Riferimento e Stereotipi*, in AA. VV., *Filosofia del Linguaggio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

QUINE, W. V. O. (1953), *Da un Punto di Vista Logico*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

ID. (1960), *Parola e Oggetto*, Il Saggiatore, Milano.

ID. (1969), *Epistemologia Naturalizzata*, in *La Relatività Ontologica e Altri Saggi*, Armando, Roma.

RHEES R. (1954), *Can There Be a Private Language?* In "Proceedings of The Aristotlian Society", Vol. XXVIII, pp. 77-94.

ID. (1958), *Prefazione all'Edizione Inglese*, in L. Wittgenstein, *Libro Blu e Libro Marrone*, Einaudi, Torino, 2000.

ID. (1960), *Wittgenstein's Builders*, in "Proceedings of the Aristotelian Society" 60, pp. 171-86.

ID. (1970), *Discussions of Wittgenstein*, London.

RORTY R. (1979), *La Filosofia e Lo Specchio della Natura*, Bompiani, Milano.

RUSSELL B. (1905), *On Denoting*, in “Mind”, New Series, Vol. 14, No. 56, pp. 479-493.

ID. (1921), *The Analysis of Mind*, London

RYLE G. (1949), *Il Concetto di Mente*, Laterza, Bari.

SAVIGNY V. E. (1991a), *Self-Conscious Individual versus Social Soul: The Rationale of Wittgenstein's Discussion of Rule Following*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 51, No. 1, pp. 67-84.

ID. (1991b), *Common Behavior of Many a Kind: Philosophical Investigations Section 206* in R. Arrington, *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and Context*, Routledge, London, pp. 105-119.

SCHROEDER S. (2001), *Are Reasons Causes? A Wittgensteinian Response to Davidson*, In S. Schroeder (ed.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Mind*, Basingstoke, Palgrave, pp. 150-70.

ID. (2004), *The Demand for Synoptic Representations and The Private Language Discussion – PI 243–315*, in E. Ammereller, E. Fischer, (eds.), *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London, pp. 147- 169.

ID. (2006), *Wittgenstein and The Way out of The Fly Bottle*, Polity Press, Cambridge.

ID. (2013), *Wittgenstein on Rules in Language and Mathematics*, in Academia.Edu.

SCHULTE J. (2004), *Primitive Language Games*, in in E. Ammereller, E. Fischer, (eds.), *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London, pp. 22-41.

SELLARS W. (2007a), *Some Reflections on Language Games*, in K. Sharp, R. B. Brandom (eds.), *In The Space of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Harvard University Press, Cambridge US, pp. 28-56.

ID. (2007b), *Language as Thought and Communications*, in K. Sharp, R. B. Brandom (eds.), *In The Space of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Harvard University Press, Cambridge US, pp. 57-80.

SHANKER S. G. (2004), *A Picture Held Me Captive*, in E. Ammereller, E. Fischer, (eds.), *Wittgenstein at Work. Method in Philosophical Investigations*, Routledge, London, pp. 246-256.

SLUGA H. (2011), *Wittgenstein*, Einaudi, Torino.

SLUGA H., STERN D. (1996), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

STERN D. (2001), *The Practical Turn*, in S. P. Turner, P. A. Roth (eds.), *The Blackwell Guide to The Philosophy of Social Sciences*, Blackwell, Oxford.

ID. (2004), *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

ID. (2003), *The Practical Turn*, in S. P. Turner, P. A. Roth (eds.), *The Blackwell Guide to The Philosophy of Social Sciences*, Blackwell, Oxford, pp. 185-206.

STRAWSON P. (1954), *Review of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, McMillan, London, pp. 22-64.

STROUD B. (1968), *Wittgenstein and Logical Necessity*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, McMillan, London, pp. 477-496.

TAIT W. W. (1986), *Wittgenstein and The "Sceptical Paradoxes"* in "Journal of Philosophy", Vol. 83, pp. 475-488.

TEICHMANN R. (2015), *Wittgenstein on Thought and Will*, Routledge, New York.

TRIPODI P. (2009a), *Wittgenstein e il Naturalismo*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XI, 2, pp. 121-141.

ID. (2009b), *Dimenticare Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna.

ID. (2013), *Wittgenstein: Necessity, Imagination, and Metaphilosophy*, in "Philosophical Enquiries", Vol. 2, no. 1, pp. 55-78.

ID. (2015), *Storia della Filosofia Analitica*, Carocci, Roma.

SUTER R. (1990), *Interpreting Wittgenstein. A Cloud of Philosophy, A Drop of Grammar*, Temple University Press, Philadelphia.

VOLTOLINI A. (1998), *Guida alle Ricerche Filosofiche*, Laterza, Bari.

WINCH P. (1958), *The Idea of a Social Science and Its Relation with Philosophy*, Routledge, London.

WRIGHT C. (1980), *Wittgenstein on the Foundation of Mathematics*, Gregg Revivals, Aldershot.

ID. (2001), *Trails to Infinity, Essays on Themes from Wittgenstein's philosophical investigations*, Harvard University Press, Cambridge.