







# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA (CLASSE 18/S)

INDIRIZZO: FILOSOFIA ED ETICA PUBBLICA

TESI DI LAUREA

## *Wittgenstein e la natura umana*

RELATORE: PROF. GABRIELE TOMASI

LAUREANDO: MARCO BARLUZZI

MATR. N. 545173

ANNO ACCADEMICO 2007-2008



## AVVERTENZA

Nelle note le opere di Wittgenstein sono citate secondo le abbreviazioni sotto elencate; dove possibile si indica il numero del paragrafo (o della proposizione, nel caso del *Tractatus logico-philosophicus*), in tutti gli altri casi quello della pagina:

- BT** = L. Wittgenstein, *Big Typescript*, trad. it. a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002.
- CE** = L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, in L. Wittgenstein, *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere*, trad. it. a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006, pp. 9-51.
- CSE** = L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2005, pp. 5-18.
- DC** = L. Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1999.
- EPDS** = L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, in L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, trad. it. a cura di L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-90.
- GF** = L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica*, trad. it. a cura di M. Trincherò, La Nuova Italia, Firenze 1990.
- LB** = L. Wittgenstein, *Libro blu*, in L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2000, pp. 5-100.
- LDSEP** = L. Wittgenstein, *Il linguaggio dei dati di senso e l'esperienza privata*, in L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, trad. it. a cura di L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, pp. 91-175.
- LLV** = L. Wittgenstein, *Lezioni sulla libertà del volere*, in L. Wittgenstein, *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere*, trad. it. a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006, pp. 59-78.
- LM** = L. Wittgenstein, *Libro marrone*, in L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro*

*marrone*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2000, pp. 103-236.

- NL** = L. Wittgenstein, *Note sulla logica*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, pp. 245-263.
- NRF** = L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, trad. it. a cura di S. De Waal, Adelphi, Milano 1975.
- RFM** = L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trad. ing. a cura di G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1978.
- OFP** = L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad. it. a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990.
- PD** = L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1988.
- RF** = L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999.
- TLP** = L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, pp. 25-109.
- Z** = L. Wittgenstein, *Zettel*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2007.

## INTRODUZIONE

La razionalità è solitamente riconosciuta come la maggiore discriminante tra gli esseri umani e gli altri animali<sup>1</sup>. Nel suo comportamento linguistico l'uomo, si tende a credere, manifesterebbe il possesso di facoltà speciali, qualitativamente distinte da quelle appartenenti al resto del regno animale. La distinzione ci appare così netta da indurci ad opporre, perlomeno sotto alcuni aspetti, il concetto di uomo a quello di animale, nonostante il primo designi un tipo di ente che è evidentemente, se non altro *anche*, esemplificazione del secondo concetto. In modo forse più appropriato, semmai, si potrebbe parlare di una distinzione tra uomo e *altri* animali fondata sulla normatività che contraddistingue il fenomeno del nostro linguaggio, ossia sulla complessa logica a cui ci dobbiamo attenere se vogliamo compiere un atto linguistico portatore di senso. Detto ciò, però, la natura di questa distinzione e, congiuntamente, della peculiarità umana rimane tutta da sondare.

Wittgenstein, sin dai tempi del *Tractatus*, si è principalmente occupato del linguaggio, anche se, con gli anni, la sua concezione di esso e delle regole che ne governano l'uso è notevolmente mutata. In questa ricerca ci occuperemo del cosiddetto "secondo Wittgenstein", facendo riferimento innanzitutto, ma non solo, alle *Ricerche filosofiche*, con l'intento di fare chiarezza sulla concezione della natura umana che, alla luce dell'immagine del linguaggio elaborata, il filosofo, volente o nolente, ci consegna nell'ultima fase del suo pensiero.

Per Wittgenstein il linguaggio è un'attività governata da regole; nel primo capitolo, pertanto, ci concentreremo sull'analisi wittgensteiniana del concetto di seguire una regola. Dopo aver esposto i passi fondamentali delle *Ricerche* sull'argomento (cfr. 1.2) e discutendo alcune delle principali interpretazioni (cfr. 1.3-1.4), si giungerà alla conclusione che il concetto di seguire una regola, così come Wittgenstein ce lo presenta, indica di volta in volta pratiche collettive a cui si viene socialmente addestrati. Concluderemo il capitolo mettendo in evidenza alcune implicazioni antropologiche della concezione wittgensteiniana di "seguire una regola" (cfr. 1.5).

A questo punto del percorso, però, prima di passare alla discussione dettagliata sulla natura umana, per evitare eventuali critiche alla tendenza manifestata nel primo capitolo di

---

<sup>1</sup> Per un esempio rinomato e relativamente recente cfr. J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999, pp. 117 ss.

non scindere nettamente questioni concettuali e questioni fattuali (l'esempio più eclatante è l'importanza fondamentale conferita all'addestramento sociale), affronteremo il problema del rapporto tra analisi concettuale ed indagine fisica nel pensiero di Wittgenstein. Nel secondo capitolo, quindi, cominceremo con l'esposizione della concezione wittgensteiniana della filosofia (cfr. 2.1) e del tipo di distinzione che il filosofo ritiene esserci tra questa e la scienza, il cui mancato riconoscimento è da egli dipinto come l'errore fondamentale della metafisica (cfr. 2.2). Dato il diverso rapporto intrattenuto con l'esperienza dai due tipi di indagine, cercheremo poi di chiarire la natura della differenza che il filosofo ritiene esserci tra proposizioni empiriche e proposizioni logiche, facendo principalmente riferimento a *Della certezza*, in cui Wittgenstein tende a sfumare il confine in questione (cfr. 2.3). Dopodiché, alla luce di questo chiarimento e in parziale contrasto con alcune scelte del filosofo, riconsidereremo la distinzione tra filosofia e scienza, mettendo in evidenza alcuni punti di contatto e restringendo alla metodologia la discriminante essenziale tra i due approcci (cfr. 2.4).

La mossa successiva sarà quella di mostrare in che senso la filosofia del tardo Wittgenstein sia una forma di naturalismo non riduzionistico (cfr. 2.5). Argomenteremo che per Wittgenstein il linguaggio è un fenomeno naturale, appartenente alla "storia naturale degli uomini"; a prescindere da questo naturalismo ontologico di fondo, le osservazioni concettuali del filosofo sono tutt'altro che immuni alle critiche, che egli stesso muove alla metafisica, di reificare la grammatica e moltiplicare indebitamente i regni ontologici. L'addestramento, inoltre, si rivelerà essere l'unico anello di congiunzione tra causalità naturale e normatività sociale che ci permetta di evitare la deriva metafisica.

Infine, per chiudere il secondo capitolo, si proporrà un confronto con Nietzsche (cfr. 2.6), il quale, come vedremo, condivide con Wittgenstein l'opposizione alla metafisica (compresa quella che fa da sfondo alla scienza moderna). L'utilità di questo confronto, perlomeno nel contesto in cui verrà proposto, risiede nel fatto che Nietzsche, diversamente da Wittgenstein, decide di non lasciare che della fisiologia umana si occupino solamente gli scienziati, trattandosi di un aspetto fondamentale della nostra forma di vita e di ciò che la riguarda, problemi concettuali compresi. Là dove Wittgenstein decide arbitrariamente di fermarsi, insomma, Nietzsche prosegue, non accontentandosi di curare di volta in volta i sintomi della "malattia" metafisica, ma cercando, anzi, di estirparla alla radice.

Giunti a questo punto, saremo finalmente pronti per affrontare nello specifico il tema centrale della nostra ricerca, ossia la natura umana.



Cominceremo con l'esposizione di alcune critiche rivolte da Wittgenstein alla tradizione cartesiana che vede nell'uomo un essere composto da due sostanze distinte e separabili: anima e corpo (cfr. 3.1). Proseguiremo poi con l'esposizione delle idee, esplicitamente wittgensteiniane, che M. R. Bennett e P. M. S. Hacker formulano nel loro *Philosophical Foundations of Neuroscience* riguardo alla questione del rapporto tra soggetto cosciente e mondo oggettivo (cfr. 3.2). Nel paragrafo successivo ci concentreremo sulla distinzione tra uomo ed altri animali, cercando di capire in che senso e fino a che punto essa rispecchi la realtà (cfr. 3.3). Vedremo che, in base a quanto detto nel corso della nostra ricerca, possiamo o distinguere "oggettivamente" la specie animale "*homo sapiens*" dalle altre in base a peculiarità corporee, o distinguere soggettivamente *noi*, membri di una comunità che segue determinate regole (e che si auto-definisce "umana"), da *loro* (esseri fisiologicamente umani compresi), cioè da quanti non seguono *queste* regole. La distinzione tra l'uomo e gli altri animali, insomma, si rivelerà essere meno radicale di quanto si è soliti credere.

Infine, discuteremo il rapporto tra anima e corpo (cfr. 3.4), poiché Wittgenstein, nonostante critichi apertamente il dualismo cartesiano, manifesta in più occasioni una reticenza nei confronti di una totale riconduzione della sfera psicologica a quella corporea. Cercherò di mostrare che la scelta del filosofo austriaco di non abbandonare il dualismo anima/corpo, anche se riconsiderato alla luce delle suo pensiero, contraddice l'intento dichiarato della sua stessa filosofia, ossia quello di fare *chiarezza* sull'uso dei concetti. Wittgenstein, infatti, sembra ritenere che la mossa di ricondurre l'anima al corpo non sia scorretta, ma semplicemente non obbligata. Di conseguenza, in contrasto con la tendenza wittgensteiniana sopra indicata, opteremo per l'identificazione dell'uomo con il proprio corpo, a patto che questo non sia inteso cartesianamente come mera "macchina biologica".

L'immagine dell'uomo che avremo ricavato dal pensiero wittgensteiniano, anche se in contrasto con alcune affermazioni del filosofo stesso – nella convinzione che queste siano state dettate più da tendenze strettamente personali che da ragionamenti filosofici stringenti –, sarà quella di un corpo vivente socialmente addestrabile. La società umana, di conseguenza, ci si mostrerà come un'organizzazione di organismi animali addestrati a certe pratiche collettive, abituati, cioè, a regolare quasi incessantemente il proprio comportamento in base a determinate caratteristiche ambientali, prima fra tutte: il comportamento degli altri uomini.



## Capitolo I

### SUL SEGUIRE UNA REGOLA

In questo primo capitolo mi concentrerò sulla dibattuta analisi wittgensteiniana del concetto di seguire una regola. Il venire a capo di questa problematica è condizione necessaria affinché si possa poi procedere in direzione dell'obiettivo principale del presente lavoro, ossia la questione antropologica. Buona parte delle fondamenta del nostro ragionamento, infatti, verranno gettate nel discutere questi passi. Premetto inoltre che, a mio parere, certe difficoltà che emergeranno nel corso della seguente esposizione dipendono proprio da una concezione fuorviante dell'uomo e di ciò che lo riguarda. Non volendo assumere in modo dogmatico quanto cercherò di argomentare nei capitoli successivi, quindi, ho preferito lasciare in sospeso alcune questioni che mi auguro possano trovare risposta nel prosieguo dell'indagine.

Nei primi due paragrafi mi impegnerò ad inquadrare la problematica, cercando il più possibile di astenermi da valutazioni personali. Innanzitutto fornirò una brevissima introduzione al cosiddetto "secondo Wittgenstein" (par. 1), proseguendo poi con l'analisi dei passi principali su "seguire una regola" all'interno delle *Ricerche filosofiche* (par. 2). Seguiranno l'esposizione (par. 3) e la discussione (par. 4) di alcune interpretazioni piuttosto eterogenee. Il confronto con una molteplicità di approcci mi permetterà di rinforzare la mia scelta interpretativa, facendola emergere dalle ceneri delle letture che si dimostreranno più deboli. Nel paragrafo conclusivo, infine, cercherò di tirare le somme di quanto detto, con un occhio particolare per le implicazioni antropologiche dell'analisi wittgensteiniana di "seguire una regola" (par. 5).

Ci tengo a precisare, inoltre, che la seguente trattazione non pretende in alcun modo di esaurire la questione, poiché un simile compito richiederebbe, se non altro, molto più spazio. Si tenga quindi presente che mi concentrerò prevalentemente sui nodi problematici più rilevanti ai fini della nostra indagine considerata nel suo insieme, senza con ciò arrogarmi il diritto, mi auguro, di costringere a forza i pensieri del filosofo in una sola direzione.

### 1. *Un mutamento di prospettiva sul linguaggio e sulle regole*

A partire dagli anni trenta Wittgenstein non parla più di “forma logica”, ma di “regole grammaticali”, intendendo riferirsi a tutte le norme che governano l’impiego delle nostre espressioni linguistiche<sup>2</sup>. Queste regole non sono sempre rigide e perfettamente definibili, anzi, la grammatica funziona in quanto tale senza il bisogno di rigorose codificazioni. Parlare di forma logica in termini tractariani risulterebbe, a questo punto della riflessione wittgensteiniana sul linguaggio, estremamente fuorviante.

Il concetto di “enunciato grammaticale” è in qualche modo l’erede del concetto di “analicità” e può essere correttamente inteso solo sullo sfondo di una critica alla nozione di verità necessaria, ossia considerando lo smantellamento dell’idea di “forma logica” che Wittgenstein opera in questi anni, mettendo in discussione gli stessi fondamenti filosofici del *Tractatus*<sup>3</sup>. Non approfondiremo la questione in questa sede; ciò che qui ci interessa mettere in evidenza è che la grammatica filosofica wittgensteiniana si pone per certi versi in continuità, per altri in contrasto, con la tradizione filosofica leibniziana, humeana e kantiana che distingue tra verità necessarie (analitiche) e verità contingenti (sintetiche, empiriche, di fatto). Confrontandosi con la sua opera giovanile, infatti, Wittgenstein si confrontò al contempo, almeno per certi versi, con questa tradizione.

Il distacco da essa non fu improvviso: solo dopo una “fase intermedia” in cui l’autore rigettò l’atomismo logico della sua prima grande opera a favore di una sorta di olismo logico – in questo periodo di transizione il linguaggio è inteso non più come immagine della realtà, ma come sistema formale di calcolo caratterizzato dalle sue regole costitutive – egli approderà infatti, a partire più o meno dalla metà degli anni trenta, a quell’olismo pratico che caratterizzerà la sua seconda grande opera, le *Ricerche filosofiche*<sup>4</sup>. Già nel cosiddetto *Libro blu*, quindi tra il ’33 e il ’34, Wittgenstein si rende conto che le regole del nostro linguaggio assomigliano molto di più a quelle di un gioco che a quelle di un calcolo, poiché riguardano

---

<sup>2</sup> Nel 1929 Wittgenstein fa ritorno a Cambridge e alla filosofia con la pubblicazione del suo primo scritto critico nei confronti di una dottrina tractariana (*Alcune osservazioni sulla forma logica*), anche se si tratta ancora di una questione estremamente circoscritta, ossia quella della presunta indipendenza delle proposizioni elementari. Sarà soprattutto nel corso della prima metà degli anni trenta che l’autore opererà una profonda messa in discussione dell’intero impianto filosofico del *Tractatus*, giungendo alla “sostituzione” del concetto di “forma logica” con quello di “regole grammaticali” (cfr. R. Monk, *Wittgenstein: il dovere del genio*, trad. it. a cura di P. Arlorio, Bompiani, Milano 1991, pp. 270-329).

<sup>3</sup> Cfr. M. Messeri, *Seguire la regola*, in Aa. Vv., *Guida a Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 151-191, qui pp. 151-157.

<sup>4</sup> Cfr. D. Stern, *The “Middle Wittgenstein”: From Logical Atomism to Practical Holism*, “Synthese”, 87 (1991), pp. 203-226.

certe azioni all'interno di un data "forma di vita". Ciò che chiamiamo "linguaggio", più che secondo l'unità formale presentata nel *Tractatus*, appare ora al filosofo come un famiglia di giochi linguistici. Così la sua concezione del linguaggio, già nella fase di transizione concepito come sfondo delle singole enunciazioni, si fa sempre più ampia, includendo gran parte delle attività umane.

Nel corso degli anni trenta, quindi, assistiamo ad una vera e propria apertura al contesto. Quest'ultimo, tra l'altro, intorno alla metà di questa decade, si arricchisce di concretezza, passando dal linguaggio-calcolo, contesto meramente logico, a forma di vita, comunità linguistica, ossia contesto pratico. La teoria, con il procedere dell'indagine filosofica, appare a Wittgenstein sempre più angusta, rivelandosi mero dogmatismo rispetto all'ambito della prassi quotidiana.

Il linguaggio quindi, con questo cambiamento di prospettiva, rimane sì un'attività governata da regole, ma queste spesso si presentano nel comportamento umano solo *implicitamente*<sup>5</sup>. Nella maggior parte dei casi, infatti, queste regole non possono dirsi effettivamente operative, raramente cioè esse fungono da vero e proprio criterio di correttezza. Infatti, si può dire che la regola che governa un dato comportamento sia esplicita solo se l'agente è in grado di formulare la regola in questione, almeno nel caso in cui gli sia richiesta una spiegazione o giustificazione del suo comportamento. È chiaro che in molti casi ciò non avviene, si pensi, ad esempio, al comportamento linguistico di un bambino che sia già in grado di fare un uso più o meno corretto della grammatica. Egli sarà anche capace di riconoscere e correggere almeno gli errori più ovvi, ma non per questo possiederà i concetti astratti necessari per poter formulare le regole che segue implicitamente<sup>6</sup>. Un altro esempio di consapevolezza normativa per gran parte intuitiva è la padronanza che gli adulti hanno della propria lingua madre. Nonostante l'uso del linguaggio sia essenzialmente normativo, ciò non significa che esso debba necessariamente coinvolgere il seguire una regola in modo esplicito. Si possono infatti formulare regole per codificare le nostre usanze, ma queste non si fondano, in ultima istanza, su regole esplicite.

Va in ogni caso sottolineato che Wittgenstein rimase sempre fedele ad almeno tre conseguenze fondamentali che egli aveva tratto dalla sua considerazione del linguaggio

---

<sup>5</sup> Così, S. Schroeder, *Wittgenstein: the way out of the fly-bottle*, Polity Press, Cambridge 2006, pp. 190-191.

<sup>6</sup> Schroeder precisa che, nell'usare l'espressione "seguire una regola implicitamente", egli non intende assolutamente far riferimento all'idea che vi sia, nei nostri cervelli, una sorta di conoscenza inconscia delle regole (cfr. Schroeder, *Wittgenstein cit.*, p. 190 n. 22).

come calcolo<sup>7</sup>: 1) il fatto che una parola abbia significato non implica che essa designi qualcosa, poiché il suo significato è l'uso che di essa si fa nel linguaggio; 2) la comprensione del significato non è né un processo né uno stato mentale o cerebrale; 3) la grammatica è autonoma rispetto alla realtà dei fatti<sup>8</sup>. Il punto di rottura, come già ricordato, consiste semmai nella presa di coscienza che «noi non usiamo il linguaggio secondo regole rigorose – né, d'altronde, esso ci è stato insegnato secondo regole rigorose»<sup>9</sup>.

Questa “mancanza” di rigore non dev'essere intesa in termini deficitari, poiché molto spesso è proprio di «concetti dai contorni sfumati» che abbiamo bisogno<sup>10</sup>. Un linguaggio ideale non è un modello a cui il nostro linguaggio quotidiano tenterebbe invano di conformarsi; piuttosto si tratta di qualcosa che può essere costruito solo sulla base del nostro linguaggio tutt'altro che ideale. I linguaggi tecnici, come quello delle scienze moderne, seguono e non precedono le nostre pratiche linguistiche concrete.

In ogni caso il cambio di prospettiva nel pensiero del filosofo austriaco non comporta di certo una negazione del fatto che vi siano effettivamente regole, e tantomeno una messa in discussione del loro carattere normativo. Anzi, semmai esso non fa che rendere ancora più urgente un riassetto della questione all'interno della nuova griglia concettuale. Noi indubbiamente abbiamo a che fare con regole e diciamo delle persone che seguono determinate regole; il linguaggio stesso è un'attività governata da regole<sup>11</sup>. Però la regola, in sé, non predetermina nulla; è semmai, come vedremo, *l'applicazione* a costituirne la *determinazione*<sup>12</sup>. Che cosa rimane, a questo punto, delle regole? O meglio, sarebbe chiedersi, data l'impostazione pragmatica del discorso wittgensteiniano: «che cosa significa seguire *correttamente* la regola?»<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. L. Perissinotto, *Wittgenstein: una guida*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 100.

<sup>8</sup> Sull'autonomia della grammatica rispetto alla realtà dei fatti si discuterà ampiamente nel secondo capitolo. Basti qui ricordare che, in ogni caso, nonostante Wittgenstein con l'abbandono della concezione del linguaggio come calcolo non abbia al contempo abbandonato l'idea che la grammatica sia autonoma, quest'affermazione, come d'altra parte ogni altra, va indubbiamente riconsiderata alla luce della nuova impostazione.

<sup>9</sup> LB, p. 37.

<sup>10</sup> Cfr. RF, § 71.

<sup>11</sup> Cfr., per esempio, RFM, VI, § 39.

<sup>12</sup> Cfr. Messeri, *Seguire la regola* cit., p. 165.

<sup>13</sup> Cfr. LM, II, § 5.

## 2. “Seguire una regola”, la prospettiva delle Ricerche filosofiche

Al tema del seguire una regola Wittgenstein dedica ampio spazio nelle *Ricerche filosofiche*. Dopo aver criticato la concezione tractariana del linguaggio (§§1-108, 134-7) e aver brevemente discusso la natura della filosofia (§§108-33), nei paragrafi compresi tra il 138 e il 242 egli rivolge l’attenzione al problema della comprensione<sup>14</sup> e, appunto, a quello di “seguire una regola”. In particolare, a partire dal paragrafo 198 la problematica comincia a farsi più esplicita<sup>15</sup>; perciò mi concentrerò prevalentemente sui paragrafi che vanno da questo al 242.

Nel paragrafo 198 Wittgenstein si chiede:

Ma come può una regola insegnarmi che cosa devo fare a questo punto? Qualunque cosa io faccia, può essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione.<sup>16</sup>

Il problema sembrerebbe essere più o meno il seguente: una regola, di per sé, non ci può fornire la sua corretta chiave interpretativa; anzi, in linea di massima, possiamo interpretare la regola in un’infinità di modi e far sì che qualsiasi azione, mediante un’interpretazione adeguata, venga letta come l’esecuzione della regola. Certo, se così stanno le cose, allora non è chiaro in che senso una regola sia tale, dal momento che verrebbe a mancare proprio il suo carattere normativo. La regola così intesa non comanderebbe nulla, anzi, saremmo noi, in un certo senso, a comandare alla regola che cosa essa debba dirci di fare.

Per esempio, se noi enunciassimo una frase del tipo “si deve girare a destra”, oppure, più semplicemente, se impartissimo il comando “gira a destra!”, secondo quanto detto, il verbo “girare” potrebbe essere interpretato come “saltare”, mentre l’espressione “a destra” potrebbe essere interpretata come “indietro”. In questo caso quindi la regola verrebbe seguita se noi saltassimo all’indietro, non se girassimo a destra. A ben vedere, potremmo proseguire potezialmente all’infinito con questo gioco di interpretazioni, senza che nulla ci vieti di

<sup>14</sup> Cfr. Schroeder, *Wittgenstein* cit., p. 127.

<sup>15</sup> In realtà già nel paragrafo 82 Wittgenstein si chiede che cosa voglia dire procedere in base ad una regola. Ciononostante, in quel luogo del testo, egli si limita a porre il quesito in termini estremamente generici, senza approfondire ulteriormente la questione. Anche in molti altri paragrafi successivi si accenna, spesso implicitamente, al problema; in ogni caso si tratta più che altro di accenni, che meritano sicuramente di essere tenuti in considerazione, ma non a tal punto da costringerci in questa sede a cominciare da essi la nostra trattazione. Per una storia dei paragrafi su “seguire una regola” cfr. J. Schulte, *Rules and Reason*, “Ratio”, 20 (2007), pp. 464-480.

<sup>16</sup> RF, § 198.

spingerci oltre, allontanandoci cioè in modo ben più drastico dal senso comunemente attribuito alla regola da cui siamo partiti.

Vediamo però come prosegue il passo che abbiamo preso in considerazione:

No, non si dovrebbe dire così. Si dovrebbe invece dire: Ogni interpretazione è sospesa nell'aria insieme con l'interpretato; quella non può servire da sostegno a questo. Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato.<sup>17</sup>

La reazione di Wittgenstein è immediata: interpretazioni e interpretato, di per sé, non sono sufficienti alla determinazione del significato. Se lo fossero, infatti, ci troveremmo perennemente “sospesi nell'aria”, impossibilitati non solo ad agire effettivamente secondo una regola, ma anche a comprendere il senso delle parole enunciate. Si ricadrebbe cioè nell'assurdità di poter far sì che ogni interpretazione di una data regola sia legittima.

Poco dopo, nello stesso paragrafo, Wittgenstein abbozza già una possibile risposta:

Che cosa ha da spartire l'espressione della regola – diciamo, un segnale stradale – con le mie azioni? Che tipo di connessione sussiste tra le due cose? – Ebbene, forse questa: sono stato addestrato a reagire in un determinato modo a questo segno, e ora reagisco così.

Ma in questo modo hai solo indicato un nesso causale, hai soltanto spiegato come mai ora ci regoliamo secondo le indicazioni di un segnale stradale; non in che cosa consista, propriamente, questo attenersi a un segnale. No; ho anche messo in evidenza che uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine.<sup>18</sup>

Poiché sono stato addestrato a reagire in un determinato modo al segno in questione, inteso come espressione di una regola, ora reagisco così e non diversamente. Certo, potrei reagire in contrasto con l'addestramento, ma in questo caso, appunto, diremmo che non starei seguendo la regola.

Tuttavia questa risposta potrebbe risultare insoddisfacente a chi in essa vi leggesse *solo* la spiegazione di un nesso causale<sup>19</sup>. L'obiettore in questione potrebbe infatti contestare che con ciò non è stato ancora detto in che cosa consista effettivamente il seguire una regola. Wittgenstein, però, sembra convinto del contrario. Egli, infatti, dichiara di aver messo in evidenza *anche* che uno agisce secondo una regola «solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine». Uso stabile e abitudine, quindi, non sono qui concepiti come qualcosa di esterno all'attività guidata da regole; non si tratta esclusivamente di elementi che, di fatto, precedono l'agire umano in base a regole, ma che potrebbero anche essere esclusi dal

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> La questione del rapporto tra indagine fisico-causale ed indagine logico-concettuale sarà l'argomento del secondo capitolo. Rimando ad esso, quindi, per qualsiasi chiarimento al riguardo.



ragionamento in questione. Su questo punto Wittgenstein sembra abbastanza chiaro: senza un uso stabile, un'abitudine ad agire in un certo modo, del seguire una regola non ci rimane granché, anzi, essi sembrano essere proprio condizioni necessarie, e non contingenti, affinché si possa parlare di un'attività che si attiene ad una regola. Torneremo più avanti sulla natura del legame tra addestramento e seguire una regola, in quanto costituisce uno dei cardini del nostro ragionamento.

Nel paragrafo successivo Wittgenstein si chiede se ciò che chiamiamo “seguire una regola” sia «qualcosa che potrebbe essere fatto da *un* solo uomo, *una* sola volta nella sua vita»<sup>20</sup>. La risposta è netta ed immediata: no, non è possibile, infatti «seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni)»<sup>21</sup>. Fin qui il punto è più o meno lo stesso di prima, ossia che la grammatica di “seguire una regola” è connessa con quella di “abitudine”, “uso”, “istituzione” ecc., perciò presumere che un solo uomo possa seguire una regola una sola volta nella vita è per forza di cose insensato, poiché contraddirebbe il significato stesso del concetto di “seguire una regola”, perlomeno nel senso in cui l'autore ci suggerisce di considerarlo.

Per ricapitolare brevemente, abbiamo visto che l'espressione di una regola, di per sé, non è vincolante. Non solo la regola però, a quanto pare, sembra aperta a molteplici interpretazioni; lo stesso si potrebbe dire di una qualsiasi azione umana presa singolarmente, considerata a prescindere dal contesto in cui si svolge (o la immaginiamo svolgersi). Se ci fissiamo nella convinzione che ogni intendimento debba essere fondato su un atto interpretativo, mentale, allora sia la regola che il presunto atto regolato svaniscono in quanto tali, rimangono cioè mero segno o mero movimento che la nostra mente può interpretare a piacimento. Si dà il caso però, insiste Wittgenstein, che le cose non stiano in questo modo.

Nel paragrafo 201 egli chiarisce brevemente il punto. Esso si chiude infatti recitando quanto segue:

[...] esiste una tendenza a dire che ogni agire secondo una regola è un'interpretazione. Invece si dovrebbe chiamare “interpretazione” soltanto la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra.<sup>22</sup>

«Una “interpretazione”», insomma, «è proprio una cosa che si dà con le parole. È *questa* interpretazione, in contrapposizione a un'altra (che suona in modo diverso)»<sup>23</sup>. Nell'atto

---

<sup>20</sup> RF, § 199.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ivi*, § 201.

<sup>23</sup> BT, § 4.19.

dell'interpretare ci si muove sempre su un piano meramente speculativo, si rimane cioè "sospesi nell'aria", lontani da quell'effettivo contatto con la regola che fa sì che essa determini in qualche modo il nostro agire.

Per questo "seguire una regola" è una prassi. E *credere* 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.<sup>24</sup>

Seguire una regola è un'attività che manifesta la padronanza di una tecnica, qualcosa che generalmente si esibisce in molteplici occasioni. Ciò non consiste semplicemente nell'agire in un dato modo; se si segue una regola si esemplifica una regolarità di condotta, la padronanza di una tecnica, una prassi appunto<sup>25</sup>. Credere di seguire una regola non equivale a seguirla per lo stesso motivo per cui non si può seguire una regola "in privato". Possiamo affermare di qualcuno che sta seguendo una regola solo a patto che costui esibisca la sua abilità, solo cioè se il suo comportamento soddisfa determinati criteri di correttezza. Credere di seguire una regola, appunto, non è ancora seguirla. Ciononostante, se ci convinciamo che l'ultima parola al riguardo ce l'abbia l'intenzione soggettiva, intesa come qualcosa di essenzialmente privato, allora il credere di seguire una regola diventa sinonimo di seguirla, il che è assurdo.

Nel paragrafo 206 Wittgenstein torna su una questione già sollevata nel paragrafo 198, ma che era stata momentaneamente lasciata in sospeso, ossia quella del rapporto tra il seguire una regola e l'addestramento. Egli ci fornisce in proposito il seguente chiarimento:

Seguire una regola è analogo a: obbedire a un comando. Si viene addestrati a ubbidire al comando e si reagisce ad esso in maniera determinata.<sup>26</sup>

Sussiste quindi una qualche analogia tra il seguire una regola ed obbedire ad un comando; in entrambi i casi, infatti, l'addestramento sembra svolgere un ruolo cruciale. Il concetto di addestramento, quindi, è in qualche modo il punto d'accordo tra quello di seguire una regola e quello di obbedire ad un comando.

Può essere interessante notare a questo punto, prima di procedere con l'analisi del testo, che nel *Big Typescript* (1933) Wittgenstein si esprime diversamente riguardo al rapporto tra regola e comando: «Si potrebbe dire che una regola non è un comando, bensì quasi una

---

<sup>24</sup> RF, § 202.

<sup>25</sup> Cfr. G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar, and Necessity (Volume 2 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations)*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 150-151.

<sup>26</sup> RF, § 206.

proposta»<sup>27</sup>. Ai tempi in cui egli considerava ancora il linguaggio come un calcolo con regole fisse<sup>28</sup>, quindi, non sembrava propenso a considerare in modo analogo il seguire una regola e l'obbedire ad un comando, anzi, si dovrebbe semmai dire l'opposto. Detto ciò, è rilevante il fatto che in quella fase del suo pensiero il concetto di addestramento non fosse chiamato in causa. È solo a partire dal *Libro marrone* (1934-35) che Wittgenstein comincia a fare un uso considerevole di questo concetto.

Quale che sia il peso di queste circostanze, è significativo che tra i passi cancellati da Wittgenstein nel corso della revisione (rimasta incompiuta) del *Big Typescript* vi siano non solo quelli in cui paragonava il linguaggio ad un calcolo con regole fisse – com'è già stato sottolineato, a partire dal *Libro blu* il filosofo abbandona definitivamente questa concezione del linguaggio e delle sue regole<sup>29</sup> – ma anche quello appena citato, in cui egli si dichiarava più propenso a paragonare una regola ad una proposta che ad un comando.

Ci siamo soffermati su questo punto principalmente per suggerire che il legame tra il seguire una regola e l'obbedire ad un comando va tenuto in seria considerazione. Infatti, da quanto abbiamo osservato, sembrerebbe che il cambiamento di prospettiva attuato da Wittgenstein a metà degli anni trenta lo abbia in qualche modo costretto a rivedere la sua concezione della relazione tra regole e comandi. L'avvicinamento di questi due concetti, come abbiamo visto, sembra inoltre procedere di pari passo con la comparsa del concetto di addestramento, di cui il filosofo continuerà a fare ampio uso per più di quindici anni (ossia, fino alla morte). In ogni caso, a prescindere da queste considerazioni, il paragrafo 206 delle *Ricerche filosofiche* è esplicito riguardo all'analogia tra il caso del seguire una regola e quello dell'eseguire un comando, analogia che si regge proprio sul comune rapporto con l'addestramento.

Rimane aperto a questo punto un quesito fondamentale, che Wittgenstein stesso sottopone al lettore subito dopo aver fatto le affermazioni di cui ci siamo occupati. Egli si chiede, infatti, che ne sarebbe di quanto detto se le reazioni della gente all'addestramento e agli ordini non fossero abbastanza uniformi<sup>30</sup>. Se una persona, allo stesso addestramento, reagisse in un modo ed un'altra in un altro, il disaccordo diventerebbe la regola e non l'eccezione; in un simile caso sarebbero inconcepibili attività quali il seguire una regola. Lo stesso linguaggio, attività governata da regole, sarebbe impossibile.

---

<sup>27</sup> BT, § 57 (aggiunta 5).

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, § 58.21.

<sup>29</sup> Cfr. 1.1.

<sup>30</sup> Cfr. RF, § 206.

A ben vedere, il problema che stiamo affrontando, con il procedere del ragionamento, si rivela di portata sempre più ampia<sup>31</sup>. Le pratiche di seguire regole ed obbedire agli ordini, infatti, possono aver luogo solo nel contesto di una condivisione generale delle nostre “reazioni primitive”, la cui uniformità, come abbiamo appena visto, costituisce un presupposto fondamentale affinché l’addestramento umano possa raggiungere i propri scopi<sup>32</sup>.

Passiamo oltre. Il paragrafo 208 pone un altro quesito estremamente rilevante: «Come faccio a spiegare a qualcuno il significato di “regolare”, “omogeneo”, “eguale”?»<sup>33</sup>. Nel caso in cui la persona a cui intendo spiegare questi significati parli una lingua che già possiede tali concetti, come per esempio il francese, sarà sufficiente che faccia uso delle corrispondenti parole francesi. Che dire però del caso in cui costui non possieda ancora i concetti in questione? Gli si dovrà insegnare ad usare le parole mediante esempi ed esercizi, mediante cioè l’addestramento<sup>34</sup>.

La differenza messa in evidenza in questo passo, quindi, è quella tra chi padroneggia una tecnica e chi invece non la padroneggia. Se la persona in questione possiede già il concetto che intendiamo spiegargli, se cioè possiede già una tecnica (in questo caso un linguaggio) che includa l’uso analogo di un termine differente, allora è sufficiente fornire una spiegazione che metta in relazione i due termini. Per esempio, ad un inglese potremmo spiegare il significato di “regola” dicendogli semplicemente “‘regola’ means ‘rule’”. L’intesa sarebbe immediata. Per quanto riguarda invece la persona che questo concetto ancora non lo possiede, le cose si fanno evidentemente più complicate, poiché costui necessiterebbe d’esser addestrato all’uso del termine.

Il problema, a ben vedere, è ancora più sfaccettato di quanto potesse sembrare di primo acchito. Wittgenstein ci ha proposto due casi: uno di possesso, l’altro di non possesso del concetto. Le possibili forme di non possesso, però, sono potenzialmente infinite<sup>35</sup>. Senza

---

<sup>31</sup> Cfr. D. Marconi, *La filosofia del linguaggio*, UTET, Torino 1999, p. 70: «la sua portata [della discussione su “seguire una regola”] va molto al di là della filosofia del linguaggio». Come avremo modo di ricordare più volte nel corso della nostra ricerca, molti interpreti tendono o a minimizzare l’importanza dei riferimenti wittgensteiniani che sembrano esulare da un discorso strettamente linguistico, oppure a leggere questi riferimenti solo ed esclusivamente in termini concettuali, il che è sicuramente fedele all’impostazione generale del filosofo, anche se in alcuni contesti, come il presente, può risultare piuttosto forzato. Si tratta di comprendere in che senso la logica possa dirsi autonoma rispetto a ciò che logico non è. La questione è molto complessa e delicata, la rimandiamo perciò al secondo capitolo, in cui approfondiremo questa tematica.

<sup>32</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit., p. 186.

<sup>33</sup> RF, § 208.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*; cfr. anche Z, § 419: «Il fondamento di ogni spiegazione è l’addestramento».

<sup>35</sup> Lo stesso si potrebbe dire delle forme di possesso. Infatti, a seconda del grado di consapevolezza che si ha delle implicazioni di un dato concetto, si può essere detti più o meno in possesso del concetto in questione,

andar troppo per il sottile, pensiamo alla differenza abissale tra colui che già padroneggia un linguaggio (che però non possiede il concetto che intendiamo spiegare) e colui che invece ancora non lo padroneggia (si pensi per esempio al Kaspar Hauser di Herzog, tratto tra l'altro da una storia vera, o, più semplicemente, ad un bambino qualsiasi che non abbia ancora imparato a parlare). La portata delle difficoltà da affrontare nei due casi non è esattamente la stessa. Certo, in entrambi si tratta di addestrare qualcuno, ma in un caso solo dell'addestramento all'uso di un termine, nell'altro di un addestramento finalizzato innanzitutto alla padronanza di un linguaggio. Solo colui che parla può, infatti, far uso delle parole in quanto tali.

Non vorrei però uscire eccessivamente dai binari che mi sono proposto di seguire in questo capitolo, lascio perciò al lettore l'onere di un'eventuale elaborazione di altri casi. Mi limito a far notare che, a seconda della rete concettuale in possesso della persona da addestrare, è probabile che il tipo di addestramento efficace muti considerevolmente. Ad ogni modo, mi auguro che la rilevanza di queste considerazioni diventi più chiara con il procedere della nostra indagine.

Torniamo al testo: «Se però costui non possiede ancora questi *concetti*, gli insegnerò a usare le parole mediante *esempi* e con l'*esercizio*». Vediamo ora come prosegue il passo: «E nel far ciò non gli comunico nulla di meno di quanto sappia io stesso»<sup>36</sup>. Anche questo punto è di estrema importanza. Wittgenstein ci sta infatti dicendo che l'esempio non costituisce solo il primo passo di una spiegazione completa del concetto, anzi, io stesso che fornisco gli esempi non so nulla di più di ciò che comunico a colui che li riceve. Si potrebbe aggiungere: non so nulla di più in termini "teorici", non ho cioè vere e proprie ragioni per usare il segno in questo modo piuttosto che in un altro (lo stesso si può dire per il seguire una regola); l'unica differenza tra l'addestratore e colui a cui l'addestramento viene impartito è che il primo possiede un "sapere pratico", se così lo vogliamo chiamare, che il secondo invece non possiede. Chi possiede un concetto, infatti, sa fare qualcosa che chi non lo possiede non sa fare, ossia usare un certo termine in un dato modo.

Il fatto che io, insegnando a qualcuno l'uso di una parola mediante esempi e con l'esercizio, non gli comunico nulla di meno di quanto io stesso sappia, quindi, non dev'essere inteso come qualcosa di paradossale. Lo sarebbe se rimanessimo irretiti nella

---

ossia la nostra capacità di usare la parola non sarebbe la stessa. Ciononostante, queste differenze (nella padronanza) rimangono comunque meno marcate rispetto a quelle sussistenti tra le varie possibilità di non possesso; perciò ho deciso di concentrarmi, nel testo, esclusivamente su questo secondo caso.

<sup>36</sup> RF, § 208.

convinzione che ogni azione debba essere fatta per qualche ragione, ma così non è<sup>37</sup>; infatti, prima di imparare a fornire ragioni, agiamo. Sono le ragioni stesse, le quali presuppongono la padronanza di un linguaggio (il possesso di concetti, l'uso di segni), a sorgere dal terreno dell'azione, non viceversa. Per tornare al punto: l'unica discrepanza, quindi, tra chi insegna e chi impara è che il primo padroneggia una tecnica che il secondo non padroneggia, che è già stato iniziato, cioè, a certi usi e che ora sta, per modo di dire, ricambiando il favore.

Io che fornisco esempi non so nulla di più di chi li riceve, ma a differenza di costui li riconosco già come esempi dell'uso di una parola; e uno degli scopi dell'addestramento è proprio quello di far sì che anche la persona in questione riesca a riconoscere negli esempi, con l'esercizio, ciò che vi riconosco io, ossia un certo uso regolare<sup>38</sup>. Quando spieghiamo a qualcuno il significato di una parola per mezzo di esempi, vogliamo che questi vengano intesi in un modo particolare<sup>39</sup>. L'obiettivo è di riuscire a far sì che costui diventi capace di seguire la regola autonomamente, senza il bisogno di essere accompagnato passo per passo.

Per quanto concerne il seguire una regola senza ragioni, il seguente breve passo ci fornisce un ulteriore spunto di riflessione: «Se qualcuno, che temo, mi dà l'ordine di continuare la successione, lo faccio rapidamente e con piena sicurezza; e la mancanza di ragioni non mi turba»<sup>40</sup>. Trovo molto interessante che Wittgenstein ci suggerisca, nel corso della sua indagine concettuale, di notare un qualche legame tra il seguire una regola senza ragioni e l'agire per timore. Evidentemente non era sua intenzione né sviscerare la questione, né tantomeno rivestire questo esempio di un carattere fondativo. Ciononostante è curioso che egli si cimenti in affermazioni che esulano a tal punto da un'indagine strettamente concettuale.

Baker e Hacker, nel loro commento analitico alle *Ricerche filosofiche*, minimizzano la rilevanza di questo esempio. Secondo loro non importa tanto il fatto che si risponda immediatamente al comando per sfuggire alla punizione; ciò che importa è che in un caso simile agisco senza ragioni, ma con perfetta certezza (il dubbio riguardo a come procedere

---

<sup>37</sup> Cfr., per esempio, RF, §§ 211, 217.

<sup>38</sup> Il riconoscimento dev'essere quindi in qualche modo legato all'acquisizione dell'abilità, poiché solo dal momento in cui sono in grado di usare la parola in un dato modo posso riconoscere nell'esempio la regola e, viceversa, l'esempio come esempio di una ben precisa regola. Se queste considerazioni non sono errate, credo sia abbastanza evidente l'affinità della questione che stiamo trattando, almeno per certi versi, con quella del "notare un aspetto" (cfr. RF, pp. 255 ss.), tematica tanto cara a Wittgenstein, soprattutto nelle sue riflessioni di "filosofia della psicologia". Cfr. anche C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning*, Blackwell, Oxford 1984, p. 16.

<sup>39</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit., p. 192.

<sup>40</sup> RF, § 212.

risulterebbe, in questo contesto, privo di senso)<sup>41</sup>. Questo tipo di impostazione sarebbe anche coerente, in linea di massima, con l'atteggiamento wittgensteiniano. Esso non rende però comprensibile perché Wittgenstein abbia avvertito la necessità di far riferimento ad un ordine impartito da una persona che si teme. Si può certo obiettare che di necessità non s'è parlato e che, quindi, il filosofo avrebbe potuto benissimo essersi limitato a scegliere arbitrariamente un esempio. Ritengo tuttavia che il legame tra seguire una regola senza ragione e il timore di subire una punizione sia più stretto di quanto Baker e Hacker vogliono farci credere. Ad avvalorare questa ipotesi ci sarebbero, per esempio, tutti quei passi, che in parte abbiamo già preso in considerazione, in cui Wittgenstein mette in evidenza l'analogia sussistente tra seguire una regola ed obbedire ad un comando. Torneremo in seguito sulla questione<sup>42</sup>. Per ora, limitiamoci a registrare queste annotazioni e proseguiamo con l'esposizione.

Il paragrafo 219 sottolinea un altro punto importante<sup>43</sup>: una volta compresa, la regola vincola il mio giudizio riguardo a ciò che concorda e ciò che non concorda con essa<sup>44</sup>; se voglio seguire la regola, cioè, devo fare quella data cosa che corrisponde ad essa, e non un'altra<sup>45</sup>. In questo senso «seguo la regola *ciecamente*»<sup>46</sup>. Qui però “ciecamente” non sta a significare che seguiamo la regola come la seguirebbe un automa. Piuttosto Wittgenstein vuol mettere in evidenza il fatto che seguiamo la regola con completa confidenza. Non abbiamo cioè bisogno di riflettere sulle sue possibili interpretazioni; la seguiamo e basta, poiché, se la intendiamo, sappiamo esattamente quel che dobbiamo fare.

C'è però un'ulteriore precisazione da fare. Qualcuno, infatti, potrebbe essere tentato di interpretare quanto detto come se si trattasse di cogliere, per esempio con un'immagine mentale, tutte le applicazioni della regola. Costui molto probabilmente sosterebbe che è per questo motivo che «quando seguo la regola non scelgo»<sup>47</sup>; tuttavia non si tratta di ciò.

Può essere utile, per fare un po' di chiarezza sulla questione, il seguente passo del *Libro marrone*:

---

<sup>41</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit., p. 202.

<sup>42</sup> Cfr. conclusione.

<sup>43</sup> L'analisi di questo paragrafo, esclusa la digressione sul *Libro marrone* e sul *Big Typescript*, ricalca più o meno quella di Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit., pp. 214-215.

<sup>44</sup> Cfr. RFM, VI, § 27.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, VI, § 30.

<sup>46</sup> RF, § 219. Sul seguire una regola “ciecamente” cfr. C. Wright, *Rule-Following without Reasons: Wittgenstein's Quietism and the Constitutive Question*, “Ratio”, 20 (2007), pp. 481-502.

<sup>47</sup> RF, § 219.

Se l'addestramento ha potuto far sì che l'idea (o immagine) sorgesse (automaticamente) nella mente di B, perché l'addestramento non dovrebbe causare le azioni stesse di B, direttamente, senza l'intervento di un'immagine? [...] Tieni presente che l'immagine, evocata dalla parola, non s'è formata secondo un processo razionale (ma, se fosse così, ciò farebbe solo retrocedere ulteriormente il nostro ragionamento), ma che questo caso è del tutto analogo al caso d'un meccanismo, nel quale si preme un bottone ed appare una figura su uno schermo.<sup>48</sup>

Quel che interessa ora non è tanto una dettagliata esegesi del passo, quanto mettere in evidenza un punto in particolare, che ha a che fare con la questione appena sollevata. Poniamo di avere un dato segno. Sono stato addestrato a comprendere il segno in questione come una regola ben specifica. Perché dovremmo assumere che la regola provochi in qualche modo le nostre azioni solo grazie ad un'immagine mentale? Se lo facessimo, infatti, saremmo poi costretti a spiegare in quale modo l'immagine stessa, a sua volta, possa tradursi in azione. Per mezzo forse di un'altra immagine mentale? Evidentemente, se optassimo per questa soluzione, verremmo risucchiati da un regresso all'infinito e l'azione non potrebbe mai compiersi:

L'assunzione di una prefigurazione del passaggio non ci porta avanti, poiché non colma lo iato tra la prefigurazione ed il passaggio reale. Se le mere parole della regola non potevano anticipare un passaggio futuro, allora non poteva fare ciò neppure un atto mentale che accompagnasse queste parole.<sup>49</sup>

Tanto vale a questo punto assumere un collegamento diretto (messo in atto da un certo addestramento) tra regola ed azione, prescindendo quindi da qualsiasi *medium* (in questo caso un'immagine mentale).

Se però il *Libro marrone* non dovesse risultare particolarmente convincente, si può sempre provare a fare un ulteriore passo indietro e dare un'occhiata al *Big Typescript*:

Se dicessi che colui il quale riceve il comando riceve, se lo capisce, oltre alle parole, anche le immagini che sono simili all'esecuzione del comando (mentre non lo sono le parole), io direi di più supponendo che il comando gli venga dato provocando adesso con un'influenza meccanica (magari guidandogli la mano) i movimenti che deve compiere per esempio tra cinque minuti; nell'esprimere il comando non posso avvicinarmi più di tanto alla sua esecuzione. In questo caso abbiamo sostituito la somiglianza dell'immagine con una somiglianza molto più grande. E qui/ora/ il percorso dal simbolo alla realtà (dal segno all'esecuzione effettiva) sembra essere molto più breve. (Analogamente, per descrivere in quale positura mi sono trovato in una determinata circostanza, posso assumere quella positura).

Così si è anche dimostrato che le immaginazioni, le immagini mentali, non sono essenziali per il pensiero.<sup>50</sup>

Immaginando quindi una provocazione meccanica dell'esecuzione del comando, che prescinda cioè da qualsiasi immagine mentale che funga da termine medio, il percorso dal

---

<sup>48</sup> LM, I, § 17.

<sup>49</sup> *Ivi*, II, § 5.

<sup>50</sup> BT, § 4.16.



segno (simbolo) all'esecuzione effettiva (realtà) sarebbe più breve. Perciò le immagini mentali, diremmo noi col senno di poi, non sono essenziali al seguire una regola (oltre che al pensiero).

Alla luce di quanto detto, per tornare al passo da cui eravamo partiti, «quando seguo la regola non scelgo» non perché mi si presentino alla mente tutte le applicazioni di essa, ma per il semplice fatto che, se intendiamo seguirla, “sappiamo” che dobbiamo comportarci in un modo piuttosto che in un altro; non siamo noi cioè a decidere che cosa concordi o meno con la regola, è semmai la regola stessa a “stabilire” ciò che concorda e ciò che non concorda con essa. Da qui l'idea che tutti i passi siano in qualche modo già stati compiuti<sup>51</sup>. Quest'immagine però, precisa Wittgenstein, dev'essere intesa in senso strettamente simbolico, figurato. Tutti i passi dell'applicazione di una regola si possono dire già compiuti nel senso che, appunto, quando seguo la regola non ho più alcuna scelta; ciò non significa che i passi siano stati effettivamente compiuti mentalmente. Si agisce in base alla regola volta per volta, anche se essa “predetermina” la nostra condotta nel senso indicato.

Nel paragrafo 224 Wittgenstein mette in evidenza la parentela sussistente tra la parola “regola” e la parola “concordanza”. Nell'addestrare qualcuno a seguire una regola, infatti, io lo incoraggio ad agire in accordo con il mio esempio, ad imitare cioè il paradigma di comportamento che gli fornisco. Inoltre, imparare quali atti sono in accordo con una regola significa imparare, tra le altre cose, quando due persone concordano nelle loro azioni<sup>52</sup>. Perciò, «se insegno ad uno l'uso di una delle due parole, egli impara contemporaneamente anche l'uso dell'altra»<sup>53</sup>.

Passiamo ora al paragrafo 242, l'ultimo prima che l'autore cominci a presentare i celeberrimi argomenti contro il cosiddetto “linguaggio privato”, di cui però non ci occuperemo in modo specifico nel corso della nostra ricerca<sup>54</sup>. Il passo che andremo ad esaminare esula in parte dalla questione che stiamo affrontando al momento; presenta però

---

<sup>51</sup> Cfr. RF, § 219.

<sup>52</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit, p. 218. Gli autori mettono anche in guardia da una lettura del passo che traduca questa relazione concettuale tra regola e consenso in un'asserzione su dati di fatto. Essi si oppongono, cioè, all'idea secondo cui il fatto che vi sia un'ampia concordanza tra le azioni e i giudizi delle persone andrebbe inteso come qualcosa di essenziale al significato di “seguire una regola” (cfr. *ivi*, p. 219). Approfondiremo questa delicata questione nel quarto paragrafo del presente capitolo. Per ora mi limito a ricordare che, riguardo al problema in questione, ci sono almeno due scuole di pensiero. Ritengo quindi sia il caso di rimandare la discussione a dopo che avremo affrontato questi differenti approcci interpretativi.

<sup>53</sup> RF, § 224.

<sup>54</sup> Ci occuperemo marginalmente dell'argomento nel paragrafo 3.1.

delle affinità e, in ogni caso, ci tornerà assai utile nel corso del secondo capitolo<sup>55</sup>. Vediamolo dunque, almeno a grandi linee:

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.<sup>56</sup>

Affinché vi possa essere comunicazione linguistica è ovviamente necessaria una concordanza nelle definizioni. Non credo ci sia bisogno di argomentare a favore di questa tesi. Più problematica, invece, potrebbe risultare l'affermazione secondo cui altrettanto necessaria sarebbe anche una concordanza nei giudizi. Con ciò Wittgenstein intende sostenere che ci dev'essere «consenso interpersonale sulla verità e falsità di un ampio corpo di proposizioni empiriche»<sup>57</sup>. A ben vedere, infatti, «la concordanza nei giudizi non è qualcosa di completamente indipendente dalla concordanza nelle definizioni; piuttosto, la concordanza nell'applicare una definizione è un criterio per la condivisa comprensione della definizione stessa e perciò un criterio per la concordanza nelle definizioni. Nel formulare giudizi noi seguiamo le regole della grammatica [...], e la corretta applicazione di queste regole è il criterio della loro comprensione»<sup>58</sup>.

In parole povere, comprendo una regola se so applicarla (ciò non toglie che io possa essere impossibilitato a farlo per forze maggiori), ed essere in grado di applicare una regola significa anche riconoscere nelle applicazioni altrui esempi di tale regola. Se però ci trovassimo tutti sempre in disaccordo su ogni giudizio empirico, verrebbe a mancare proprio quella concordanza nelle azioni che ci permette di vedere in esse l'applicazione di una regola. È impensabile che tutti possano applicare lo stesso metodo di misurazione in modo diverso. Infatti, in che cosa consisterebbe, in una simile situazione, l'attenersi al metodo?

Proviamo, per esempio, ad immaginare che su sette persone ognuna, nel misurare l'altezza di una parete, ottenga un risultato differente rispetto alle altre. Diremmo che almeno sei di loro si devono essere sbagliate, ma come facciamo a dirlo? Probabilmente, per esperienza con casi analoghi, sappiamo che una risposta giusta c'è, che il risultato corretto di una misurazione è uno solo, poiché siamo certi che gran parte delle persone che abbiamo incontrato finora (tutte quelle effettivamente capaci di applicare il metodo di misurazione, ci

<sup>55</sup> Cfr. 2.3.

<sup>56</sup> RF, § 242.

<sup>57</sup> Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit, p. 259.

<sup>58</sup> *Ibid.*

verrebbe da dire) avrebbe dato un'unica risposta, per esempio "tre metri e mezzo". Sappiamo che la gente generalmente concorda nelle applicazioni delle regole di misurazione. Supponiamo invece che una tale concordanza non ci sia mai stata, ossia che ognuno ottenga un risultato di misurazione dell'altezza della parete differente dagli altri. Che significato avrebbero le parole "la parete misura x metri" in un contesto simile? Se, come ci dice Wittgenstein, «ciò che chiamiamo "misurare" è determinato anche da una certa costanza nei risultati delle misurazioni», come possiamo parlare di "misurazione" nel caso in cui questa costanza venga a mancare?

Si provi, per assurdo, a generalizzare quanto detto ad ogni situazione in cui saremmo disposti a parlare dell'applicazione di una regola; se ciò fosse effettivamente possibile, allora lo stesso concetto di "applicazione di una regola" perderebbe il suo significato. In una tale situazione nessun caso potrebbe dirsi "seguire una regola" per il semplice fatto che non vi sarebbero regole da seguire. Infatti, non può esserci regola senza una certa costanza nella sua applicazione, come non può esserci concordanza nelle definizioni a prescindere da una vasta concordanza nei giudizi.

La questione è tanto complessa quanto rilevante, e meriterebbe sicuramente ulteriori approfondimenti. Non ci siamo ancora soffermati, per esempio, sul fatto che «ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così»<sup>59</sup>. Come ho già sottolineato in precedenza, avremo modo di occuparci nuovamente di questi passi nel secondo capitolo, quindi, data la non immediata attinenza con la questione del seguire una regola, credo non sia il caso, in questo momento, di appesantire ulteriormente l'esposizione.

Per ricapitolare quello che ci sembra essere uno dei punti fondamentali del paragrafo 242 (e non solo), potremmo affermare che «l'applicazione ha priorità di esistenza sulla regola e su tutte le sue esplicazioni. [...] la regola *si determina* appunto nel corso del suo impiego»<sup>60</sup>. Per questo motivo, alla luce di quanto detto finora, un'ampia concordanza nei giudizi (cioè nelle applicazioni delle regole linguistiche) è altrettanto necessaria alla comunicazione di una concordanza nelle definizioni (ossia nelle regole linguistiche stesse); oppure, per dirla in altre parole, quest'ultima non potrebbe esserci se non sussistesse anche la prima.

Per concludere, ripercorriamo brevemente il percorso compiuto fino a questo punto:

---

<sup>59</sup> RF, § 242.

<sup>60</sup> Messeri, *Seguire la regola* cit., p. 168.

1) l'espressione della regola è connessa alle nostre azioni poiché siamo stati addestrati a reagire in un determinato modo ad essa, ossia possiamo seguire una regola solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine (cfr. § 198);

2) per questo motivo, non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta (cfr. § 199);

3) esiste una tendenza a dire che ogni agire secondo una regola è un'interpretazione, ma dovrebbe dirsi "interpretazione" solo la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra (cfr. § 201). Seguire una regola è una prassi (cfr. § 202);

4) non si può seguire una regola "in privato" – se con ciò intendiamo un presunto modo di seguirla in cui non ci siano criteri di correttezza controllabili "in pubblico" –, perché altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguirla, ma così non è (cfr. § 202);

5) seguire una regola è analogo a obbedire a un comando, poiché in entrambi i casi si viene addestrati a reagire ad un certo segno in un determinato modo (cfr. § 206);

6) se le reazioni primitive di ognuno all'addestramento non fossero generalmente uniformi, non sarebbe possibile seguire delle regole (cfr. § 206);

7) si addestra qualcuno a seguire una regola mediante esempi e con l'esercizio, e nel far ciò non si comunica nulla di meno di quel che si sa (cfr. § 208);

8) si segue una regola in un dato modo piuttosto che in un altro senza ragioni (cfr. §§ 211-212, 217);

9) quando si segue una regola non si sceglie, nel senso che, se intesa, è la regola stessa a "dirci", caso per caso, cosa concordi e cosa non concordi con essa, a noi non resta che seguirla (cfr. § 219);

10) la concordanza nelle regole è intrecciata ad una certa concordanza nelle loro applicazioni, poiché è l'impiego a dare sostanza alla regola, e quindi un impiego della regola che fosse assolutamente irregolare sarebbe un controsenso, in quanto disintegrerebbe la regola stessa (cfr. § 242).

Questi, a grandi linee, sono i punti principali su "seguire una regola" che abbiamo toccato finora. Si tratta dei punti che considero più rilevanti in relazione all'indagine che svolgeremo in seguito. Ulteriori approfondimenti verranno forniti nel corso di questo capitolo.

Come abbiamo avuto modo di constatare, l'approccio wittgensteiniano alla questione è tutt'altro che sistematico; in molti casi, il filosofo si limita a porre domande senza fornire le

relative risposte. Insomma, è chiaro che il lavoro dell'interprete su questi passi dev'essere per forza di cose estremamente creativo, e può sfiorare, in certi casi, l'arbitrarietà, data la scarsa sistematicità del testo e la lapidarietà di molte affermazioni. È lo stesso Wittgenstein, del resto, ad appellarsi alla capacità del lettore di pensare con la propria testa<sup>61</sup>; molti hanno accettato la "sfida". Il prossimo paragrafo sarà dedicato proprio ad alcune delle più importanti interpretazioni dei passi wittgensteiniani su "seguire una regola".

### 3. Alcune interpretazioni

Una delle questioni più dibattute riguardo all'argomento che stiamo trattando è se Wittgenstein intendesse o meno la nozione di "seguire una regola" in termini sociali. Ad accendere il dibattito furono soprattutto le tesi di Kripke, il quale optò per una lettura comunitaria del pensiero wittgensteiniano su regole e linguaggio privato. Come avremo modo di vedere, seguirono poi una serie di pubblicazioni che mossero svariate critiche all'impostazione kripkeana, rivolte soprattutto all'attribuzione a Wittgenstein di un "paradosso scettico" e alla sua presunta soluzione comunitaria.

Nel corso di questo paragrafo esporrò, astenendomi da critiche (le quali, infatti, saranno mosse nel paragrafo successivo), alcune interpretazioni; mi concentrerò prevalentemente sul dibattito tra comunitaristi e individualisti, trattandosi a tutt'oggi di una questione che continua a dividere nettamente la critica. Partiremo con l'esporre l'interpretazione di Peter Winch, che ci aiuterà anche a farci un'idea sulle prime ricezioni del pensiero wittgensteiniano sul seguire una regola (par. 3.1). Dopodiché passeremo alla celeberrima opera di Saul Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* del 1982, spesso considerata il principale testo di riferimento dell'interpretazione comunitaria (par. 3.2). Seguiranno alcune critiche mosse al paradosso scettico e alla tesi comunitaria. Per quanto riguarda la seconda, faremo riferimento alle famose, e tuttora attuali, obiezioni di Colin McGinn (par. 3.3) e di G. P. Baker e P. M. S. Hacker (par. 3.4). Poi passeremo a discutere le critiche di John McDowell alla lettura scettica di Kripke (par. 3.5). Infine, ci occuperemo dell'interpretazione sociale di Eike von Savigny (par. 3.6).

---

<sup>61</sup> Cfr. RF, p. 5: «Non vorrei, con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare. Ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé».

### 3.1. *Winch*

Alla pubblicazione postuma delle *Ricerche filosofiche*, sia sostenitori (Malcom, Rhees e Winch) che critici (Ayer e Strawson) lessero la filosofia del tardo Wittgenstein in chiave sociale<sup>62</sup>. In *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, pubblicato nel 1958, Peter Winch dedica un paio di paragrafi all'esposizione e discussione dell'analisi wittgensteiniana di "seguire una regola". Cominceremo la nostra panoramica di interpretazioni con l'occuparci di queste pagine.

Secondo Winch, che le azioni di un uomo possano essere interpretate come applicazioni di una data regola, non ci dice ancora che costui la stia effettivamente applicando. Per poter dire ciò dobbiamo tener conto non solo delle azioni della persona in questione, ma anche delle reazioni delle altre persone a ciò che egli sta facendo, ossia «è soltanto in una situazione in cui ha senso supporre che qualcun altro potrebbe almeno in linea di principio scoprire la regola che io sto seguendo che si può sensatamente dire che io sto seguendo una regola»<sup>63</sup>. Si può anche dire che, dato un certo addestramento, la persona segue la regola con naturalezza, ma «è estremamente importante notare che procedere in un modo piuttosto che in un altro con tutta naturalezza non deve essere soltanto una caratteristica della persona il cui comportamento si pretende sussumere sotto una regola. Il suo comportamento è di questo genere soltanto se è possibile per qualcun altro afferrare ciò che egli sta facendo, nel senso che egli stesso procederebbe allo stesso modo nella stessa situazione con tutta naturalezza»<sup>64</sup>.

Un altro aspetto da sottolineare è che «la nozione di seguire una regola è logicamente inseparabile dalla nozione di *fare un errore*»<sup>65</sup>. Ci si deve poter chiedere se ciò che si sta facendo lo si stia facendo correttamente o meno, poiché «lo scopo del concetto di regola consiste nella possibilità che esso ci dà di *valutare* ciò che qualcuno sta facendo. [...] se io faccio un errore, ad esempio nell'usare una parola, ci debbono essere altre persone che siano in grado di indicarmelo. In caso contrario io posso fare ciò che mi piace, poiché non c'è nessun controllo esterno su ciò che io faccio; nulla è cioè stabilito. Stabilire un criterio non è un'attività che si possa sensatamente ascrivere ad un individuo in completo isolamento da

<sup>62</sup> Cfr. D. Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London-New York 1997, p. 7.

<sup>63</sup> P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, trad. it. a cura di M. Mondadori, M. Terni, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 43.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 45.

ogni altro individuo. È infatti soltanto il contatto con altri individui che rende possibile quel controllo esterno sulle proprie azioni che è inseparabile da ogni criterio stabilito»<sup>66</sup>.

Winch è del parere che Wittgenstein insista su due punti fondamentali: 1) innanzitutto che dev'essere possibile, almeno in linea di principio, che altre persone siano in grado di valutare se la regola viene eseguita correttamente; 2) e, in secondo luogo, che «non ha senso supporre che qualcuno possa stabilire una regola di condotta puramente personale senza aver mai avuto esperienza della società umana con le sue regole socialmente stabilite»<sup>67</sup>. Per spiegare cos'è implicito nel concetto di seguire una regola non si può partire da una situazione in cui quel concetto sia già presupposto. Le regole devono necessariamente essere proiettate su un contesto sociale.

Questa, a grandi linee, è l'esposizione di Winch; vediamo ora come egli risponde ad alcune critiche mosse alla "teoria sociale" wittgensteiniana<sup>68</sup>. Strawson, per esempio, critica Wittgenstein perché, nel negare l'esistenza di un linguaggio che non sia in qualche modo basato su una vita comune tra più individui, egli escluderebbe in quanto inconcepibile qualcosa che invece siamo perfettamente in grado di concepire. Winch risponde alla critica individualistica di Strawson accusandolo di *petitio principii*, poiché egli, nell'ipotizzare che un soggetto isolato dalle società umane possa costruirsi un linguaggio a proprio uso privato, presuppone proprio ciò che intenderebbe spiegare, ossia che di linguaggio si tratterebbe. «Dal fatto che lo [l'ipotetico abitante dell'isola deserta] si possa osservare mentre compie certi movimenti ed emette certi suoni – che se fossero eseguiti da qualcuno in un altro contesto, cioè in una società umana, sarebbe del tutto legittimo descrivere in quei termini – non segue affatto che le *sue* attività possano essere legittimamente descritte in questo modo. E il fatto che B [l'ipotetico osservatore dell'abitante dell'isola deserta] possa correlare le attività del suo soggetto con le proprie non dà alcun sostegno alla posizione di Strawson, poiché l'intera portata dell'argomento di Wittgenstein consiste nel sottolineare che non sono quelle attività considerate isolatamente che giustificano l'applicazione di categorie come linguaggio e significato ma il *contesto* sociale in cui quelle attività vengono eseguite»<sup>69</sup>.

Winch tocca anche altri punti, che però ci interessano meno ai fini della nostra indagine. Concludiamo sottolineando l'importanza del fatto che l'individuo possa essere *effettivamente*

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>68</sup> Sottolineo nuovamente che le critiche in questione non sono rivolte ad un'interpretazione in chiave sociale delle tesi di Wittgenstein, ma alle tesi stesse, riconosciute appunto come sociali sia dai sostenitori che dai detrattori.

<sup>69</sup> Winch, *Il concetto cit.*, p. 48.

giudicato in base a criteri stabiliti indipendentemente dalla sua volontà, poiché «una giustificazione consiste nel richiamarsi a qualcosa di indipendente»<sup>70</sup>.

### 3.2. Kripke

Ad alimentare un intenso dibattito sulla questione furono le tesi presentate da Saul Kripke in occasione del Wittgenstein Colloquium, svoltosi nella London canadese nel 1976, e pubblicate sotto forma di libro nel 1982 con il titolo *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*<sup>71</sup>.

Secondo Kripke il paradosso di cui si fa menzione nel paragrafo 201 sarebbe il problema centrale delle *Ricerche filosofiche*<sup>72</sup>. Questo “paradosso scettico”, come lo chiama l’autore, metterebbe in luce l’impossibilità di individuare un fatto riguardante l’agente che possa giustificare il suo appellarsi ad una regola piuttosto che un’altra. Supponiamo che “62 + 57” sia un calcolo che non ho mai eseguito prima d’ora e che tutti i calcoli che ho incontrato in passato riguardassero numeri più piccoli di 57. Lo scettico metterebbe in discussione la mia sicurezza nel fornire come risultato “125”, perché, direbbe, in passato è possibile che abbia seguito una regola differente da quella a cui ora mi appello per giustificare il mio modo di procedere. Potrebbe darsi, infatti, che io abbia sempre usato “più” e “+” per denotare una funzione, detta “viù”, in base alla quale con numeri inferiori a 57 si procede come abbiamo sempre fatto, ma con numeri superiori a questa cifra, invece, si ottiene sempre come risultato “5”.

Lo scettico mette in dubbio 1) che esista un fatto che mi permetta di dire che intendo più e non viù 2) e che io abbia qualche ragione per essere tanto sicuro nel dare come risultato “125” invece che “5”. Per rispondere allo scettico dovremmo essere in grado di fornire una risposta a queste due questioni, ma ciò non sembrerebbe possibile, in quanto non disponiamo di nessun comportamento esterno o contenuto mentale che ci possa garantire che con il nostro uso passato di “più” noi non intendessimo un’altra funzione<sup>73</sup>. Non è possibile rispondere allo scettico nemmeno appellandosi ad una regola più fondamentale, dato che

<sup>70</sup> RF, § 265.

<sup>71</sup> Cfr. A. Biletzki, *Overinterpreting Wittgenstein*, Kluwer, Dordrecht 2003, p. 77.

<sup>72</sup> Cfr. S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, trad. it. a cura di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 15, 65.

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, pp. 18-20.



anche questa si presterebbe, allo stesso modo, ad essere messa in discussione dalla mossa scettica<sup>74</sup>.

Il punto di Kripke sembra essere il seguente: qualsiasi numero finito di casi può essere reso compatibile con un numero infinito di regole, quindi le nostre applicazioni passate di una regola, per forza di cose in numero finito, non possono in alcun modo determinare, di per sé, l'applicazione presente e futura ad un nuovo caso. Qualsiasi risultato, infatti, potrebbe essere messo in accordo con quelli passati per mezzo di un'interpretazione della regola di volta in volta differente. Il problema dello scettico, quindi, rimane insoluto, poiché non esiste un fatto che risponda alle sue esigenze.

La "soluzione scettica" di Wittgenstein al problema consisterebbe sostanzialmente nel negare che un singolo individuo, considerato isolatamente, possa dirsi seguire una regola. Solo se considerato all'interno di una comunità e in relazione ad essa gli si può attribuire l'esecuzione corretta o scorretta di una determinata regola. «Un individuo deviante, le cui risposte non vanno d'accordo con quelle della comunità in un numero sufficiente di casi, non verrà giudicato dalla comunità una persona che segue le sue regole; può addirittura essere giudicato un pazzo, che non segue proprio nessuna regola coerente»<sup>75</sup>.

Secondo Kripke la soluzione del filosofo consiste «in una descrizione del gioco di attribuzione dei concetti, che specifica sia le condizioni in cui siamo giustificati ad attribuire concetti ad altri sia una spiegazione dell'utilità di questo gioco nella nostra vita»<sup>76</sup>. Il punto è che, se una comunità generalmente in accordo nel modo di agire non dovesse esserci, perderemmo, tra le altre cose, anche questo gioco di attribuzione di concetti, tra cui quello di "seguire una regola". Infatti, ciò su cui una tale pratica si regge è proprio l'accordo comunitario, oppure, per dirla in altre parole, la nostra forma di vita<sup>77</sup>.

Un'ultima precisazione: quanto detto non ci vieta di attribuire ad un ipotetico Robinson Crusoe l'applicazione di una regola, ma nel far ciò lo staremmo accogliendo nella nostra comunità. Non è stato infatti sostenuto che non si possa dire di un individuo fisicamente isolato che stia seguendo delle regole; il punto è che non lo si può dire di un individuo considerato isolatamente rispetto alla comunità che quella regola la segue, a prescindere dal fatto che sia o meno fisicamente isolato<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, p. 23.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, p. 84.

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, pp. 89-90.

### 3.3. McGinn

Nel 1984, in *Wittgenstein on Meaning*, Colin McGinn mosse a Kripke una serie di critiche considerate ancora oggi estremamente valide da buona parte degli interpreti più illustri<sup>79</sup>. Il testo si sofferma su svariate questioni, ma noi cercheremo di concentrarci prevalentemente su quella più controversa e che più di ogni altra ha letteralmente spaccato in due la critica: “seguire una regola” è o non è una nozione essenzialmente sociale?

McGinn, accusando Kripke di scarsa aderenza al testo<sup>80</sup>, sostiene che le tesi di Wittgenstein non debbano esser lette in termini comunitari. Il filosofo, infatti, si chiede in che cosa consista seguire una regola per un singolo individuo, il che non ci dice ancora nulla sulla condivisione di un tale comportamento da parte di più persone<sup>81</sup>. L'autore, a differenza di Kripke, interpreta l'impossibilità di seguire una regola in privato esclusivamente come l'impossibilità di seguirla all'interno di se stessi, a prescindere da manifestazioni esterne, che possano fungere, almeno in linea di principio, da criterio di attribuzione di un comportamento che segue una determinata regola<sup>82</sup>. Qui in gioco non è il contrasto tra individuo e società, ma quello tra interno ed esterno, tra dimensione privata della coscienza e comportamento osservabile da un'altra persona<sup>83</sup>. Wittgenstein quindi, nell'asserire che non si può seguire una regola in privato, non starebbe sostenendo che non la si può seguire presi singolarmente, a prescindere da una comunità.

Quanto detto, evidentemente, si riflette anche sulla concezione di termini quali “pratica”, “istituzione” ecc. Secondo McGinn, infatti, nel sostenere che seguire una regola è un'abitudine, Wittgenstein starebbe semplicemente mettendo in evidenza il fatto che per poter dire di qualcuno che agisce in base ad una regola, l'atto regolato deve ripetersi nel tempo. “Intendere” è un concetto essenzialmente *diacronico*, e Wittgenstein cerca di esprimere questa caratteristica fondamentale dell'intendere qualcosa riferendosi appunto all'abitudine, all'uso ripetuto nel tempo<sup>84</sup>. «Wittgenstein usa “abitudine” e “pratica” per suggerire l'idea di una molteplicità, ma è una molteplicità di *istanze* del seguire una regola

---

<sup>79</sup> Cfr. Bloor, *Wittgenstein, Rules* cit., p. IX. Per un esempio recente di critica nei confronti della tesi comunitaria cfr. Schroeder, *Wittgenstein* cit., pp. 199-201.

<sup>80</sup> Cfr. McGinn, *Wittgenstein on Meaning* cit., p. 59.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, p. 53.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, p. 47.

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, p. 79.

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

non delle *persone* che seguono le regole»<sup>85</sup>. Nel paragrafo 199 si solleva la questione sulla necessità o meno di distribuire la molteplicità in più persone, in una società, ma non viene fornita, secondo l'autore, una vera e propria risposta al riguardo. Perciò, questo passo non può essere usato come conferma dell'interpretazione comunitaria<sup>86</sup>.

McGinn ammette l'esistenza di tre paragrafi (cfr. §§ 240-242) che si riferiscono esplicitamente all'aspetto sociale del significato, ma ritiene che si tratti semplicemente di possibili conseguenze che derivano dalla concezione individualistica del significato precedentemente esposta<sup>87</sup>. Nel cimentarsi in queste considerazioni che coinvolgono comportamenti sociali, Wittgenstein non intenderebbe suggerire che seguire una regola sia un'attività essenzialmente sociale, ma vorrebbe solamente, nel caso in cui si prenda in considerazione una situazione che coinvolga più persone, mettere in evidenza le implicazioni di quanto detto riguardo ad un singolo individuo. Per esempio, nel paragrafo 242, il filosofo si occupa delle condizioni necessarie alla comunicazione, alla condivisione di un linguaggio da parte di più persone, quindi per forza di cose formula le sue asserzioni in termini sociali. Ciò però non significa che l'accordo interpersonale sia necessario affinché vi sia significato. Stesso dicasi per il seguire una regola: l'accordo tra più persone non è condizione necessaria del seguire una regola da parte di un singolo individuo<sup>88</sup>.

Come abbiamo visto<sup>89</sup>, secondo il Wittgenstein di Kripke la nozione di seguire una regola è essenzialmente sociale, infatti sarebbe questo il modo in cui il filosofo risolverebbe il "paradosso scettico" presentato nel paragrafo 201. Il problema è che, secondo McGinn, non si può parlare di una "soluzione scettica" al paradosso; quest'ultimo, difatti, si regge su una concezione del seguire una regola che concepisce la comprensione di questa come un atto interpretativo, ossia in un modo che Wittgenstein stesso non intende accettare. Si tratta, quindi, di un falso paradosso generato da un'immagine fuorviante della comprensione e del seguire una regola. Infatti, se andiamo a vedere cosa segue all'esposizione del paradosso, scopriamo che il filosofo parla di un fraintendimento generato dalla diffusa tendenza a considerare ogni agire secondo una regola come un atto interpretativo<sup>90</sup>.

La tesi comunitaria, quindi, risulterebbe essere una "soluzione scettica" ad un "paradosso scettico" che non sussiste. Secondo McGinn, infatti, Kripke distorcerebbe il senso dei passi

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, pp. 80-82.

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, p. 53.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, p. 89.

<sup>89</sup> Cfr. 1.3.2.

<sup>90</sup> Cfr. 1.2.

da lui citati a sostegno della sua interpretazione, fraintendendo gli intenti di Wittgenstein. In ogni caso, l'autore esclude anche la possibilità che la tesi comunitaria possa trovare conferme indipendentemente dal fatto di essere intesa come soluzione scettica al paradosso. Infatti, sostiene McGinn, «le parole “abitudine”, “prassi” e “uso” non sono mai qualificate con “sociale” o “comunitario” – e “abitudine/prassi sociale” non è *pleonastico*. Di certo Wittgenstein avrebbe inserito questi aggettivi qualificativi se avesse realmente voluto sostenere una concezione sociale del seguire una regola»<sup>91</sup>. Non è quindi inconcepibile che si possa seguire una regola in isolamento rispetto ad una qualsiasi società, è infatti sufficiente, come abbiamo già visto, che si abbia a che fare con un certo uso ripetuto nel tempo, ossia con una pluralità di applicazioni, non di persone.

Val la pena di precisare, a questo punto, che secondo McGinn il problema di dover optare per una concezione individualistica o comunitaria del seguire una regola non rientra tra gli interessi principali di Wittgenstein; semplicemente, ritiene l'autore, se gli fosse stato chiesto di esprimersi al riguardo, egli si sarebbe dichiarato a favore dell'interpretazione individualistica. Infatti, l'interpretazione comunitaria reintroduce, a parere di McGinn, una ragione ultima per il nostro seguire una regola, ossia qualcosa che il filosofo stesso intendeva negare<sup>92</sup>. La reazione alla regola è infatti naturale, non necessita che si guardi alla comunità per avere conferma della correttezza o meno del nostro agire in base ad essa.

Ciò che Kripke sembra non tenere nella dovuta considerazione, tra le altre cose, è il naturalismo che sottende alla posizione wittgensteiniana<sup>93</sup>. Le nostre pratiche con i segni, infatti, dipendono dall'interazione tra la nostra natura ed il nostro addestramento; il ruolo giocato dalla natura nell'apprendimento linguistico è ineliminabile. Nella concezione wittgensteiniana non sussiste quello scarto tra significato e natura che Kripke sembra invece ammettere. La base della normatività è infatti la natura, non la comunità.

Per quanto riguarda infine un concetto sociale qual è quello di “addestramento”, McGinn minimizza esplicitamente l'importanza della nozione nel definire il significato di “seguire una regola”, ma purtroppo non approfondisce la questione. Egli si limita a notare che «nulla di quanto detto implica che al fine di chiarire il concetto del comprendere una regola da parte dell'allievo si debba fare riferimento *essenziale* al comportamento dell'addestratore»<sup>94</sup>. Se

<sup>91</sup> McGinn, *Wittgenstein on Meaning* cit., p. 78.

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

<sup>93</sup> Sul naturalismo wittgensteiniano cfr. *ivi*, pp. 40-42 (cfr. anche 2.5). Sulla critica a Kripke per questa dimenticanza cfr. *ivi*, pp. 84-86.

<sup>94</sup> Cfr. *ivi*, p. 90.

Wittgenstein si riferisce all'addestramento è solo perché intende ricordarci che cosa realmente accada quando parliamo di comprensione e simili. Egli, perciò, si starebbe semplicemente opponendo ad una concezione mitologica del seguire una regola, senza con questo proporre una sociale.

### 3.4. *Baker e Hacker*

Anche Baker e Hacker, nello stesso anno, criticano aspramente l'interpretazione di Kripke. Le loro obiezioni sono rivolte, tra le altre cose, anche al fatto che si possa ritenere legittima l'attribuzione a Wittgenstein di un "paradosso scettico", ciononostante ci concentreremo esclusivamente sulle principali critiche mosse alla presunta soluzione comunitaria al paradosso.

Innanzitutto, «seguire correttamente una regola» non significa «fare ciò che la gente fa o è disposta a fare quando cerca di seguirla»<sup>95</sup>. La tesi comunitaria, secondo i due autori, sbaglia nell'assimilare la nozione normativa di seguire una regola alla la nozione statistica di agire nello stesso modo della maggior parte delle persone che intende seguire la tal regola. Questa concezione statistica trasforma in un'asserzione empirica l'asserzione che qualcuno, comportandosi in un certo modo, segua una determinata regola; ma di enunciato empirico non si tratta<sup>96</sup>. La maggior parte delle persone potrebbe infatti fare errori di calcolo e la regola del calcolo rimarrebbe quella seguita dagli individui competenti, ossia da coloro che sono in grado di seguire la regola correttamente. Ciononostante, seguire correttamente una regola non può nemmeno voler dire semplicemente "fare ciò che le persone competenti fanno", poiché la nozione di una tale competenza presuppone quella di correttezza.

In secondo luogo, il concetto di una regola e quello di ciò che ne è la corretta applicazione sono internamente relati. Se comprendo la regola, significa che sono in grado di applicarla. È essa stessa, a prescindere dal modo in cui la maggior parte delle persone la segue o la seguirebbe, a dirmi cosa devo fare. L'interpretazione comunitaria, invece, a questa relazione interna tra regola e ciò che è in accordo con essa sostituisce la nozione di concordanza comunitaria, la quale però non è una "proprietà interna" della regola; infatti,

---

<sup>95</sup> G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, Oxford 1984, p. 71.

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

«che loro [i membri della comunità] debbano concordare nell'applicare le regole del gioco non è essa stessa una delle regole del gioco»<sup>97</sup>.

Inoltre, è vero che il significato non è determinato esclusivamente dagli esempi forniti nel corso di una spiegazione, ma ciò non vuol dire che questi debbano essere integrati con la disposizione della comunità a procedere in un certo modo piuttosto che un altro. Gli esempi, infatti, possono essere intesi come applicazioni della regola a prescindere dalle disposizioni della comunità o simili, si pensi all'uso che delle formulazioni di una regola si fa nell'insegnamento, dove la differenza tra applicazione corretta e non dev'essere manifesta. Delle regole si fa uso in svariati modi, e «questa non è una questione di disposizioni collettive, ma di una pratica normativa, la quale può essere collettiva, ma non necessariamente»<sup>98</sup>. Il punto, quindi, è che le regole d'uso delle nostre espressioni, per poter essere effettivamente normative, devono sì essere a loro volta usate in un certo modo; però, secondo Baker e Hacker, nel sostenere ciò non si sta affermando che questi usi debbano essere per forza collettivi.

Un ulteriore motivo di critica è la confusione secondo la quale la comunità nel suo insieme non potrebbe sbagliare nell'applicare una regola. Gli autori forniscono un controesempio: il leader di una comunità comanda alla sua gente di compiere un sacrificio nel giorno di mezza estate; il popolo sbaglia a calcolare il giorno e scopre solo in seguito di aver applicato scorrettamente la legge. Si potrebbe anche ipotizzare che uno di loro avesse già scoperto l'errore, ma che nessuno volesse credergli. Alla luce di ciò, secondo Baker e Hacker, dovrebbe essere chiaro che il consenso generale è perfettamente compatibile con l'errore di applicazione, e che quindi non sono i numeri a far la differenza su come una regola debba essere intesa<sup>99</sup>.

In conclusione, non è vero che solo riferendomi al seguire una regola collettivo posso distinguere il credere di seguire una regola dal seguirla effettivamente, infatti posso benissimo sapere quanto misura esattamente un dato oggetto senza il bisogno di riferirmi alle misurazioni di altre persone<sup>100</sup>. È sufficiente che io sappia misurare, che possieda cioè la tecnica in questione.

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, p. 74.

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, p. 80.

### 3.5. McDowell

John McDowell, come gli altri critici di Kripke che abbiamo finora preso in considerazione, ritiene che l'attribuzione a Wittgenstein di un paradosso scettico falsifichi gli intenti del filosofo. Kripke sostiene di aver trovato la formulazione esplicita del paradosso nel paragrafo 201 delle *Ricerche filosofiche*: il problema però, com'è già stato notato<sup>101</sup>, è che egli sembra non aver tenuto in considerazione il seguito del passo in questione, in cui Wittgenstein dichiara che in un tale paradosso va riconosciuto un fraintendimento dovuto ad una concezione errata del seguire una regola, inteso come semplice atto interpretativo. L'intento di Wittgenstein, quindi, non è quello di accettare il paradosso, ma quello di correggere il fraintendimento dal quale sorge<sup>102</sup>. La sua reazione, infatti, è quella di evidenziare che c'è un modo di cogliere una regola che non è un'interpretazione, mettendo così in discussione le fondamenta stesse del paradosso.

Come abbiamo avuto modo di vedere<sup>103</sup>, il filosofo, nel paragrafo 202, suggerisce già la prospettiva preferibile: seguire una regola è una prassi, e non un'interpretazione. Quando seguo una regola, quindi, il legame tra essa e la mia azione non è mediato da un'interpretazione. Semplicemente agisco in base a come sono stato addestrato e l'addestramento in questione è inteso come iniziazione ad un'abitudine. Se così non fosse, l'idea di tale legame tra azione ed espressione della regola risulterebbe esclusivamente una concezione del rapporto sussistente tra mero movimento corporeo e la sua causa; non potremmo cioè parlare del seguire una regola in quanto tale<sup>104</sup>.

McDowell ci mette in guardia da un'immagine dell'uomo e delle sue azioni che si limiti a descriverne i comportamenti linguistici come semplici reazioni vocali agli oggetti, accompagnate probabilmente da sentimenti di convinzione della giustezza di ciò che si sta dicendo. Questa immagine, denominata da McDowell "livello base", chiama in causa esclusivamente quegli aspetti dell'uomo che lo caratterizzano in quanto membro di una data specie naturale, per esempio il fatto di rispondere in un modo piuttosto che un altro ad un certo addestramento. Da questo punto di vista non si è soggetti ad altra autorità all'infuori di se stessi. A questo livello non c'è spazio per usi condivisi, norme e significati, data la normatività di questi ultimi. Partendo dal "livello base", qualsiasi tentativo di mantenere la

---

<sup>101</sup> Cfr. 1.3.3.

<sup>102</sup> Cfr. J. McDowell, *Wittgenstein on Following a Rule*, "Synthese", 58 (1984), pp. 325-363, qui p. 331.

<sup>103</sup> Cfr. 1.2.

<sup>104</sup> Cfr. McDowell, *Wittgenstein on Following* cit., p. 339.

normatività tramite il ricorso alla comunità, tramite cioè la possibilità della correzione del proprio comportamento da parte di altri, non può che risultare vano<sup>105</sup>.

Nel ricorrere alla nozione di addestramento, Wittgenstein non intende fornirci un'immagine come quella appena esposta, ma metterci in guardia dalla tentazione di concepire l'atto di applicazione di una regola come qualcosa che sia sempre mediato da un'interpretazione. Il punto è che non è necessario, come abbiamo già visto, collegare l'espressione della regola e la sua esecuzione tramite un'interpretazione, poiché anzi questo modo di vedere la cosa ci condurrebbe appunto al paradosso scettico<sup>106</sup>. Non bisogna però cedere alla tentazione di credere che al livello dello «strato di roccia» (cfr. § 217), al livello cioè dove le giustificazioni per agire in un dato modo vengono a mancare, non vi sia altro che comportamento verbale e sentimenti di costrizione. È probabile che tutto ciò, ossia il cosiddetto “livello base”, svolga un ruolo importante, ma non è sufficiente affinché si possa parlare di normatività<sup>107</sup>.

Il proposito di Wittgenstein, secondo McDowell, è quello di riuscire a muoversi tra due immagini contrastanti senza cadere in nessuna delle due. 1) La prima posizione dalla quale egli intende discostarsi è quella secondo cui la comprensione consiste in un'interpretazione. È possibile sfuggire a questo pericolo sostenendo che si comprende, parla e segue una regola così come lo si fa perché si è stati addestrati a reagire in un certo modo ad una data situazione. 2) Si corre il rischio però, a questo punto, di cadere nell'altro modo di vedere le cose dal quale Wittgenstein intende tenersi lontano, ossia l'immagine di un livello base all'interno del quale non vi siano norme. In base a questa prospettiva i significati sarebbero mere illusioni e difficilmente il filosofo avrebbe accettato una simile conseguenza<sup>108</sup>.

Come può quindi una prestazione essere 1) sia una reazione “cieca” ad una situazione (per contrastare l'idea che si tratti solo di un'interpretazione), 2) sia l'applicazione di una regola (per contrastare invece l'assenza di normatività del “livello base”)? La risposta di Wittgenstein è: appartenendo ad un'abitudine, una pratica, un'istituzione<sup>109</sup>.

Ed è proprio sul modo di intendere la risposta wittgensteiniana che l'interpretazione di McDowell si discosta maggiormente da quella degli altri critici di Kripke che abbiamo preso in considerazione; infatti, scrive egli, «il punto di Wittgenstein è che dobbiamo situare la

---

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, p. 336.

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, p. 340 (cfr. anche 1.2).

<sup>107</sup> Cfr. *ivi*, p. 341.

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, pp. 341-342.

<sup>109</sup> Cfr. *ivi*, p. 342.



nostra concezione del significato e della comprensione all'interno di una struttura di pratiche comunitarie»<sup>110</sup>. McDowell, quindi, non contesta la posizione comunitaria in sé, ma la mette in discussione solamente in quanto soluzione al paradosso scettico, poiché, sostiene l'autore, per quanto l'insistenza di Kripke sull'importanza della comunità corrisponda ampiamente al pensiero wittgensteiniano, il modo in cui concepiamo la necessità di una tale mossa fa la differenza. Nella lettura di McDowell, infatti, il ricorso alla comunità emerge come condizione necessaria al rigetto dell'assimilazione della comprensione all'interpretazione, ci permette cioè di declinare la scelta di uno dei due corni del dilemma. Kripke, fraintendendo la natura del paradosso, finisce con il non coglierne appieno la portata devastante: se dovessimo sul serio abbracciarlo, infatti, il significato diventerebbe una vera e propria illusione, non sarebbe cioè reintroducibile per mezzo del ricorso alla comunità<sup>111</sup>.

Per tornare alla questione del “livello base”, vale la pena di sottolineare un punto fondamentale: è sicuramente vero che le contingenze che giacciono al di sotto dello “strato di roccia”, al di sotto quindi dello spazio delle nostre ragioni, hanno un'influenza sulla nozione di seguire una regola; se infatti non ci fosse una certa regolarità nei nostri comportamenti e sentimenti istintivi, quasi meccanici, ciò minerebbe l'applicabilità di “seguire una regola”. Riconoscere però quest'influenza non significa per forza non tenere in considerazione la differenza tra i due livelli. Mantenere ben salda questa differenza tra livello base e livello in cui invece si può parlare di norme e significati è fondamentale, secondo McDowell, al fine di non cadere nel secondo corno del dilemma, ossia nella tentazione di leggere l'agire secondo una regola all'interno del “livello base”, e quindi di spogliarlo d'ogni normatività vera e propria. Si tratta quindi di contestare la presunta completezza dell'empirismo, inteso come spiegazione nei termini di ciò che sottostà allo “strato di roccia”, poiché il discorso empirista non si occupa di questo limite e di ciò che si trova al di sopra di esso<sup>112</sup>.

Questa tendenza a descrivere l'iniziazione ad una comunità linguistica nei termini di ciò che sottostà allo “strato di roccia”, senza ricorrere alla nozione di significato, è chiamata da McDowell “anti-realista”, dal momento che nega la realtà del significato e delle regole, riconosciute come mere illusioni. Come abbiamo già notato, l'immagine di una comunità linguistica, sotto le assunzioni “anti-realiste”, degenera nell'immagine di un mero aggregato di individui che manifesta esteriormente certe regolarità. Cercare di reintrodurre i concetti di

---

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 343.

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, p. 349.

norma e significato per mezzo di una tale concezione delle comunità umane non può che essere fallimentare. McDowell, infatti, sottolinea che il legame tra i membri di una comunità non è solamente esteriore, riguardante cioè fatti accessibili a chiunque, ma consiste soprattutto in un incontro di menti, le quali diventano reciprocamente accessibili<sup>113</sup>. Ciò di cui si necessita qui è di una nozione di pratica collocata nel contesto di una comunità, poiché il punto è la reciproca comprensione senza interpretazione; «dobbiamo abbandonare quell'immagine di verità genuina, nella quale colui che formula un giudizio vero può ridursi ad un punto di puro pensiero, a prescindere da qualsiasi cosa che lo renda in modo caratteristico e riconoscibile uno di noi»<sup>114</sup>.

È fuor di dubbio che Wittgenstein si sia opposto ad un realismo di tipo platonico riguardo ai significati, ciò non significa però che possa essere detto un anti-realista. Egli contesta sì l'idea che i significati e le regole siano entità autonome che contengono già in nuce tutte le loro possibili applicazioni, ma di esse si nega anche che possano essere dette mere illusioni, si continua cioè a sottolinearne l'oggettività<sup>115</sup>. Per lo stesso motivo Wittgenstein, nonostante alcune affinità, non può essere detto un comportamentista, dato che egli, nel negare che la mente possa essere concepita come qualcosa di essenzialmente scisso dal comportamento esteriore, non nega al contempo il mentale in sé. Si potrebbe dire che l'intento del filosofo sia quello di riportare “sulla terra” tutte quelle nozioni, come “significato”, “regola”, “mente” ecc., che la tradizione aveva inteso in termini metafisici. Ciò non significa, però, negarne la realtà.

Per riassumere, quindi, McDowell sostiene che l'insistenza wittgensteiniana sulla dimensione pubblica emerge come condizione della possibilità di rigettare l'assimilazione della comprensione all'interpretazione, la quale, come abbiamo visto, genererebbe un intollerabile dilemma<sup>116</sup>. La critica all'interpretazione di Kripke, perciò, si rivolge non alla cosiddetta “concezione comunitaria”, ma al mancato riconoscimento di questo attacco di Wittgenstein ad una concezione della comprensione del significato e delle regole in quanto atto interpretativo, finendo con l'attribuirgli un paradosso scettico che il filosofo intendeva invece dissolvere.

---

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, pp. 350-351.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 352.

<sup>115</sup> Cfr. *ivi*, p. 353.

<sup>116</sup> Cfr. *ivi*, p. 356.

### 3.6. Savigny

Eike von Savigny apre il suo articolo *Self-conscious Individual Versus Social Soul: The Rationale of Wittgenstein's Discussion of Rule Following* mettendo sin da subito le carte in tavola: le regole determinano il significato, e il significato determina il contenuto mentale, perciò, se spettasse al singolo individuo di determinare le regole che segue, esso potrebbe dirsi psicologicamente autosufficiente; si dà il caso, però, che per seguire delle regole l'individuo in questione dipenda dagli altri, e quindi che esso abbia «un'anima solo in quanto animale sociale»<sup>117</sup>. Questo, secondo Savigny, è l'atteggiamento generale che emergerebbe dai passi delle *Ricerche filosofiche* su “seguire una regola”.

Un primo punto da notare è che la conoscenza di una regola non è per Wittgenstein condizione necessaria per il seguirla<sup>118</sup>. Savigny comincia con l'analizzare il paragrafo 53, nel quale legge una distinzione tra l'espressione della regola, che rimane la stessa nei suoi differenti usi (ad esempio per insegnare o descrivere), e la regola stessa di un gioco linguistico, la quale invece è detta avere differenti ruoli<sup>119</sup>. Per approfondire la questione l'autore prende in considerazione anche il paragrafo successivo; approfittiamo dell'occasione per citare un passo, tralasciato in precedenza, che potrebbe tornarci utile in seguito:

Pensiamo in quali casi diciamo che un gioco viene giocato 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. – Ma in che modo l'osservatore distingue, in questo caso, tra un errore dei giocatori e una mossa corretta? – Per distinguere ciò ci sono, nel comportamento dei giocatori, certe caratteristiche. Pensa al comportamento caratteristico di colui che corregge un *lapsus linguae*. Potremmo accorgerci che qualcuno fa una cosa del genere anche se non conoscessimo la lingua.<sup>120</sup>

Ciò che interessa in particolar modo a Savigny è il terzo caso, quello in cui impariamo a seguire una regola senza l'ausilio di una sua espressione linguistica, guardando semplicemente i giocatori in azione. In una simile circostanza possiamo distinguere un errore

<sup>117</sup> E. v. Savigny, *Self-Conscious Individual versus Social Soul: The Rationale of Wittgenstein's Discussion of Rule Following*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 51 (1991), pp. 67-84, qui p. 67.

<sup>118</sup> Cfr. *ivi*, pp. 67-68.

<sup>119</sup> Cfr. RF, § 53: «Se diciamo che una tabella di questo genere [cfr. *ivi*, § 48] è un'espressione di una regola del gioco linguistico, possiamo dire che a ciò che chiamiamo regola di un gioco linguistico possono spettare, nel gioco, parti molto differenti».

<sup>120</sup> *Ivi*, § 54. Cfr. anche Z, § 295; e DC, § 95: «il gioco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite».

da una mossa corretta solo osservando il comportamento dei giocatori, senza cioè appellarci ad alcuna espressione della regola.

Un aspetto che merita innanzitutto di essere messo in evidenza riguarda il rapporto tra competenza linguistica e capacità di fornire definizioni esplicite. Su questo punto Savigny si oppone apertamente all'impostazione di Baker e Hacker, secondo cui la padronanza dell'uso di una parola presupporrebbe, come sua condizione necessaria, l'abilità di saperlo anche insegnare<sup>121</sup>. Il paragrafo 75 sembrerebbe esprimersi a favore di questa posizione, ciononostante Savigny ritiene che essa non sia legittimamente attribuibile a Wittgenstein. Una persona può infatti essere in grado di usare la parola "gioco" senza saperne dare una spiegazione. È possibile, si pensi per esempio ai bambini piccoli, che qualcuno non possieda l'abilità di spiegare o insegnare il significato delle parole, e non per questo che non sia in grado di usarle in altri contesti. Potremmo anche supporre una menomazione che colpisca i parlanti adulti, perfettamente capaci di parlare in qualsiasi circostanza, sempre che non si chieda loro di fornire spiegazioni sul significato delle parole che usano. Le attività linguistiche sono molteplici, e quella di fornire una spiegazione è una di queste; non è detto che chiunque debba padroneggiare anche questa tecnica.

Inoltre il paragrafo 78 mette in evidenza la distinzione tra sapere e dire, contraddicendo in parte quanto affermato nel paragrafo 75<sup>122</sup>. Non si può sapere quanti metri è alto il Monte Bianco senza essere in grado di dirlo (sempre che si padroneggi il linguaggio in questione), ma si può sapere che suono ha un clarinetto e non essere capaci di descriverlo. Su come venga usata la parola "gioco", che era poi l'argomento trattato nel paragrafo 75, Wittgenstein non si esprime esplicitamente, ma lascia intendere che si tratti, per certi versi, di un esempio intermedio tra i due precedenti. Insomma, il rapporto tra "sapere" e "dire" varia a seconda dei casi, perciò bisognerebbe perlomeno andarci cauti con le generalizzazioni sul rapporto tra conoscenza del significato e sua spiegazione.

Finora Savigny ha cercato di mettere in evidenza che la consapevolezza di un'espressione di una regola non è necessaria per seguirla; però essa non è nemmeno sufficiente<sup>123</sup>. Il punto è più o meno lo stesso della critica all'assimilazione del seguire una regola all'interpretazione<sup>124</sup>, poiché, se nel voler agire in base ad una regola ci appellassimo

---

<sup>121</sup> Cfr. Savigny, *Self-Conscious* cit., p. 72. Riguardo alle tesi da lui contestate l'autore rimanda a G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations (Volume 1)*, Blackwell, Oxford 1983, exegesis § 75; Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit., pp. 83-85, 161.

<sup>122</sup> Cfr. Savigny, *Self-Conscious* cit., p. 73.

<sup>123</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>124</sup> Cfr. 1.2.

esclusivamente alla nostra consapevolezza di un'espressione di essa, allora sarebbe necessaria un'infinita catena di interpretazioni, dato che ogni espressione potrebbe essere intesa in modo tale da contraddire la mia consapevolezza, rendendo quindi necessaria un'ulteriore regola che ci assicuri che il mio modo di intenderla, e non un altro, è quello giusto. Ovviamente anche questa seconda espressione della regola potrebbe essere interpretata in contrasto con il senso che intendevo attribuirle io, e quindi, appunto, la catena delle interpretazioni proseguirebbe potenzialmente all'infinito, senza che si possa affermare di nessuno, potendolo dire di tutti, che stia effettivamente seguendo la regola in questione.

«Ogni volta che l'espressione di una regola gioca realmente un ruolo nell'imporci di fare una cosa piuttosto che un'altra, ciò accade perché c'è un modo di usarla che è palese»<sup>125</sup>. Le espressioni delle regole, cioè, determinano la nostra condotta solo fintanto che sono inserite nelle nostre abitudini. Non insisterò ulteriormente su questo punto, dal momento che sembra mettere d'accordo tutti gli interpreti; se l'ho momentaneamente reintrodotta è solamente per inserirlo nel contesto del ragionamento che stiamo qui svolgendo.

Secondo Savigny, Wittgenstein è interessato al fatto che l'espressione di una regola non è condizione né necessaria né sufficiente per seguirla, perché esiste un tipo di regole che non potrebbero essere seguite senza che ne fosse disponibile un'espressione, ossia quelle regole valide solo in virtù del fatto di essere state sancite da un'autorità competente. In un simile caso, per seguire la regola è necessario consultare la sua espressione e, in caso di dubbi riguardo all'applicazione, chiedere all'autorità chiarimenti sull'interpretazione, chiedere cioè un'ulteriore espressione della stessa regola. E una volta che un certo modo di cogliere il contenuto della regola in questione diventa abitudine, esso cessa di essere valido in quanto decretato dall'autorità, la quale non è più padrona della sua applicazione<sup>126</sup>.

Il punto della questione è il seguente: le regole decretate, in ultima istanza, «vivono sul fatto che la gente segue regole che non sono decretate»<sup>127</sup>. Se l'umanità non avesse mai seguito regole non decretate, essa non avrebbe di certo potuto seguire regole per decretarne delle altre. Una regola decretata può essere valida anche nel caso estremo in cui non venga mai seguita; per esempio, se nessuno pagasse le tasse, ciò non starebbe a significare l'invalidità della regola. Certo, per poter essere valida, la regola decretata deve poggiare su regole di decretazione non decretate. Il seguire regole non decretate sta alla base di ogni

---

<sup>125</sup> Savigny, *Self-Conscious* cit., p. 74.

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, p. 79.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 80.

agire secondo una regola; è questo che Wittgenstein intende quando nei paragrafi 198 e 199 parla del seguire una regola come di abitudini, usi regolari e istituzioni<sup>128</sup>.

A scanso d'equivoci, Savigny analizza il testo in lingua originale con lo scopo di chiarire il senso che il filosofo attribuisce a questi termini. Innanzitutto, in «uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine»<sup>129</sup> l'uso della forma impersonale dovrebbe già suggerire una lettura non individualistica dei termini “*Gebrauch*” (uso) e “*Gepflogenheit*” (abitudine), nonostante entrambi siano usati in tedesco per riferirsi sia ad una singola persona che a più d'una.

In ogni caso, il passo decisivo sarebbe contenuto nel paragrafo successivo, il 199, in cui Wittgenstein afferma che «seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni)»<sup>130</sup>. Se volessimo intendere “*Gepflogenheit*” come abitudini di qualcuno in particolare, ci troveremmo a dover assumere che seguire una regola, giocare a scacchi ecc., siano abitudini nello stesso senso in cui lo è essere un fumatore. Ciò non sembrerebbe proprio rendere giustizia al pensiero del filosofo, perciò, sostiene Savigny, il termine va qui inteso come “costumi sociali”. Questo, inoltre, dovrebbe indurci ad esprimerci nel medesimo modo riguardo alla ricorrenza dello stesso termine, al singolare, nel paragrafo precedente. Ancora più evidente, tra l'altro, risulta il caso di “*Gebräuche*” (usi), poiché “*Gebrauch*”, ci ricorda l'autore, al plurale può riferirsi solamente a costumi sociali. Per quanto riguarda “*Institutionen*”, sempre secondo Savigny, il termine parla da sé<sup>131</sup>.

Quanto detto finora dovrebbe consentirci di sostenere che una persona segue una regola solo se il suo comportamento corrisponde ad un modo d'agire socialmente stabilito. Per chiarire il punto, Savigny fornisce l'esempio di un gruppo di persone che marcia: non si tratta semplicemente di muoversi allo stesso ritmo; ci sono svariati segnali e reazioni a tali segnali nel loro comportamento che permettono ai marcianti di adattarsi l'un l'altro. Ipotizziamo di estrarre dal gruppo un singolo membro e di farlo marciare da solo; prima o poi finirà con il perdere il ritmo. Si marcia in gruppo solo in quanto i movimenti sono socialmente controllati, ossia solo in quanto il singolo che marcia si regola sul

<sup>128</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>129</sup> RF, § 198. Savigny nota che nell'edizione inglese “*ständig*” viene tradotto con “*regular*”, termine più ambiguo dell'originale, dal momento che potrebbe essere inteso anche nel senso di “ricorrente”, nonostante il testo tedesco, secondo l'autore, non lasci aperta questa possibilità. Mi limito a segnalare questa precisazione in nota, poiché la traduzione italiana non sembra altrettanto vulnerabile allo stesso fraintendimento

<sup>130</sup> *Ivi*, § 199.

<sup>131</sup> Cfr. Savigny, *Self-Conscious* cit., p. 81.

comportamento degli altri membri, proprio come si segue una regola solo in quanto esiste un costume sociale<sup>132</sup>.

Queste considerazioni, aggiunge Savigny, valgono non solo per il linguaggio, ma per tutti i contenuti mentali in generale: infatti, pensare (cfr. §§ 316-362), aspettare (cfr. §§ 363-426), essere in uno “stato intenzionale” (cfr. §§ 427-506), significare e intendere (cfr. §§ 507-693) sono concetti parassitari rispetto al comportamento sociale di una persona. «L’anima non è autonoma; l’uomo, per avere un’anima, dev’essere un nostro simile. È risaputo che per Wittgenstein, l’anima umana è pubblicamente accessibile nello stesso senso in cui lo sono le altre cose»<sup>133</sup>. Ciò non significa che gli altri ci dominino, il che però non deve farci credere di essere noi singoli individui ad esercitare un incondizionato dominio su noi stessi. Le considerazioni wittgensteiniane sul seguire una regola fungono, tra le altre cose, da critica ad una concezione della personalità individuale come di qualcosa di essenzialmente autonomo; essere capaci di autocontrollo significa, infatti, sapersi adattare alle reazioni altrui<sup>134</sup>. Solo in quanto è inserita in una rete di reazioni interpersonali una persona, in base alla lettura di Savigny, può essere detta avere un’anima.

#### 4. *Discussione*

Nel paragrafo precedente abbiamo avuto modo di constatare la varietà di approcci che l’analisi wittgensteiniana su seguire una regola ha messo in campo. Nonostante le peculiarità di ogni interprete, è possibile tracciare un confine abbastanza netto tra collettivisti ed individualisti, ossia tra coloro che ritengono che la nozione di seguire una regola sia essenzialmente sociale e coloro i quali, invece, sostengono che il riferimento ad una comunità non sia condizione necessaria affinché si possa parlare di seguire una regola.

Le ragioni principali, tra quelle che abbiamo esaminato, a favore della tesi collettivista sono le seguenti: 1) la nozione di seguire una regola è logicamente inseparabile da quella di fare un errore, e quest’ultima ha senso solo alla luce di un controllo esterno basato su criteri indipendenti dalla volontà del singolo; 2) sostenere che un individuo mai entrato in contatto con la società umana possa seguire una regola significa presupporre ciò che si intende dimostrare, commettendo quindi una petizione di principio; 3) il fatto che qualcuno stia

---

<sup>132</sup> Cfr. *ivi*, p. 82.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>134</sup> Cfr. *ibid.*

manifestando un certo comportamento, a prescindere dal contesto, ancora non ci giustifica a sostenere che costui stia effettivamente seguendo una regola; 4) un atto conforme ad una regola, per poter essere una reazione “cieca” senza con ciò negarne la normatività, deve appartenere ad una struttura di pratiche comunitarie, infatti solo l’immagine di una comunità, non intesa come mero aggregato di individui che manifesta esteriormente certe regolarità, può render conto del “realismo” (non platonico) wittgensteiniano per quanto riguarda norme e significati; 5) “*Gebräuche*” (usi) e “*Institutionen*” (istituzioni) non possono che riferirsi a costumi sociali.

A sostegno invece della tesi individualista ci sono state fornite le seguenti motivazioni: 1) Wittgenstein si concentra sul seguire una regola da parte di un singolo individuo, il che non ci dice ancora nulla sulla condivisione di un tale comportamento da parte di più persone; 2) inoltre non si esprime mai esplicitamente a favore di una lettura collettivista; 3) il concetto di addestramento è indubbiamente sociale, ma esso infatti non ha alcuna rilevanza nel definire il significato di “seguire una regola”; 4) nel sostenere che non si può seguire una regola privatamente, il filosofo non intenderebbe negare che non lo si possa fare a prescindere da una comunità, ma si limita ad affermare che il seguirla presuppone manifestazioni esterne che possano, almeno in linea di principio, fungere da criterio di attribuzione del concetto; 5) il riferimento a termini quali “pratica” e “abitudine” starebbe semplicemente ad indicare che il seguire una regola presuppone un uso ripetuto nel tempo, ossia una pluralità di applicazioni, non per forza di persone; 6) alla base del nostro seguire regole vi è la natura umana, non la comunità, infatti seguiamo una regola in modo naturale, irriflesso; 7) la tesi comunitaria reintroduce una ragione ultima per seguire la regola in un determinato modo, ossia qualcosa a cui il filosofo intendeva opporsi; 8) “seguire una regola” non significa “fare ciò che la gente fa o è disposta a fare quando cerca di seguirla”, poiché si tratta di una nozione normativa, non statistica ed empirica; 9) è la regola stessa, non la comunità, a dirmi come debba seguirla; 10) una comunità nel suo insieme può sbagliare ad applicare una regola e quest’ultima rimarrebbe comunque tale, perciò il consenso generale è perfettamente compatibile con l’errore di applicazione; 11) posso distinguere tra credere di seguire una regola e seguirla effettivamente senza il ricorso ad una comunità, è sufficiente che padroneggi la tecnica in questione.



Prima di entrare nel vivo della problematica è il caso di fare alcune precisazioni riguardo alle dibattute tesi di Kripke, che meritano un discorso a parte. Come abbiamo visto<sup>135</sup>, l'attribuzione a Wittgenstein di un "paradosso scettico" è quantomeno controversa. Si può ritenere praticamente fuor di dubbio che l'interpretazione di Kripke non tenga in seria considerazione l'atteggiamento del filosofo nei confronti del paradosso, finendo con il prendere come sua affermazione qualcosa a cui in realtà egli intendeva opporsi. Credo che quanto detto sull'argomento nel corso del precedente paragrafo sia più che sufficiente. Non sembra fedele agli intenti del filosofo il tentativo di leggere nel suo pensiero una soluzione al menzionato paradosso scettico, per il semplice fatto che egli non si dimostra disposto a prenderlo in seria considerazione, o meglio, ad accettarlo in quanto tale, poiché si tratta di una conseguenza dovuta ad un fraintendimento del concetto di seguire una regola.

Il punto è che la scelta di Kripke di fondare la sua esegesi sulla presunta centralità del paradosso non può che inficiare, almeno sotto certi aspetti, l'intera operazione. Egli dimostra infatti di rimanere irretito nella diffusa tendenza ad assimilare la comprensione all'interpretazione, finendo con l'assumere un atteggiamento concettuale criticato da Wittgenstein. È lo stesso Kripke, tra l'altro, a mettere in chiaro che il suo approccio, molto probabilmente, non sarebbe andato a genio al filosofo, trattandosi di una rielaborazione estremamente personale<sup>136</sup>.

Alla luce di quanto detto, le tesi kripkeane vanno indubbiamente prese con le pinze; ciò non toglie che possano comunque risultare, per certi versi, uno strumento molto più utile di quanto ci si aspetterebbe date le premesse. Infatti, se è vero che esse sembrano fraintendere, almeno in parte, il problema di Wittgenstein, non si può affermare con altrettanta certezza che Kripke non abbia colto, a modo suo, il punto della questione. Come cercherò di dimostrare nel corso della discussione, l'interpretazione comunitaria è di gran lunga preferibile rispetto a quella individualista. Quest'ultima, tra l'altro, comincia ad avere man forte proprio in reazione alla pubblicazione delle tesi di Kripke, le quali, dati alcuni palesi fraintendimenti del testo wittgensteiniano, sono diventate il principale bersaglio dei critici della concezione comunitaria. Ritengo che l'aver "nominato" *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* l'opera di riferimento dell'interpretazione collettivista non abbia giovato ad un'impostazione che, se correttamente intesa, può far luce su buona parte dei pensieri contenuti nelle *Ricerche filosofiche*.

---

<sup>135</sup> Cfr. 1.3.3, 1.3.5.

<sup>136</sup> Cfr. Kripke, *Wittgenstein su regole* cit., p. 14.

Chiarito questo punto, possiamo finalmente tornare al dibattito tra collettivisti ed individualisti. Cerchiamo innanzitutto di testare la forza argomentativa delle critiche individualiste. Partiamo dal primo punto: McGinn sostiene che l'indagine di Wittgenstein si concentri sul seguire una regola da parte di un singolo individuo, senza con ciò dirci nulla sulla condivisione di un tale comportamento da parte di più persone.

Notiamo innanzitutto che lo stesso McGinn, in un altro contesto, afferma che la questione sul carattere individuale o collettivo del seguire una regola non rientrava tra le principali preoccupazioni di Wittgenstein<sup>137</sup>. Alla luce di questa considerazione, viene da chiedersi in che senso dovremmo credere che il filosofo si sia concentrato sul comportamento dell'individuo e non su quello della comunità. McGinn, nell'affermare ciò, dimostra, a mio parere, di presupporre sin da principio la correttezza della propria griglia interpretativa. Infatti, gli si potrebbe obiettare, nel voler descrivere il comportamento di una comunità, il modo di procedere di Wittgenstein sarebbe potuto essere lo stesso, ossia quello di riferirsi al singolo individuo, poiché una società è anche un insieme di individui che si comporta similmente. In discussione è appunto se i comportamenti descritti da Wittgenstein necessitano o meno di essere proiettati sulla società umana, dato che, secondo McGinn, il filosofo non ci avrebbe fornito indicazioni esplicite al riguardo. Però, se assumiamo che il problema non attirava particolarmente la sua attenzione, spetta principalmente al lettore l'onere di individuare il contesto più adeguato in cui inserire la descrizione e l'individuo in questione.

Nella sua lettura McGinn opta, in questo caso aprioristicamente, per un'assenza di contesto, ossia per una comprensione del comportamento del singolo a prescindere da qualsiasi elemento che non sia direttamente coinvolto nell'atto. Come abbiamo già notato, però, questa mossa ricava dal testo qualcosa che vi è stato aggiunto per l'occasione, ossia un'interpretazione individualista "prefabbricata", non tenendo nella dovuta considerazione l'importanza attribuita da Wittgenstein al cosiddetto "principio del contesto"<sup>138</sup>.

Il punto appena discusso è in qualche modo collegato al secondo, il quale mette in evidenza il fatto che nelle *Ricerche filosofiche* non ci si esprime mai esplicitamente a favore di una concezione collettivista. Anche in questo caso, però, McGinn si toglie il terreno da sotto i piedi. Avendo affermato che la distinzione tra individualismo e collettivismo non

---

<sup>137</sup> Cfr. 1.3.3.

<sup>138</sup> Cfr., per esempio, RF, § 6: «“Aggiusto un freno collegando una barra a una leva”. – Certo, se è dato tutto il resto del meccanismo. Solo in connessione con questo, la leva è la leva di un freno; isolata dal suo sostegno non è neppure una leva; può essere qualsiasi cosa possibile, e anche nulla». Cfr. anche 1.1.

rientra tra le preoccupazioni del filosofo, l'interprete dovrà pur ammettere che l'appello alla mancanza di riferimenti espliciti assuma le sembianze di una fallacia priva di qualsiasi valore argomentativo. I riferimenti espliciti, se davvero a Wittgenstein non premeva la questione, è praticamente ovvio che manchino, sia pro che contro entrambe le posizioni. Anche in questo caso, insomma, siamo di fronte ad un esempio abbastanza evidente di lettura aprioristica del testo; si guarda la propria griglia interpretativa e intanto si indicano i passi del filosofo. Infatti, per un collettivista, i riferimenti a favore di una lettura comunitaria si troverebbero un po' ovunque nell'opera, quando per esempio Wittgenstein parla di giochi, pratiche, usi, istituzioni ecc. Per buona parte degli interpreti collettivisti queste nozioni sono essenzialmente sociali, costituendo quindi il riferimento più esplicito che si possa sperare di trovare nel testo a favore di una posizione piuttosto che dell'altra, dal momento che è stato assunto che questa questione non rientrava tra gli interessi del filosofo.

Stesso dicasi per il terzo punto, in cui McGinn nega che l'addestramento sia una nozione centrale al fine di definire il significato di seguire una regola. A questo proposito la fallacia è a dir poco eclatante: l'autore infatti ammette che il concetto di addestramento sia essenzialmente sociale e, non a caso, lo liquida sostanzialmente in un capoverso, limitandosi a decretarne l'irrilevanza<sup>139</sup>. È evidente che, una volta che l'interprete si sia dichiarato a favore di un'interpretazione individualista, egli debba per forza di cose minimizzare l'importanza dei riferimenti wittgensteiniani all'addestramento; è necessario però che argomenti esaurientemente il punto, dal momento che potrebbe cambiare le sorti del discorso. Se aggiungiamo poi il fatto che Wittgenstein, come abbiamo già accennato<sup>140</sup>, continua a fare ampio uso del concetto di addestramento per circa quindici anni, allora la decisione di liquidare in questo modo la questione diventa parecchio discutibile. Quindi, per ricollegarci alla discussione del punto precedente, risulta facile sostenere che nel testo manchino riferimenti espliciti ad una concezione comunitaria, se si nega, senza argomentare, la rilevanza di una nozione considerata palesemente sociale dall'interprete stesso, di cui tra l'altro il filosofo fa ampio uso nel corso della sua analisi di "seguire una regola"<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Cfr. McGinn, *Wittgenstein on Meaning* cit., p. 90. In realtà il termine "training" appare sporadicamente nel corso del testo e soprattutto in nota, ma mai con l'intento di approfondire il ruolo svolto dalla nozione all'interno del ragionamento wittgensteiniano. Come abbiamo già avuto modo di vedere nel paragrafo 1.3.3, l'unico luogo del testo in cui McGinn sembra esporsi al riguardo è il menzionato capoverso di p. 90.

<sup>140</sup> Cfr. 1.2.

<sup>141</sup> Può essere utile notare che, all'interno delle *Ricerche filosofiche*, già nel paragrafo 5 Wittgenstein mette in chiaro che l'insegnamento ai bambini delle forme primitive del linguaggio non è spiegazione, ma addestramento.

Si potrebbe aggiungere molto riguardo a questi primi tre punti, ma non vale la pena di dilungarsi troppo su di essi, data la loro debolezza. Credo che lo stesso McGinn non attribuisca grande valore alle obiezioni finora affrontate, ma ho deciso di prenderle in considerazione comunque per mettere in guardia il lettore dal pericolo di cadere vittima della stessa “illusione percettiva”, la quale potrebbe finire con il distorcere a priori buona parte dei tentativi di argomentare a favore della tesi comunitaria. Passiamo ora alla discussione di alcuni capisaldi della posizione individualista.

In quella che abbiamo presentato come la quarta ragione a favore di una lettura individualista, McGinn sostiene che Wittgenstein, nel sostenere che non si può seguire una regola “in privato”, si sarebbe semplicemente opposto all’idea che sia possibile seguirla “all’interno della propria coscienza”, ossia a prescindere da qualsiasi manifestazione esterna che possa fungere da criterio di applicazione del concetto di seguire una regola. Il punto è che il contrasto a cui si farebbe qui riferimento non è quello tra isolamento e ambito sociale, ma quello tra il credere o il pensare di fare una cosa ed il farla effettivamente. Questa obiezione di McGinn all’interpretazione di Kripke è indubbiamente pertinente, e merita di essere esaminata a fondo; essa infatti ci restituisce una lettura del testo wittgensteiniano se non altro più rigorosa. La domanda che ci dobbiamo porre a questo punto è la seguente: la precisazione di McGinn è effettivamente sufficiente a mettere in discussione il fatto che seguire una regola sia una nozione essenzialmente sociale?

Peter Winch, come abbiamo visto<sup>142</sup>, è del parere che Wittgenstein insista su due punti fondamentali: 1) innanzitutto dev’essere possibile, almeno in linea di principio, che altre persone siano in grado di valutare se la regola viene eseguita correttamente; 2) e, in secondo luogo, «non ha senso supporre che qualcuno possa stabilire una regola di condotta puramente personale senza aver mai avuto esperienza della società umana con le sue regole socialmente stabilite»<sup>143</sup>. McGinn evidentemente concorda sul primo punto e lo presenta anzi come prova a sfavore dell’interpretazione comunitaria: Wittgenstein, infatti, si sarebbe limitato a sostenere la necessità della *possibilità* di una valutazione esterna del comportamento in questione. Non è importante, quindi, che questo controllo sia effettivo; l’importante è che sia possibile in linea di principio.

Il disaccordo tra McGinn e Winch, ma più in generale tra individualisti e collettivisti, sorge a proposito del secondo punto, in cui si afferma che non ha senso supporre che si possa

---

<sup>142</sup> Cfr. 1.3.1.

<sup>143</sup> Winch, *Il concetto* cit, p. 46.

stabilire individualmente una regola di condotta a prescindere da qualsiasi esperienza della società umana. Chiediamoci, quindi, a che prezzo il primo punto sia scindibile dal secondo.

Dagli appunti di Smythies pubblicati con il nome di *Lezioni sulla libertà del volere*, a mio parere, emerge abbastanza chiaramente che Wittgenstein distingueva certe regolarità riscontrabili in natura, come per esempio quella del sistema meteorologico, da un tipo di regolarità che diremmo invece costretta da una regola, avendo con ciò in mente molti comportamenti degli uomini che siamo e conosciamo<sup>144</sup>. La differenza fondamentale tra i due casi è che nel primo la regola è “appiccicata” all’evento dall’esterno, poiché nell’eventualità in cui esso dovesse improvvisamente cambiare il proprio corso, impedendo così di essere ancora letto in base alla stessa regola, noi non parleremmo di errore. Dire che un evento naturale segue una determinata regola è lo stesso che dire che la cosa va come va. Si tratta semplicemente della descrizione di una regolarità riscontrata, ma non costretta dalla regola. Il riferimento ad una legge che trascenda l’evento va inteso in senso puramente metaforico. Nel caso invece dell’uomo che noi conosciamo diremmo che egli, nel seguire una regola, non ha scelta sul come applicarla<sup>145</sup>. Seguire una regola implica che si sia in qualche modo costretti da essa, ossia che sia possibile parlare di errore nel caso in cui venissimo meno a questa costrizione nell’atto dell’applicazione.

Quindi, potremmo dire, il sistema meteorologico non segue una regola, ma è descrivibile facendo riferimento ad essa. L’uomo che per esempio esegue un calcolo, diversamente dal caso di una regolarità naturale, è detto invece seguire, applicare la regola, poiché si tratta appunto di una regola per certi versi indipendente dall’individuo in questione. Se il sistema meteorologico cominciasse ad “impazzire”, la regola stessa del suo accadere svanirebbe nel nulla; non si potrebbe parlare di errore in quanto non sarebbe legittimo concepire l’“agente” in conflitto con una regola indipendente da esso. Viceversa, se noi asserissimo che  $2 + 2 = 3$ , con il nostro errore non svanirebbero le regole di calcolo, poiché appunto l’esistenza di queste non si regge esclusivamente sulla corretta applicazione da parte di un singolo individuo, ma sui costumi di una società nel suo insieme.

---

<sup>144</sup> Cfr. LLV, *passim*. In realtà, in queste lezioni il filosofo si concentra maggiormente sul concetto di legge naturale (cfr. 2.4.2). È vero che, nel mettere in discussione l’inattaccabilità di una concezione delle regolarità naturali che le dipinga come in qualche modo costrette da una legge, egli non si esprime ancora a favore o a sfavore di questa. Ciononostante, ritengo sia abbastanza evidente la tensione verso il palesamento dell’arbitrarietà di una tale presa di posizione nei confronti della natura, trasfigurata in modo estremamente etnocentrico per mezzo di un concetto giuridico. Abbiamo visto che un uomo può dirsi seguire una regola solo se è in qualche modo costretto ad una certa condotta. In queste lezioni Wittgenstein mi sembra mettere in evidenza, tra le altre cose, che per quanto riguarda le regolarità naturali, invece, una tale costrizione non c’è.

<sup>145</sup> Cfr., per esempio, RF, § 219.

Per tornare al punto da cui eravamo partiti, è assai plausibile che Wittgenstein, nel sostenere che non si può seguire una regola in privato, intendesse semplicemente affermare la necessità di manifestazioni esterne; il problema è che queste non sono di per sé sufficienti a delineare il concetto di “seguire una regola” senza far riferimento ad usi collettivi. Infatti, nel caso in cui il comportamento regolare di un individuo prescindesse totalmente da autorità indipendenti dalla sua volontà, si dovrebbe parlare di regolarità spontanea, non normativa. L’individuo in questione non potrebbe dirsi seguire una regola, poiché mancherebbe il controllo e quindi la possibilità di attribuirgli un errore. Costui agirebbe regolarmente, ma senza seguire una regola, poiché quest’ultima non sarebbe in alcun modo coinvolta nell’atto, il quale infatti non potrebbe dirsi seguirla, non essendo costretto da essa ad una condotta piuttosto che un’altra. Senza contare poi che verrebbe a mancare proprio quell’analogia tra seguire una regola ed obbedire ad un comando che Wittgenstein mette esplicitamente in evidenza nel paragrafo 206<sup>146</sup>.

Prendiamo in considerazione un presunto esempio di seguire una regola a prescindere da una comunità<sup>147</sup>: immaginiamo un uomo che viva in un’isola deserta e che faccia segni sulla parete della sua capanna per indicare il numero di noci di cocco che ha messo da parte. Presentato in termini così generali, l’esempio non ci dice granché sul come sia da interpretare. Innanzitutto, l’uomo in questione ha sempre vissuto su un’isola deserta o ci è finito in un secondo momento? Nel caso in cui egli dimentichi di fare un segno e se ne accorga, quali sono le sue reazioni? Come e in che circostanze ha cominciato a fare questi segni? Quando si comporta in questo modo sembra essere particolarmente concentrato oppure dà l’impressione di eseguire l’atto in modo quasi meccanico?

Tutte queste domande sono tutt’altro che superflue, poiché ci permetterebbero di farci un’idea più precisa del contesto in cui l’atto si svolge, e con contesto intendo principalmente le pulsioni e le abitudini dell’individuo in questione. Se lo sfondo su cui l’atto da comprendere va proiettato è la forma di vita dell’agente, allora non possiamo di certo esprimerci in modo pertinente riguardo ad una forma di vita a noi sconosciuta<sup>148</sup>. “Forma di vita (*Lebensform*)”, infatti, nel linguaggio del filosofo ha un duplice significato: uno culturale, relativo agli aspetti convenzionali della vita umana, ed uno naturale, riferito agli

---

<sup>146</sup> Cfr. 1.2.

<sup>147</sup> Cfr. Schroeder, *Wittgenstein* cit., p. 200.

<sup>148</sup> Cfr., per esempio, RF, p. 292. Cfr. anche Kripke, *Wittgenstein su regole* cit., p. 81.

uomini in quanto specie animale di un certo tipo<sup>149</sup>. In questo caso, quindi, avremmo un individuo per alcuni versi a noi vicino, in quanto membro della specie umana, ma per altri assai lontano, in quanto abitante di un'isola deserta. Ovviamente, come già precisato, dovremmo sapere come e da quanto tempo costui si trovi in quest'isola, perché ciò farebbe, almeno in parte, la differenza.

Il punto della questione è che un tale caso, presentato in termini così generali, potrebbe essere tranquillamente letto, per quel che ne sappiamo, come un esempio di “disfunzione” fisiologica a causa della quale, ogni qual volta l'individuo in questione porti una noce di cocco nella sua dispensa provi una pulsione irrefrenabile a fare un segno sulla parete della sua dimora. Ad ogni modo nulla, date le premesse, ci dovrebbe suggerire di descrivere il comportamento di quest'uomo in termini normativi, poiché in ogni caso saremmo noi ipotetici osservatori esterni a trovare costrizioni a regole dove in realtà non ce n'è neanche l'ombra.

Personalmente mi risulta estremamente bizzarra ed etnocentrica l'ipotesi di un uomo che non sia mai entrato in contatto con una società umana<sup>150</sup> e che, nonostante ciò, sia in grado di tracciare segni ed istituire un legame simbolico tra questi e le noci di cocco che ha in dispensa. Si presuppone, almeno, che gli si abbia insegnato a contare e simbolizzare, poiché, si sa, non si tratta di comportamenti spontanei sin dalla nascita (e, mi sentirei di supporre, nemmeno dall'alba della specie umana). Per quale motivo, inoltre, dovrebbe comportarsi in questo modo? È quantomeno controversa l'attribuzione di simili atti ad un uomo vissuto in totale isolamento. Supponiamo però che l'esempio presentato non sia poi così inverosimile quanto invece sembrerebbe essere. Possiamo noi sostenere che, nel caso in cui egli dimentichi per esempio di fare un segno, si tratti di un errore? Se lo facessimo, dovremmo essere disposti a dire lo stesso di qualsiasi altro animale (se non di ogni altro evento naturale), nel caso in cui le sue attuali regolarità venissero a mancare. In entrambi i casi dovremmo limitarci a registrare una regolarità o il suo venir meno; il parlare di normatività sarebbe puramente metaforico.

---

<sup>149</sup> Cfr. M. Andronico, *Giocchi linguistici e forme di vita*, in Aa. Vv., *Guida a Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 241-286, qui p. 250. In seguito, inoltre, l'autrice sottolinea che «l'ambiguità della nozione di forma di vita [...] si ripercuote nella discussione sulle regole e sul *tipo di accordo* in esse implicato» (*ivi*, p. 251).

<sup>150</sup> Assumo, d'ora in poi, che l'esempio si riferisca ad un uomo da sempre in totale isolamento poiché, se si trattasse di un naufrago (o simile), costui sarebbe già stato addestrato socialmente, il che renderebbe superfluo aggiungere altro al riguardo, dato che sul ruolo determinante dell'addestramento ci siamo soffermati e ci soffermeremo altrove (cfr. 1.2, 2.5.3).

Che il caso dell'uomo isolato dalla nascita ci sembri essere meno problematico di quello di qualsiasi altro animale, credo dipenda in gran parte dal fatto che ci è molto più facile immaginare che costui possa comportarsi come noi, trattandosi di un membro della nostra forma di vita intesa in senso ampio, naturale. Se però, come stiamo cercando di mettere in evidenza, il seguire una regola richiede uno spazio sociale, allora la non appartenenza dell'individuo in questione ad una forma di vita collettiva ci dovrebbe impedire di privilegiare il suo caso rispetto a quello di un altro animale, per non dire di una qualsiasi altra forma di vita. Infatti, credo di non fraintendere il pensiero wittgensteiniano nel considerare un candidato più adeguato al ruolo di agente che segue una regola un animale da noi addestrato ad obbedire a certi comandi, piuttosto che un uomo vissuto da sempre in totale isolamento.

A tale proposito si prenda in considerazione, per esempio, il seguente passo:

“Questi uomini non avrebbero nulla di umano”. Perché? – Per noi sarebbe assolutamente impossibile comunicare con loro. Neppure come comunichiamo con un cane. – Non potremmo ritrovarci in loro. E tuttavia potrebbero benissimo esserci creature così, umane per tutto il resto.<sup>151</sup>

Gli uomini a cui Wittgenstein si sta qui riferendo sono, molto probabilmente, gli stessi che ha in mente quando afferma, poco prima, che «un'educazione completamente diversa dalla nostra potrebbe anche essere il fondamento di concetti completamente diversi»<sup>152</sup>. Sappiamo che possedere un concetto significa avere padronanza delle sue regole d'uso, perciò l'analogia con il caso del seguire una regola viene da sé. A mio parere, questi passi mettono in evidenza, tra le altre cose, che un'educazione (addestramento) a seguire regole estremamente diverse dalle nostre potrebbe generare uomini da noi ancora più distanti rispetto, per esempio, al nostro cane (suppongo che Wittgenstein, nel dire “un cane”, abbia in mente quelli che vivono a stretto contatto con noi, altrimenti, secondo me, l'osservazione non avrebbe molto senso).

Per tornare all'esempio da cui eravamo partiti, il caso di un uomo da sempre vissuto in totale isolamento, non avendo costui ricevuto una qualsiasi educazione, risulta per certi versi ancora più distante dal nostro rispetto a quello di uomini educati diversamente da noi, poiché questi, come noi, sono stati se non altro addestrati a seguire certe regole, anche se diverse. Stesso dicasi per il cane addomesticato.

---

<sup>151</sup> Z, § 390.

<sup>152</sup> *Ivi*, § 387.



Abbiamo visto che la presenza di criteri pubblicamente riconoscibili non è semplicemente una questione di principio, poiché un criterio di attribuzione di una certa regola necessita, per potersi dire tale, di essere inserito in un contesto perlomeno analogo al nostro. Infatti:

Solo nei casi normali l'uso di una parola è tracciato chiaramente; [...] se le cose andassero in modo del tutto diverso da come effettivamente vanno [...] allora i nostri normali giochi linguistici perderebbero ciò che è loro essenziale.<sup>153</sup>

Per dirla alla Kripke, se attribuissimo ad un ipotetico abitante di un'isola deserta l'applicazione di una regola, lo staremmo accogliendo nella nostra comunità<sup>154</sup>. Aggiungerei io: e questa mossa non può dirsi fino in fondo legittima, poiché costui non apparterebbe realmente alla nostra comunità, non parteciperebbe cioè ai suoi usi e costumi. Potremmo dire che quell'individuo sembra seguire una regola, o che si comporta come se la stesse seguendo, ma non che la stia effettivamente facendo, perché nel suo mondo mancano controlli ed errori di applicazione, ossia norme<sup>155</sup>.

Possiamo ora passare al quinto argomento di McGinn, un'altra pietra miliare della tesi individualista, che tra l'altro potrebbe essere intesa come una risposta alla nostra accusa di insufficienza relativamente al punto appena trattato: i riferimenti di Wittgenstein a termini quali "pratica", "abitudine" ecc., starebbero semplicemente ad indicare che il seguire una regola presuppone un uso ripetuto nel tempo, ossia una pluralità di applicazioni, non per forza di persone.

Nel corso della discussione del precedente argomento ho insistito sul fatto che il comportamento conforme ad una regola, perché si possa parlare di un effettivo atto di seguirla, deve essere inserito in uno spazio sociale, ossia concretamente controllato e suscettibile di correzioni<sup>156</sup>. Insomma, ho riconosciuto nelle istituzioni, negli usi, nelle abitudini sociali quell'autorità ultima che potrebbe dar sostanza alla normatività del seguire una regola. McGinn potrebbe controbattere che l'"autorità" che andavamo cercando si può

---

<sup>153</sup> RF, § 142.

<sup>154</sup> Cfr. Kripke, *Wittgenstein su regole* cit., p. 89.

<sup>155</sup> Sull'indissolubile legame tra normatività e società cfr. M. Williams, *Wittgenstein, Mind, and Meaning: Toward a Social Conception of Mind*, Routledge, London-New York 1999, pp. 167 ss.

<sup>156</sup> Quando parlo di controllo e correzione da parte della società non presuppongo che si tratti necessariamente di una forza esterna che il singolo subirebbe dalla nascita alla morte. Il discorso è troppo ampio e complesso per poter essere esaurito in questa sede, basti tenere a mente che mi riferisco anche agli autocontrolli e alle autocorrezioni dovute al fatto di essere stato addestrato e di vivere in società. Quando chiamo in causa queste nozioni, insomma, penso anche a tutto quello che della società il singolo ha introiettato, il che poi è ciò che ne fa un vero e proprio membro di essa.

trovare nella molteplicità diacronica delle istanze di applicazione. L'abitudine a cui si farebbe riferimento non sarebbe un costume collettivo, ma una mera ripetizione di un certo comportamento da parte di un singolo individuo.

Posta in questi termini, che sono poi i termini in cui la pone l'interprete<sup>157</sup>, l'obiezione lascia il tempo che trova. Wittgenstein non può aver parlato di abitudine per riferirsi semplicemente alla molteplicità delle applicazioni, né da parte di un singolo né di una comunità, poiché ciò non risolverebbe neanche lontanamente il dilemma presentato da McDowell<sup>158</sup>. Wittgenstein infatti, come abbiamo visto, introduce la nozione di abitudine principalmente allo scopo di sfuggire alla problematica assimilazione del seguire una regola all'interpretazione. Il punto era più o meno il seguente: un'interpretazione, trattandosi di una *mera* sostituzione di segni<sup>159</sup>, non ci può dire come la regola debba essere effettivamente seguita, perciò bisogna far riferimento ad un impulso "cieco"; in una descrizione meramente causale del tipo stimolo/risposta, però, non potrebbe trovar spazio la normatività, e quindi il seguire una regola vero e proprio; perciò è necessario far riferimento ad una struttura di pratiche comunitarie. Una mera ripetizione irriflessa di applicazioni non farebbe al caso nostro, poiché ci fornirebbe una descrizione del seguire una regola priva del carattere normativo e costrittivo che sappiamo doverle essere proprio, se non vogliamo appiattirlo al livello di una qualsiasi altra regolarità naturale. Comunque non è necessario dilungarci nuovamente sulla questione, infatti si tratta esattamente dello stesso punto che abbiamo sottolineato in precedenza riguardo al quarto argomento della tesi individualista.

C'è però un modo di intendere l'abitudine individuale che, oltre ad essere più fedele al senso quotidianamente conferito al termine, di primo acchito potrebbe sembrare un buon candidato al titolo di soluzione del dilemma su seguire una regola. Mi riferisco all'abitudine intesa come una sorta di forza che trascende il volere di colui che ne è affetto. Infatti, in questo senso, l'abitudine spiegherebbe sia la propensione cieca a seguire la regola in un modo piuttosto che un altro, sia il rapporto dialettico tra il libero volere del singolo e la costrizione esercitata da una regola indipendente da esso. A ben vedere però, come giustamente nota Savigny, un tale modo di descrivere il seguire una regola finirebbe per renderlo analogo all'abitudine di fumare, a qualcosa cioè di piuttosto lontano dal fenomeno che Wittgenstein intende chiarire<sup>160</sup>. Inoltre, si può obiettare che un cambiamento di

---

<sup>157</sup> Cfr. per esempio, McGinn, *Wittgenstein on Meaning* cit., p. 78.

<sup>158</sup> Cfr. 1.3.5.

<sup>159</sup> Cfr. RF, § 201.

<sup>160</sup> Cfr. Savigny, *Self-conscious* cit., p. 81.

abitudine (individuale) da parte del singolo disintegrerebbe la regola stessa, e quindi non si capirebbe in che senso si potrebbe considerare normativo il tipo di costrizione esercitato da una tale abitudine.

In ogni caso, come abbiamo già ribadito nella quinta ragione a favore dell'interpretazione collettivista, le precisazioni terminologiche di Savigny, se effettivamente pertinenti, ci costringono ad una lettura sociale dei passi in questione<sup>161</sup>.

Sembrerebbe ormai evidente che la normatività necessita di un controllo e di un intervento effettivo da parte di un'autorità almeno in parte indipendente dal volere del singolo<sup>162</sup>, ma procediamo con il sesto argomento della concezione individualista. McGinn insiste molto sul ruolo fondamentale giocato dalla natura nel nostro seguire regole e su questo punto non si può che essere d'accordo, poiché è Wittgenstein stesso a dirci che, affinché l'addestramento alla regola sia efficace, le reazioni primitive di ognuno ad esso devono essere piuttosto uniformi<sup>163</sup>. Curiosamente, anche l'interprete riconosce che, secondo il filosofo, le nostre pratiche con i segni dipendono dall'interazione tra natura umana ed addestramento<sup>164</sup>, ma, come abbiamo visto, McGinn considera marginale quest'ultimo, concentrandosi perciò esclusivamente sulla natura umana.

Probabilmente il motivo principale di questa scelta interpretativa dipende dal fatto che comunque la natura umana precede, sia cronologicamente che logicamente, l'addestramento, ma ciò non toglie che senza addestramento e interazione sociale non si segua ancora una regola. Perciò, da questo punto di vista, il concetto di seguire una regola è legato in modo più stretto a quello di addestramento che a quello di natura umana, per quanto entrambi giochino un ruolo irrinunciabile. Il concetto di natura umana è legato in sostanza a tutto ciò che riguarda l'uomo in quanto tale, si tratta quindi di una nozione talmente ampia da dirci ben

---

<sup>161</sup> Non dispongo degli strumenti necessari per poter confermare l'analisi terminologica di Savigny. Mi limito a richiamarla, lasciandola in "forse".

<sup>162</sup> Per una critica dell'idea che il seguire una regola, in Wittgenstein, richieda l'intervento di un'autorità, cfr. J. D. Marshall, *Wittgenstein on Rules: Implications for Authority and Discipline in Education*, "Journal of Philosophy of Education", 19 (1985), pp. 3-11. L'autore si appella al fatto che l'"autorità" ultima rimane in ogni caso la comunità stessa, le cui pratiche soltanto, a ben vedere, possono determinare le regole da seguire. Inoltre, queste regole sono sempre suscettibili di mutamenti, poiché la comunità nel suo insieme è libera di cambiare pratiche a prescindere da qualsiasi singola autorità. Per quanto mi riguarda, però, quella "libertà", che l'autore sembra attribuire alla società (ossia ad un soggetto astratto), si regge su costrizioni effettive della condotta dei singoli, in particolare di quelli più reticenti nei confronti della normalizzazione. Inoltre, un'impostazione di questo tipo non renderebbe conto, tra le altre cose, dell'analogia wittgensteiniana tra il seguire una regola e l'obbedire ad un comando. Sull'obbedienza cieca ad un'autorità che caratterizza la nostra forma di vita in quanto tale, se non altro l'ingresso in essa (si pensi al rapporto tra addestrato e addestratore) cfr., per esempio, Williams, *Wittgenstein, Mind* cit., p. 180.

<sup>163</sup> Cfr. RF, § 206.

<sup>164</sup> Cfr. McGinn, *Wittgenstein on Meaning* cit., p. 85.

poco sul seguire una regola. Il riferimento all'impulso innato acquista la sua rilevanza in relazione alla nostra questione solo se inserito nel contesto di un discorso relativo all'addestramento, il quale invece, come abbiamo notato, ha un legame estremamente stretto con il seguire una regola. Non si nasce seguendo regole, ma si possono seguire regole solo in quanto condividiamo reazioni primitive, naturali, che ci permettono di convergere nell'addestramento a seguire una data regola. La natura umana, quindi, sta indubbiamente alla base del seguire una regola, ma non è sufficiente a determinarne il significato prescindendo dall'addestramento sociale, il quale infatti mette in atto una natura umana parzialmente nuova, che potremmo chiamare, approssimativamente, una "seconda natura"<sup>165</sup>, ossia una natura sociale, l'unica cioè in base alla quale seguiamo determinate regole in modo irriflesso<sup>166</sup>.

Passiamo ora al punto seguente, tra l'altro profondamente legato a quello che abbiamo appena preso in considerazione. Secondo McGinn la tesi comunitaria reintrodurrebbe qualcosa di cui Wittgenstein in realtà si era sbarazzato, ossia una ragione ultima per seguire una regola in un determinato modo. David Bloor, però, mette giustamente in evidenza il fatto che l'interprete, con queste affermazioni, dimostra di intendere la società della concezione sociologica come un intermediario interpretativo, riproducendo così l'errore al quale Wittgenstein si opponeva; ma una concezione sociologica non richiede che colui che segue la regola debba ogni volta consultare la comunità. Una propensione immediata non esclude a priori l'ambito sociale, riportando l'ordine del discorso a quello naturale. Secondo Bloor, quindi, questa contrapposizione tra immediatezza e società è pregiudizievole, poiché l'addestramento e l'interazione sociale producono proprio quelle reazioni immediate che

---

<sup>165</sup> Sul legame tra il trattamento wittgensteiniano delle regole e la cosiddetta "seconda natura" cfr. Williams, *Wittgenstein, Mind* cit., pp. 169, 177.

<sup>166</sup> Una precisazione: parlare di natura umana, senza intendersi sull'uso del termine, può risultare estremamente fuorviante. Se ci riferiamo alle pulsioni innate, poi plasmabili tramite addestramento ed esperienza, allora la natura umana non ci dice granché degli uomini che siamo e conosciamo noi oggi, anche per quanto riguarda il modo di gestire le funzioni biologiche più elementari. Se invece la intendiamo come qualcosa che permane nel corso di questo allontanamento dall'istinto bruto, allora ci si sta semplicemente riferendo all'uomo stesso, a ciò che lo caratterizza in quanto tale, a quegli aspetti fondamentali del suo "essere" (ammesso che ce ne siano) attorno ai quali ruotano gran parte degli altri. La nostra scelta tra l'uno e l'altro significato dipenderà fortemente dal senso che siamo disposti ad attribuire al termine "natura". La discussione di questa problematica è uno degli obiettivi del presente lavoro, quindi non mi dilungo ulteriormente. Qui volevo semplicemente limitarmi a precisare che, per ora, mi sono attenuto e mi atterrò principalmente al senso attribuito a "natura umana" dagli interpreti discussi. L'intento sarebbe quello di far emergere, lungo il nostro percorso, una differente immagine dell'uomo e della natura in generale, alla luce della quale riconsiderare anche le presenti affermazioni.

costituiscono la cosiddetta “seconda natura”, ossia la natura sociale, che McGinn sembrerebbe non aver preso in seria considerazione<sup>167</sup>.

Abbiamo così esaurito i principali argomenti di Colin McGinn a favore di una lettura individualista delle *Ricerche filosofiche*. Soprattutto se considerati nel loro insieme, questi punti mettono in evidenza almeno due mancanze fondamentali da parte dell’autore: una è quella di leggere, sia i passi wittgensteiniani che il seguire una regola da parte di un singolo individuo, a prescindere dal contesto in cui sono inseriti, cosa che è non solo fuorviante, ma anche scorretta per quanto riguarda l’olismo pratico del Wittgenstein delle *Ricerche*<sup>168</sup>. Il secondo grave errore di McGinn è quello di minimizzare l’importanza dell’addestramento in relazione al seguire una regola, cosa che finisce per inficiare a priori gran parte dei suoi ragionamenti, i quali infatti risultano spesso campati in aria, privi di concretezza. Non mi stupirei se mi si rispondesse, a questo punto, che quella di Wittgenstein non è un’indagine empirica, ma concettuale, e che quindi è normale che venga a mancare la totale attinenza ai fatti, data l’“autonomia” della grammatica. Il prossimo capitolo sarà volto, tra le altre cose, a prevenire questa possibile obiezione.

Passiamo ora ad esaminare le critiche mosse da Baker e Hacker contro l’interpretazione comunitaria. La prima è che i collettivisti sosterebbero che seguire una regola significhi fare ciò che gli altri fanno o sono disposti a fare, riducendo così una questione grammaticale ad una empirica. In realtà, però, l’impostazione comunitaria non sembra porre la cosa in questi termini. Il punto non è infatti che seguire una regola significherebbe ciò che fanno gli altri membri della comunità che segue tale regola; il punto è che una tale pratica collettiva è una condizione necessaria affinché si possa parlare di “seguire una regola”.

L’unico interprete favorevole ad una lettura comunitaria, tra quelli presi in esame, che potrebbe sembrare vulnerabile all’obiezione di Baker e Hacker, infatti, è Kripke. Non che l’autore di *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* sostenga che la proposizione statistica sul comportamento di una comunità ci dia il significato di “seguire una regola”; ciononostante, in effetti, non facendo egli riferimento all’addestramento sociale nel corso della sua argomentazione, questa può finire con il risultare fuorviante riguardo al legame tra il seguire una regola da parte dell’individuo e la società d’appartenenza. Però, a discolpa di Kripke, va comunque detto che egli insiste sulla necessità di contestualizzare il singolo atto all’interno di una pratica comunitaria, il che è ben diverso da ciò che gli autori gli contestano.

---

<sup>167</sup> Cfr. Bloor, *Wittgenstein, Rules* cit., pp. 84-86.

<sup>168</sup> Cfr. Williams, *Wittgenstein, Mind* cit., p. 170 (cfr. anche 1.1).

Lo sfondo comunitario è uno dei presupposti affinché il concetto di seguire una regola possa avere un significato normativo, ma esso non deve coincidere per forza con il significato stesso dell'espressione<sup>169</sup>.

In ogni caso, la critica alla tesi comunitaria che abbiamo appena preso in considerazione presuppone che si sia disposti a riconoscere una distinzione netta tra questioni empiriche e questioni grammaticali. Come ho già sottolineato più volte, la messa in discussione di questa posizione sarà il tema centrale del prossimo capitolo, perciò rimando ad esso per ulteriori chiarimenti.

Passiamo ora alla seconda obiezione di Baker e Hacker: è la regola stessa a dirmi come devo seguirla, non la comunità. Il punto è che il ricorso alla comunità, secondo gli autori, spezzerebbe la relazione interna che Wittgenstein sostiene esserci tra regola ed applicazione. Qui ci troviamo nuovamente di fronte ad una concezione della tesi comunitaria molto simile a quella che abbiamo già incontrato a proposito del settimo argomento di McGinn, in cui si concepiva la comunità del concezione collettivista come una sorta di intermediario interpretativo. Niente di più lontano dalla realtà, dal momento che anzi è proprio la comunità stessa, addestrando l'individuo e facendolo entrare a far parte delle proprie pratiche, ad istituire il legame interno tra regola ed applicazione. A prescindere dall'addestramento all'uso dell'espressione della regola, questa non sarebbe che mero segno morto interpretabile in infiniti modi<sup>170</sup>.

La terza critica di Baker e Hacker ha di mira l'idea collettivista secondo la quale il consenso generale non sarebbe compatibile con l'errore di applicazione. Gli autori, come abbiamo visto<sup>171</sup>, forniscono un controesempio: un'autorità potrebbe comandare di seguire una determinata regola e tutti i membri della comunità, per un errore di calcolo, potrebbero sbagliarsi nell'applicarla. Il punto vorrebbe essere che la correttezza dell'applicazione di una regola non dipende dal consenso comunitario.

Innanzitutto, va notato che nell'esempio presentato si presuppone che vi siano da una parte un'autorità che decreta una legge e dall'altra una comunità che la deve seguire. Ad essere in gioco, quindi, non è solo il consenso comunitario su come seguire una regola, poiché a fare da puntello sulla corretta interpretazione di essa si è presupposta un'autorità collocata, perlomeno logicamente, all'esterno della comunità che la regola deve limitarsi a

---

<sup>169</sup> Cfr. *ivi*, pp. 176-177.

<sup>170</sup> Cfr., per esempio, RF, § 198.

<sup>171</sup> Cfr. 1.3.4.

seguirla<sup>172</sup>. Quando i collettivisti fanno riferimento al ruolo fondamentale del consenso generale, evidentemente, non pensano a quegli esempi di seguire una regola che presuppongono un'autorità che decreta leggi e una massa di sudditi che vi obbedisce; quello che hanno in mente è la concordanza comunitaria che appartiene alle fondamenta stesse della nostra forma di vita sociale in quanto tale. Non si fa menzione di membri privilegiati, poiché l'esistenza stessa di tali privilegi, come per esempio la detenzione del potere di emanare leggi, si regge proprio su quel consenso a cui i collettivisti fanno riferimento.

Il punto, come abbiamo visto<sup>173</sup>, è stato messo bene in evidenza da Savigny: le regole decretate, in ultima istanza, «vivono sul fatto che la gente segue regole che non sono decretate»<sup>174</sup>. Ed è proprio a proposito di queste ultime che il consenso generale è fondamentale; si tratta infatti di quelle regole che fanno la differenza tra chi può dirsi membro e chi no di una certa comunità, ossia tra chi appartiene e chi no a certe abitudini, certe pratiche, certi usi, certe istituzioni, certi costumi sociali. Sono le regole che seguiamo in quanto apparteniamo ad una forma di vita sociale piuttosto che un'altra; e se apparteniamo a questa forma di vita è perché siamo stati addestrati a seguire regole non decretate, che costituiscono il presupposto fondamentale di qualsiasi eventuale decretazione.

Quindi, per riassumere, Baker e Hacker sembrano non tenere in considerazione che l'esempio da loro presentato presuppone, tra le altre cose, l'istituzione dell'autorità e del linguaggio, ossia pratiche regolate e condivise. L'obiezione si limita a puntare il riflettore sull'apice dell'iceberg, lasciandone in ombra le fondamenta e presentandolo come controesempio della necessità di ciò che sorreggendolo lo costituisce in quanto tale.

Passiamo ora all'ultima critica individualista che abbiamo deciso di prendere in esame. Baker e Hacker sostengono che possiamo distinguere il credere di seguire una regola dal seguirla effettivamente senza il ricorso ad una comunità, basta padroneggiare la tecnica in questione. I punti deboli, giunti a questo punto, si rivelano essere sempre gli stessi: ancora una volta la comunità è intesa come una sorta di intermediario interpretativo tra regola ed applicazione, che l'individuo dovrebbe ogni volta consultare per poter sapere come applicare la regola in modo corretto; ma abbiamo visto che non è questo il giusto modo di intenderla.

---

<sup>172</sup> Nel caso in cui l'autorità sia tenuta a sua volta, almeno in teoria (si pensi ai giorni nostri), a rispettare le leggi che emana, il discorso non cambia. Infatti, lo stesso individuo può dar vita a più persone sociali, come il parlamentare è sia cellula dell'organismo rappresentante che ha il compito di incarnare la volontà generale della comunità, sia membro della comunità stessa. Ritengo che la problematicità di un simile caso derivi non tanto dalla debolezza della mia osservazione, quanto dalle contraddizioni insite al sistema rappresentativo stesso.

<sup>173</sup> Cfr. 1.3.6.

<sup>174</sup> Savigny, *Self-conscious* cit., p. 80.

Semmai sarebbe molto meno fuorviante paragonarla ad uno sfondo sul quale proiettare la regola e l'agente, che altrimenti rimarrebbero incolmabilmente separati da un'infinità di interpretazioni. La comunità non serve a fornire ogni volta la giusta interpretazione, anzi, come ha sottolineato McDowell<sup>175</sup>, il riferimento ad una struttura di pratiche collettive toglie di mezzo il pericolo di assimilare il seguire una regola ad un atto interpretativo.

Per distinguere tra credere di seguire una regola e seguirla effettivamente è sufficiente possedere la tecnica in questione. Certo, ma com'è che padroneggio questa tecnica? La padroneggio perché sono stato addestrato a padroneggiarla. Probabilmente Baker e Hacker, e con loro gran parte degli interpreti wittgensteiniani, sarebbero pronti a sostenere che, trattandosi di una domanda sulle cause, questa non può dirsi una questione pertinente al fine di definire il significato di "seguire una regola". Eppure, come ho cercato di mettere più volte in evidenza nel corso di questa discussione, il quesito non sembrerebbe poi così superfluo. Inoltre, i numerosissimi riferimenti wittgensteiniani all'addestramento, tra l'altro spesso inseriti in punti cruciali dell'argomentazione, dovrebbero indurci a pensare che esso abbia un ruolo in qualche modo centrale all'interno dell'analisi di "seguire una regola"<sup>176</sup>.

Giunti a questo punto, dopo aver messo in luce buona parte delle debolezze insite all'interpretazione individualista, non mi resta che cercare di tirare un po' le fila del discorso. Come si sarà ormai capito, ciò su cui si regge principalmente la mia critica alle letture non collettiviste è che si viene innanzitutto addestrati a seguire quelle regole che sono condizione necessaria di qualsiasi altra attività regolata. Non dimentichiamo che Wittgenstein giunse a queste riflessioni sul seguire una regola partendo dai suoi pensieri sul linguaggio, riconosciuto come un'attività governata da regole<sup>177</sup>. Se dovessimo essere tentati di considerare regole le cose più disparate, ricordiamoci che ciò su cui il filosofo intendeva innanzitutto far chiarezza erano le regole del linguaggio e il modo in cui queste vengono seguite. Perciò, per quanto indubbiamente la questione del seguire una regola finisca per trascendere i confini della filosofia del linguaggio<sup>178</sup>, possiamo star certi che nel parlare di regole Wittgenstein avesse in mente qualcosa di perlomeno analogo a quelle grammaticali, ossia regole alla cui pratica dobbiamo essere addestrati e che caratterizzano una forma di vita sociale in quanto tale; sono le regole degli usi collettivi di una comunità.

---

<sup>175</sup> Cfr. 1.3.5.

<sup>176</sup> Cfr. Williams, *Wittgenstein, Mind* cit., pp. 188 ss.

<sup>177</sup> Cfr. 1.1.

<sup>178</sup> Cfr. Marconi, *La filosofia* cit., p. 70.



Per quale motivo, quindi, Wittgenstein non si sarebbe esplicitamente dichiarato a favore di un'impostazione collettivista? Le risposte a questa domanda possono essere molteplici: non apparteneva al suo stile asciutto aggiungere il superfluo; non era sua intenzione imporre al lettore una rigida chiave di lettura del proprio testo, ma indurlo a pensare con la propria testa; non poteva esporsi eccessivamente dato che la sua ricerca era tutto sommato ancora in itinere; non voleva rischiare che il riferimento alla società potesse essere letto in termini dottrinali o dogmatici ecc. Fatto sta che i suoi esempi di seguire una regola si riferiscono, se non sempre a pratiche collettive, comunque a pratiche individuali che si reggono sull'addestramento sociale.

Considero particolarmente illuminante, come spiegazione della nozione wittgensteiniana di "seguire una regola", la metafora di Savigny sul gruppo di persone che marcia<sup>179</sup>: non si tratta semplicemente di muoversi allo stesso ritmo, perché, se così fosse, potremmo considerare questo gruppo come una semplice somma di individui che fanno casualmente, o meccanicamente, la stessa cosa; essi, cioè, potrebbero essere presi singolarmente senza che ciò influisca minimamente né sul loro agire, né sulla comprensione che di esso ci formiamo. Invece, in un gruppo che marcia, ci sono svariati segnali comportamentali e reazioni a tali segnali che permettono ai marcianti di adattarsi l'un l'altro. Il gruppo non funge da "intermediario interpretativo", si tratta semmai di un legame che si gioca ad un livello più istintuale. Inoltre, se dovessimo isolare un membro del gruppo, difficilmente costui potrebbe, anche se volesse, continuare a marciare allo stesso ritmo dei suoi compagni, poiché non avrebbe più accesso al comportamento altrui. È anche probabile che dopo non molto tempo cominci a "domandarsi perché" continuare a marciare, ora che è solo.

Per concludere, tra quelle esposte, le interpretazioni di Winch, di McDowell e di Savigny sono indubbiamente quelle più vicine allo spirito che anima la mia lettura dei passi wittgensteiniani su "seguire una regola". Il primo ci fornisce un'immagine piuttosto generale, ma non per questo imprecisa, del concetto di seguire una regola, formulando, tra l'altro, alcune preziose critiche *ante litteram* alla tesi individualista. McDowell invece si concentra principalmente sul rischio relativo all'assimilazione del seguire una regola all'interpretazione, cogliendo così, in modo decisamente più fedele al testo rispetto a Kripke, le motivazioni che spingono Wittgenstein a chiamare in causa abitudini, usi, istituzioni ecc., intese in senso collettivo. Infine, Savigny riesce, a mio parere, a cogliere alcuni dei punti

---

<sup>179</sup> Cfr. 1.3.6.

fondamentali che stanno alla base non solo dell'analisi di "seguire una regola", ma anche delle *Ricerche filosofiche* nel loro insieme.

Vale la pena di sottolineare nuovamente che McDowell intende il legame tra i membri di una comunità come un incontro di menti reciprocamente accessibili<sup>180</sup>. Savigny, similmente<sup>181</sup>, sostiene che il contenuto mentale di un individuo sia determinato dalle regole condivise che costui segue, ossia che egli abbia un'anima solo in quanto animale sociale<sup>182</sup>. Queste assunzioni, una volta che si sia riusciti a farsene una rappresentazione perspicua, possono a mio parere riassumere una delle maggiori conquiste del pensiero wittgensteiniano. Certo, in assenza di ulteriori chiarimenti, esse ci permetterebbero solamente di passare da un tipo di fraintendimento ad un altro. Alcune problematiche non possono essere prese di petto, e di ciò Wittgenstein sembrava rendersene perfettamente conto. Per questo motivo, prima di sbilanciarci ulteriormente riguardo alla natura umana, sarà meglio approfondire quelle questioni fondamentali rimaste ancora aperte.

Sigillo questa discussione su "seguire una regola" con un passo wittgensteiniano che credo, a maggior modo dopo quanto detto, parli da sé:

Come si potrebbero descrivere i modi d'agire degli uomini? Ebbene, solo in quanto si facesse uno schizzo delle azioni dei diversi uomini, così come sono mescolate tra loro. Non quello che *uno* fa in *questo momento*, un'azione singola, ma tutto quanto il brulicare delle azioni umane, il sottofondo su cui vediamo ogni azione, determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le nostre reazioni.<sup>183</sup>

Wittgenstein ci dice che, nel descrivere i modi d'agire degli uomini, non si può prescindere dal "mescolamento" delle azioni dei diversi uomini, ossia dallo sfondo (sociale) «su cui vediamo ogni azione». E in quali circostanze, se non in quelle in cui descriviamo certi modi d'agire degli uomini, parliamo di "seguire una regola"?

---

<sup>180</sup> Cfr. McDowell, *Wittgenstein on Following* cit., p. 351.

<sup>181</sup> In effetti, se ci fermassimo alla lettera, i due autori potrebbero apparire in sostanziale disaccordo, in quanto McDowell pone l'accento sull'incontro di menti individuali all'interno di uno spazio sociale, mentre Savigny sembra porlo maggiormente sull'ingresso della società nelle singole menti. Per quanto mi riguarda, ritengo si tratti delle due facce della stessa medaglia. Mi auguro che i prossimi capitoli forniscano sufficienti argomenti a sostegno di questa lettura.

<sup>182</sup> Cfr. Savigny, *Self-conscious* cit., pp. 67, 84.

<sup>183</sup> *Z*, § 567.

### 5. Implicazioni antropologiche (un bilancio provvisorio)

Nel corso di questo capitolo ci siamo innanzitutto introdotti, a grandi linee, nel pensiero del cosiddetto “secondo Wittgenstein” (par. 1); dopodiché ho cercato di tracciare un percorso su “seguire una regola” all’interno delle *Ricerche filosofiche*, tentando sempre di mantenermi neutrale, anche se alcuni passaggi hanno richiesto che mi sbilanciassi maggiormente (par. 2); abbiamo poi proseguito con l’esposizione di alcune interpretazioni (par. 3) e la discussione di queste, all’interno della quale mi sono espresso a favore di un approccio collettivista, cercando ovviamente di argomentare la mia scelta interpretativa (par. 4).

Chiediamoci a questo punto quali siano le implicazioni antropologiche di quanto detto. Il nostro complesso linguaggio, e ciò che da esso dipende, è solitamente riconosciuto come la maggiore discriminante tra noi e gli altri animali. Siamo partiti assumendo, con Wittgenstein, che il linguaggio sia un’attività governata da regole, similmente ad un gioco. Rimaneva da chiarire in che cosa consistesse il seguire una regola, poiché c’è una forte tendenza a considerarlo un semplice atto interpretativo, fraintendendolo. Seguire una regola, abbiamo visto, è una prassi essenzialmente radicata in un contesto comunitario. Appliciamo il concetto di seguire una regola a chi si conforma a determinate istituzioni sociali, le quali sussistono grazie al fatto che gli uomini concordano, «e questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita»<sup>184</sup>, intesa sia in senso naturale (reazioni primitive), che culturale (abitudini sociali).

Abbiamo quindi riportato il discrimine tra uomo ed altri animali al livello degli usi sociali sui quali concordiamo. Il linguaggio, infatti, è un gioco collettivo consistente in un uso regolato dei segni. Il significato di un segno è il suo uso all’interno del gioco. I concetti non sono classi, oggetti immateriali o simili; “semplicemente” possediamo un concetto quando padroneggiamo la tecnica sociale dell’uso di un determinato segno.

Insomma, le attività “spirituali” caratteristiche della nostra forma di vita, che collochiamo quasi istintivamente all’interno del singolo uomo – probabilmente anche a causa del fatto che l’abitudine sociale viene introiettata dall’individuo, occultandone il carattere comunitario –, in realtà le scopriamo essere frutto del “mescolamento” delle attività dei diversi uomini. Non è il singolo atto in sé ad essere “spirituale”, ma la sua collocazione sociale, la sua natura relazionale. “Avere spirito”, nel senso in cui lo si dice di un uomo rispetto al resto del regno animale, significa partecipare allo “spirito” di una comunità.

---

<sup>184</sup> RF, § 241.

Ci si potrebbe chiedere l'utilità di continuare a fare riferimento alla società, dal momento che comunque il singolo deve apprendere una tecnica e saperla applicare da sé. La differenza tra la convergenza comunitaria e quella "meramente" naturale è che nel primo caso, a differenza del secondo, si marcia in gruppo solo fintanto che si regola il proprio comportamento su quello degli altri, in un continuo rapporto di mutua dipendenza. La differenza, si potrebbe dire, è analoga a quella sussistente tra il tipo di relazione che lega le parti di un organismo vivente e il tipo di relazione che lega invece le parti di un meccanismo artefatto; vi sono indubbiamente delle analogie, ma la relazione parte/tutto sembrerebbe essere estremamente più stretta nel primo caso rispetto al secondo. La parte del mero meccanismo può essere tranquillamente estratta dal tutto, reinserita o eventualmente sostituita. La relazione tra l'ingranaggio e il resto della macchina è in un certo senso "esterna", poiché in essa non "scorre la vita"<sup>185</sup>. In società, invece, si impara a reagire in un determinato modo al comportamento altrui; si impara, cioè, ad essere cellula di un organismo sociale.

Uno dei principali strumenti che fungono da collante tra gli uomini è indubbiamente il linguaggio, ossia un'attività consistente in un uso regolato di segni principalmente volto alla comunicazione. Questo fenomeno fondamentale della vita sociale è considerato da Wittgenstein una tecnica i cui strumenti sono le parole; e come ogni tecnica la si padroneggia grazie ad un addestramento mirato. In base a quanto detto, potremmo dire che l'uomo non nasce animale razionale e sociale, semmai razionalizzabile e socializzabile. L'uomo, per poter diventare membro di una comunità, deve imparare molte cose, deve cioè essere addestrato a certe pratiche. La società umana si distingue da quella, per esempio, delle

---

<sup>185</sup> Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 427-431: «In una cosa in quanto fine della natura si richiede in primo luogo che le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili soltanto mediante la loro relazione col tutto. [...] Ma se una cosa, in quanto prodotto della natura, deve contenere in se stessa e nella sua possibilità interna una relazione a fini, vale a dire deve essere possibile soltanto come fine della natura e senza causalità dei concetti di esseri ragionevoli ad essa esterni, si richiede in secondo luogo che le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma. [...] In un simile prodotto della natura ogni parte è pensata come esistente solo per mezzo delle altre, e per le altre e il tutto, vale a dire come uno strumento (organo); [...] dev'essere pensata come un organo che produce le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse), mentre nessuno strumento dell'arte può essere così, ma solo quello della natura che fornisce tutta la materia agli strumenti (anche a quelli dell'arte); solo allora e solo per questo un tale prodotto, in quanto essere organizzato e che si organizza da sé, può essere chiamato un fine della natura. [...] Un essere organizzato non è dunque una semplice macchina, che non ha altro che la forza motrice: possiede una forza formatrice [*bildende Kraft*], tale la comunica alle materie che non l'hanno (le organizza): una forza formatrice, che si propaga, e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento (il meccanismo)» (per un approfondimento della questione cfr. L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, Il Poligrafo, Padova 2002). Inoltre, può essere interessante notare che è Kant stesso a suggerire, in nota, un'analogia tra organismo e stato (cfr. Kant, *Critica del Giudizio* cit., p. 431 [nota]).

api innanzitutto per questa differenza di fondo, le cui principali conseguenze sono costantemente sotto i nostri occhi<sup>186</sup>.

La concordanza sociale tra gli uomini non è spontanea sin dalla nascita; e infatti, già nei testi di Aristotele troviamo, in relazione alla sua concezione del carattere etico, l'idea di una cosiddetta "seconda natura"<sup>187</sup>, da intendersi come il risultato di un'educazione mirata ad iniziare il singolo a determinate abitudini di pensiero e di azione<sup>188</sup>. Inoltre, «se generalizziamo il modo in cui Aristotele concepisce il modellamento del carattere etico, arriviamo alla nozione generale di uno sviluppo della sensibilità alle ragioni», e quindi alle norme, «acquisendo una seconda natura»<sup>189</sup>.

L'individuo impara così a privilegiare certe connessioni piuttosto che altre, a mettere in evidenza certi aspetti delle cose a discapito di altri. Questo tipo di addestramento mira ad infondere un determinato senso dell'ovvio, cerca cioè di escludere tutte le alternative dalle possibili reazioni dell'individuo<sup>190</sup>. Per certi versi, tutt'altro che irrilevanti, è lo "spirito" del gioco sociale a pensare e parlare per bocca del singolo. Si tratta evidentemente di una metafora, ma che, da quanto detto finora, sembra racchiudere una verità fondamentale sul nostro comportamento di uomini nati e cresciuti in un ambiente sociale. La seconda natura, alla luce di quanto sostenuto nel corso di questo capitolo, infatti, si rivela essere il frutto di una manipolazione della prima da parte della comunità, le cui pratiche istituiscono il sistema di norme che disciplina il comportamento dell'animale uomo.

Credo che, giunti a questo punto, il principale nodo problematico del ragionamento finora svolto rimanga l'uso che Wittgenstein fa del concetto di addestramento. Infatti, un interprete individualista potrebbe ancora obiettare, come abbiamo già accennato nel quarto paragrafo di questo capitolo, che trarre certe conclusioni riguardo al ruolo dell'addestramento, partendo dall'indagine concettuale wittgensteiniana, sarebbe indice di un fraintendimento del pensiero del filosofo. A dire il vero non solo un individualista, ma in generale qualsiasi interprete di Wittgenstein che intenda in modo estremamente rigido la distinzione tra indagine empirica ed indagine concettuale muoverebbe, probabilmente, questa obiezione. In effetti, nella mia lettura ho dato molto peso alle affermazioni

<sup>186</sup> Su analogie e differenze tra il caso dell'uomo e quello delle api cfr. Williams, *Wittgenstein, Mind* cit., p. 195.

<sup>187</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II.

<sup>188</sup> Cfr. McDowell, *Mente* cit., p. 90.

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 91. Ritengo giusto precisare che le considerazioni che seguono si discostano dal pensiero di McDowell.

<sup>190</sup> Cfr. Williams, *Wittgenstein, Mind* cit., pp. 210-211.

wittgensteiniane la cui rilevanza viene spesso minimizzata, prime fra tutte quelle riguardanti il ruolo dell'addestramento nelle attività umane.

Non intendo di certo negare che sia stato il filosofo stesso a tracciare questo confine tra indagine concettuale ed indagine fisica, solo che la natura di tale confine va, se non altro, problematizzata e discussa, poiché egli la presenta in modo piuttosto dogmatico. Infatti, come vedremo, i numerosi riferimenti all'addestramento costituiscono solo un esempio del continuo slittamento wittgensteiniano dalla normatività dei concetti alla fattualità del mondo, e viceversa.

L'impressione che spesso si ha nel leggere il "secondo" Wittgenstein è che il filosofo ritenesse di dover proteggere il proprio pensiero dalla tendenza che questo sembrava avere ad eliminare il confine tra logica e scienze empiriche. Perciò, nel prossimo capitolo ci occuperemo di inquadrare un po' meglio questa presa di posizione, cercando anche di capire fino a che punto, e in che forma, tale distinzione faccia da sfondo all'indagine wittgensteiniana. È di vitale importanza, ai fini della nostra ricerca, capire se, sfumando questo confine, si finisca per forza con il distorcere o far crollare l'intero impianto filosofico wittgensteiniano, oppure se, non trattandosi di una colonna portante dell'edificio, si possa invece riuscire a tradurne le profondità in un linguaggio che rifiuti la distinzione netta tra questioni grammaticali e questioni empiriche.

## Capitolo II

### ANALISI CONCETTUALE ED INDAGINE FISICA

Nel precedente capitolo ci siamo scontrati con l'esigenza di fare chiarezza sulla relazione tra questioni concettuali e questioni empiriche, dal momento che Wittgenstein, nonostante non disdegni di chiamare in causa le seconde (come nel caso emblematico dell'addestramento), insiste sulla distinzione tra analisi concettuale ed indagine empirica. Quest'ultima, nei testi del filosofo, è generalmente rappresentata dalla scienza fisica, che egli dimostra di considerare il paradigma della scienza moderna<sup>191</sup>; perciò, per semplificare, faremo riferimento quasi esclusivamente a questa scienza. Ciò non toglie che, con i dovuti accorgimenti, i ragionamenti che verranno svolti possano essere applicati anche alle altre scienze empiriche.

In questo capitolo, quindi, ci occuperemo del rapporto sussistente, nell'ottica wittgensteiniana, tra l'analisi concettuale e l'indagine fisica. Cominceremo, innanzitutto, con il chiarire la nozione di filosofia che, nei testi di Wittgenstein, sta ad indicare l'indagine che ha per oggetto le regole d'uso dei concetti, ossia, in altre parole, la "grammatica" (par. 1); dopodiché, vedremo in che modo egli distingue l'indagine del filosofo da quella dello scienziato, individuando nella "metafisica" il mancato riconoscimento di questa distinzione (par. 2). Dato il differente rapporto intrattenuto con l'esperienza rispettivamente dalla filosofia e dalla scienza, proseguiremo con il chiarimento della relazione tra proposizioni logiche e proposizioni empiriche, basandoci principalmente su *Della certezza* (par. 3); quindi, alla luce di ciò, ridiscuteremo la distinzione tra filosofia e scienza (fisica), mettendo in evidenza alcuni punti di contatto e le divergenze metodologiche di fondo (par. 4). Poi cercheremo di capire in che senso si può parlare, riguardo al pensiero di Wittgenstein, di un "naturalismo (ontologico) non riduzionistico" (par. 5), tornando anche alla questione dell'addestramento, lasciata in sospeso alla fine del capitolo precedente. Infine, attraverso un confronto con alcuni passi nietzscheani, accennerò alla questione dell'importanza della

---

<sup>191</sup> Cfr., per esempio, LLV, pp. 61-62.

fisiologia umana nella lotta contro la tentazione metafisica di reificare la grammatica (par. 6), introducendo, così, il tema centrale del prossimo ed ultimo capitolo: la natura umana.

### 1. *Che cos'è la filosofia*

Le ricerche filosofiche, sostiene Wittgenstein, sono ricerche concettuali<sup>192</sup>. L'oggetto di una ricerca concettuale è la grammatica, ossia l'uso delle espressioni linguistiche. Questi usi, come abbiamo visto nel primo capitolo, sono governati da regole; perciò, l'indagine grammaticale mira a descrivere le regole d'uso dei nostri concetti:

La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è.<sup>193</sup>

Il fine, più o meno consapevolmente a seconda dei casi, è la comprensione di fatti che appartengono al fenomeno spazio-temporale del linguaggio<sup>194</sup>. Da dove proviene, però, questo bisogno di ottenere una "rappresentazione perspicua" dei fatti linguistici?

L'esigenza di chiarezza è strettamente connessa al sorgere di problemi filosofici. Un esempio di problema filosofico è il seguente: «se ciò che io sento è sempre solo il *mio* dolore, che cosa può significare la supposizione che qualcun altro abbia dolore?»<sup>195</sup>. Una domanda di questo tipo, secondo Wittgenstein, se intende alludere a qualcosa di diverso dal dubbio di simulazione, si regge su una confusione concettuale non riconosciuta in quanto tale. Infatti, confonde due usi differenti della parola "dolore": nel caso dell'attribuzione ad un'altra persona si tratta di applicare il concetto in base a criteri comportamentali; nel caso invece della dichiarazione in prima persona, si tratta semplicemente di un comportamento del dolore che ci è stato insegnato, ossia di un modo socialmente appreso di esprimere una sensazione. Questo mio comportamento può fungere, a sua volta, da criterio di applicazione del concetto a me da parte di altre persone, ma non è in base a questi criteri comportamentali che *io* dico di me stesso che provo dolore.

È da una confusione di questo tipo che, secondo Wittgenstein, sorge, per esempio, la disputa tra solipsisti e realisti:

<sup>192</sup> Cfr. Z, § 458.

<sup>193</sup> Cfr. RF, § 124.

<sup>194</sup> Cfr. *ivi*, § 108; Z, § 447. Cfr. anche P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996, p. 98.

<sup>195</sup> LB, p. 77.



Gli uni attaccano la forma di espressione normale [“egli prova dolore”] come se attaccassero un’asserzione; gli altri la difendono, come se costataessero fatti che ogni essere ragionevole riconosce.<sup>196</sup>

In realtà, però:

Chi dice: “Solo il mio dolore è reale”, non intende d’aver scoperto con i criteri comuni (cioè con i criteri che danno alle nostre parole i loro significati comuni) che gli altri, quando dicono di avere dolore, imbrogliano. Ma ciò, contro cui egli si ribella, è l’uso di *questa* espressione in connessione con *questi* criteri. In altri termini, egli ha obiezioni contro l’uso di questa parola nel modo particolare nel quale essa è comunemente usata. D’altra parte, egli non è consapevole che le sue obiezioni sono rivolte contro una convenzione.<sup>197</sup>

Il solipsista, in parole povere, crede di contestare un’asserzione, per esempio “egli prova dolore”, quando invece, inconsapevolmente, la sua critica è rivolta al fatto che si usi la stessa parola “dolore”, sia per esprimere una sensazione che si prova in prima persona, sia per attribuirla ad altri in base a determinati criteri comportamentali. Dal mancato riconoscimento di queste differenze d’uso il solipsista finisce con il sostenere che solo il suo dolore è reale, il che contraddice la sua stessa prassi quotidiana. Infatti, quando di fronte a lui qualcuno si contorce dal dolore, egli non dubita che questo dolore sia reale, ma, anzi, è probabile che corra immediatamente a soccorrerlo. Il realista, dal canto suo, invece di respingere il problema del solipsista in quanto insensato, reagisce spacciando, sempre inconsapevolmente, una regola grammaticale per la constatazione di un fatto evidente a chiunque. Vediamo quindi come in una “goccerella di grammatica” possa condensarsi un’intera “nube di filosofia”<sup>198</sup>.

Prima di procedere oltre, prendiamo brevemente in considerazione un altro tipico esempio di problema filosofico evocato da Wittgenstein: “il pensiero è un processo corporeo o incorporeo?”. In questo caso a trarre in inganno è la superficiale analogia tra il verbo “pensare” e verbi, come per esempio “mangiare”, che si riferiscono chiaramente a processi corporei, poiché sono proprio questi a fungere da criterio di applicazione. Questa somiglianza può indurre sia a paragonare il pensare al mangiare, e quindi a quello che comunemente chiamiamo un processo corporeo, sia a definire il primo, allo scopo di distinguerlo dal secondo, un processo incorporeo; «soltanto, in questo modo la differenza di significato appare *troppo debole*»<sup>199</sup>. Per quanto la grammatica di “pensare” non debba essere confusa con quella di “mangiare”, non si tratta qui di distinguere due tipi antitetici di processo; semplicemente, il concetto di “pensare” non si riferisce ad alcun processo

<sup>196</sup> RF, § 402.

<sup>197</sup> LB, p. 77.

<sup>198</sup> Cfr. RF, p. 290.

<sup>199</sup> *Ivi*, § 339.

specifico, corporeo o incorporeo che sia. Il fatto che l'uso di questo concetto differisca enormemente rispetto all'uso del concetto di "mangiare" non ci autorizza ad assumere che si tratti di un processo incorporeo, tanto più che non conosciamo processi incorporei tra i quali non sia da annoverare il pensiero<sup>200</sup>. A che cosa può servirci, quindi, chiamare in causa un fantomatico processo incorporeo, se non a generare ulteriore confusione?

Un problema filosofico, insomma, nasce, per Wittgenstein, da un sentimento di insoddisfazione per una forma di espressione, soprattutto a causa della diffusa tendenza che c'è a generalizzare analogie tra forme di espressione simili, ma con usi differenti<sup>201</sup>:

Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta di utensili [...]. – Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole. (E ci sono somiglianze qua e là.) Naturalmente, quello che ci confonde è l'uniformità nel modo di presentarsi delle parole che ci vengono dette, o che troviamo scritte e stampate. Infatti il loro *impiego* non ci sta davanti in modo altrettanto evidente. Specialmente, non quando facciamo filosofia.<sup>202</sup>

Il linguaggio ordinario è sì "in ordine così com'è"<sup>203</sup>, ma è anche, al contempo, fonte di problemi filosofici, poiché la "grammatica di superficie" del nostro linguaggio è profondamente ingannevole rispetto ai molteplici usi effettivi di parole ed enunciati, cioè al loro significato<sup>204</sup>. È soprattutto a causa dell'uniformità dei nostri strumenti linguistici, infatti, che «nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia»<sup>205</sup>. Queste "immagini in parole" incorporate nel linguaggio ordinario – si pensi a quella del rapporto anima/corpo, tanto per fare un esempio<sup>206</sup> – sono generalmente fraintese dal filosofo, il quale cede alla tentazione di idealizzare certi aspetti dell'uso a discapito di altri, finendo con l'estrapolare le espressioni linguistiche dai giochi in cui sono comunemente usate; «i problemi filosofici sorgono infatti quando il linguaggio *fa vacanza*»<sup>207</sup>. Il risultato di un simile espatio è la produzione di oscuri non-sensi del tipo "solo il mio dolore è reale" e "l'io è la dimensione privata della coscienza".

Nel tentativo di risolvere un problema filosofico siamo quasi naturalmente stregati da un ideale, il quel dirige la nostra attenzione in modo da impedirci di notare le differenze che ne scuoterebbero le fondamenta, se riconosciute in quanto tali:

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> Cfr. LB, pp. 13, 80.

<sup>202</sup> RF, § 11.

<sup>203</sup> Cfr. *ivi*, § 98.

<sup>204</sup> Cfr. G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Understanding (Essays on the Philosophical Investigations)*, Blackwell, Oxford 1983, p. 271.

<sup>205</sup> NRF, p. 31.

<sup>206</sup> Cfr. 3.4.

<sup>207</sup> RF, § 38.

L'ideale, nel nostro pensiero, sta saldo e inamovibile. Non puoi uscirne. Devi sempre tornare indietro. Non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare. – Di dove proviene ciò? L'idea è come un paio di occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso essi. Non ci viene mai in mente di toglierli.<sup>208</sup>

L'ideale, in un'indagine grammaticale, ci induce a privilegiare a priori certe connessioni tra i concetti piuttosto che altre, a prescindere dall'uso effettivo di essi. Il dogmatismo, in sostanza, sorge quando il modello, da semplice termine di paragone, diventa «idea preconcepita, cui la realtà *debba* corrispondere»<sup>209</sup>; finiamo così con il predicare della cosa «ciò che è insito nel modo di rappresentarla»<sup>210</sup>.

A generare l'inquietudine filosofica, si potrebbe dire, è l'*oscurità dell'ovvio*. Infatti:

Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché li abbiamo sempre sotto gli occhi.)<sup>211</sup>

La meraviglia del filosofo di fronte alle cose del mondo, diventa, nel pensiero di Wittgenstein, la “meraviglia” per ciò che ci è più familiare<sup>212</sup>. Credo si possa parlare di una sorta di disagio dovuto al fatto di non sentirsi totalmente padroni di ciò che si dice, quasi come se la nostra bocca stesse parlando per conto suo. Siamo pienamente in grado di usare le parole, lo facciamo in modo automatico; ciò nonostante, proprio l'automatismo messo in atto dalle pratiche linguistiche rende estremamente difficile, in alcuni casi più che in altri, comprendere questi usi, riflettere su di essi senza affogare in confusioni concettuali.

Le terapia contro simili “crampi mentali” è l'attività filosofica, la quale non ha un unico metodo, ma vari<sup>213</sup>. La filosofia, infatti, non è definita tanto da un metodo, quanto dalla sua attività di lotta contro «l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio»<sup>214</sup>. Il lavoro filosofico è, innanzitutto, un lavoro su se stessi, su come si vedono le cose<sup>215</sup>.

Prendiamo in considerazione un passo tratto dal *Big Typescript* in cui Wittgenstein ci fornisce un'immagine abbastanza chiara di ciò che ha in mente:

---

<sup>208</sup> *Ivi*, § 103.

<sup>209</sup> *Ivi*, § 131.

<sup>210</sup> *Ivi*, § 104.

<sup>211</sup> *Ivi*, § 129. Cfr. anche PD, p. 81: «Come mi riesce difficile vedere ciò che è davanti ai miei occhi!».

<sup>212</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Meaning* cit., p. 275.

<sup>213</sup> Cfr. RF, § 133. Ad essere propriamente filosofica, insomma, non sarebbe tanto una metodologia, quanto lo scopo che per mezzo di essa si intende perseguire (così anche P. M. S. Hacker, *Wittgenstein*, trad. it. a cura di M. Monaldi, Sansoni, Milano 1998, p. 16).

<sup>214</sup> Cfr. *ivi*, § 109.

<sup>215</sup> Cfr. BT, § 86.3.

Ciò che rende difficilmente intelligibile l'oggetto, quando questo è significativo, importante, non è la necessità di una determinata istruzione su cose astruse per poterlo capire, bensì il dissidio tra la comprensione dell'oggetto e ciò che la maggior parte degli uomini *vuole* vedere. Perciò le cose che sono più alla portata possono diventare le più difficili da capire. Si deve vincere una difficoltà non già dell'intelletto, bensì della volontà.<sup>216</sup>

Tutto ciò che è per noi importante, e il linguaggio lo è sicuramente, confonde l'attività riflessiva; è come se costringesse in modo quasi automatico la nostra volontà in una sola direzione, la stessa della maggior parte degli uomini, la quale però devia rispetto alla via della comprensione dell'oggetto. Riguardo ai problemi concettuali Wittgenstein parla di malattia dell'intelletto, ma si direbbe che il germe ha origine nella volontà. I dubbi filosofici, infatti, hanno sempre un fondamento istintuale<sup>217</sup>. Se qualcuno che è in preda ad un problema filosofico si chiede “che cos'è...?”, egli non va in cerca né di una causa né di una ragione, ma, come un bambino che chiede “perché?”, manifesta un disagio<sup>218</sup>. Il filosofo terapeuta descrive l'operare del linguaggio al fine di curare la forte tendenza che si ha a fraintenderlo, ossia cerca di spostare l'attenzione del malato dallo strumento al suo uso.

Quando soffriamo di problemi filosofici è come se avessimo dei non-sensi “nascosti nella nostra mente”; la cura che Wittgenstein propone per questi “disturbi/patologie...” consiste nel portarli alla luce<sup>219</sup>. Le affinità con la psicanalisi freudiana sono notevoli<sup>220</sup>, ed è infatti egli stesso a rilevarlo nel seguente passo tratto da *Grammatica filosofica*:

Il matematico deve inorridire di fronte alle mie considerazioni matematiche, perché il suo addestramento l'ha sempre distolto dall'abbandonarsi a pensieri e a dubbi come quelli che sollevo io. Ha imparato a considerarli come qualcosa di spregevole, e, per usare un'analogia tratta dalla psicoanalisi (questo paragrafo richiama alla mente Freud), ha di queste cose un disgusto come per qualcosa di infantile. In altre parole: io sollevo tutti quei problemi che forse un bambino, quando impara l'aritmetica, ecc., percepisce come difficoltà e che

<sup>216</sup> *Ivi*, § 86, 2.

<sup>217</sup> Cfr. PD, p. 137.

<sup>218</sup> Cfr. LB, p. 38.

<sup>219</sup> Cfr. A. Kenny, *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, in Aa. Vv., *Wittgenstein and his Times*, a cura di B. McGuinness, Blackwell, Oxford 1982, pp. 1-26, qui p. 3.

<sup>220</sup> Nonostante le differenze non trascurabili, sono riconoscibili forti analogie tra il modo in cui Wittgenstein descrive l'inquietudine filosofica e ciò che Freud scrive a proposito del “perturbante (*das Unheimlich*)”: «il perturbante rientra in un genere di spavento che si riferisce a cose da lungo tempo conosciute e familiari» (S. Freud, *Il perturbante*, in S. Freud, *Psicoanalisi dell'arte e della letteratura*, trad. it. a cura di A. Ravazzolo, C. Balducci, Newton Compton, Roma 1993, pp. 149-178, qui p. 150); «[...] la consuetudine linguistica ha dato all'espressione *das Heimliche* anche un significato opposto, corrispondente a quello di *das Unheimliche*. Infatti questo elemento perturbante non è in realtà nulla di nuovo o estraneo, ma un elemento ben noto e impiantato da lungo tempo nella psiche, che solo il processo di rimozione poteva rendere estraneo» (*ivi*, p. 168); «si ha una sensazione perturbante quando una data impressione riporta a nuova vita complessi infantili rimossi» (*ivi*, p. 175). Il confronto, a mio parere, meriterebbe di essere approfondito, ma ciò ci costringerebbe a deviare eccessivamente dai binari del presente studio. Cfr., per un primo orientamento, J. Bouveresse, *Filosofia, mitologia e pseudo-scienza: Wittgenstein lettore di Freud*, trad. it. a cura di A. M. Rabbiosi, Einaudi, Torino 1997; e R. Brand, *Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud*, “International Studies in Philosophy”, 32 (2000), pp. 1-22.

l'addestramento reprime senza risolvere. Io dico dunque a questi dubbi repressi: avete perfettamente ragione; continuate a chiedere, esigete chiarimenti!<sup>221</sup>

In queste righe Wittgenstein si concentra sul caso della matematica, ma ritengo che, alla luce di quanto è stato detto finora e si dirà poi, sia possibile generalizzare. La terapia filosofica wittgensteiniana mira a dare espressione ai dubbi repressi nel corso del processo di apprendimento delle regole, e tra queste rientrano anche le regole grammaticali. Abbiamo già visto nel primo capitolo che, se seguiamo determinate regole, è perché siamo stati addestrati a certi usi sociali. Lo scopo principale di un tale addestramento è quello di escludere, dallo spettro delle possibili reazioni del soggetto, quelle che non si conformano alle pratiche della comunità. Se non l'applicazione stessa, almeno la comprensione di quale sia la corretta applicazione della regola (o esecuzione del comando) deve diventare immediata, naturale. I dubbi dell'addestrato vengono messi a tacere<sup>222</sup>.

La tentazione di travalicare i limiti del senso, e quindi di non conformarsi ciecamente alle regole d'uso del nostro linguaggio, però, ricompare sottoforma di problema filosofico. Di conseguenza, le soluzioni filosofiche, secondo Wittgenstein, sono la messa in luce di schietti non-sensi<sup>223</sup>. Esse consistono più in una dissoluzione del problema, che in una soluzione positiva di esso. Ciò che Wittgenstein dichiara di voler insegnare, infatti, è: «passare da un non-senso occulto a un non-senso palese»<sup>224</sup>. Non si tratta di dare risposta ad un quesito sui fatti, ma di curare una malattia della comprensione.

Presentata in questo modo, l'indagine filosofica potrebbe sembrare estremamente semplice, ma ad essere tale è solo il risultato; l'attività filosofica in sé, invece, è tanto complicata quanto i nodi concettuali che deve sciogliere<sup>225</sup>. Una volta che il nodo è stato sciolto, si ha una specie di reminiscenza: «ci ricordiamo di avere usato le parole realmente in questo modo»<sup>226</sup>. Wittgenstein sostiene che il lavoro del filosofo consiste nel mettere assieme ricordi per uno scopo determinato<sup>227</sup>; da qui l'idea che tutti i problemi filosofici debbano potersi risolvere, a differenza degli altri<sup>228</sup>. Nulla di ciò che interessa al filosofo è

---

<sup>221</sup> GF, pp. 340-341.

<sup>222</sup> Cfr. 1.2, 1.4.

<sup>223</sup> Cfr. RF, § 119: «I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto non-senso e di bernoccoli che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di quella scoperta».

<sup>224</sup> *Ivi*, § 464.

<sup>225</sup> Cfr. BT, § 90.1.

<sup>226</sup> *Ivi*, § 89.19.

<sup>227</sup> Cfr. RF, § 127.

<sup>228</sup> Cfr. BT, § 89.33.

nascosto<sup>229</sup>; è tutto quotidianamente a portata di mano e, come abbiamo già sottolineato, è proprio per questo che tende a non attirare la nostra attenzione. In filosofia non si tratta di scoprire nuovi fatti, ma di comprendere quelli vecchi, la grammatica del nostro linguaggio ordinario. Per poter raggiungere quest'obiettivo, dobbiamo cimentarci nella descrizione degli usi delle espressioni linguistiche, usi con i quali siamo già perfettamente familiari<sup>230</sup>.

Il lavoro filosofico ha inoltre delle notevoli analogie con quello etnologico<sup>231</sup>. Come un etnologo, infatti, il filosofo cerca di ricavare le regole d'uso dei segni linguistici spostando il suo punto di vista molto al di fuori, «per poter vedere le cose *più obiettivamente*»<sup>232</sup>. Certo, le differenze non sono da meno: innanzitutto il filosofo si occupa esclusivamente di pratiche linguistiche, mentre l'etnologo mira ad una rappresentazione perspicua della comunità nel suo insieme; ma la discriminante maggiore è che il primo, a differenza del secondo, partecipa “da sempre” alle pratiche che intende comprendere. Mentre l'etnologo è per forza di cose distante dall'oggetto di studio, il filosofo deve creare questo distacco “al proprio interno”. Come abbiamo visto, si tratta di superare una difficoltà della volontà; e, a tale scopo, ci sarebbe d'aiuto un'accurata descrizione delle regole d'uso dei concetti che ci creano disagi, ossia dei giochi linguistici all'interno dei quali tali usi sono considerati mosse del gioco. Si devono, cioè, mettere in luce le connessioni tra i concetti della porzione di rete grammaticale coinvolta, in modo da averne una rappresentazione perspicua<sup>233</sup>.

Quanto detto finora, però, non deve indurci a pensare che, per Wittgenstein, i risultati dell'indagine filosofica siano solo mere descrizioni dell'uso delle parole. I suoi risultati sono articolate comprensioni di connessioni concettuali<sup>234</sup>, e queste possono essere messe in luce in vari modi. Dopo tutto è Wittgenstein stesso a sostenere che «la filosofia andrebbe scritta soltanto come una *composizione poetica*», ammettendo anche di essere uno che non riesce interamente a fare ciò che vorrebbe<sup>235</sup>. Le mere descrizioni dell'uso delle parole, quindi, non solo non sono l'unico metodo, ma, a quanto pare, nemmeno il migliore.

“Filosofia” è un concetto per il quale vale l'immagine delle “somialtanze di famiglia”: non c'è in realtà una cosa che sia comune a tutto ciò che chiamiamo “filosofia”<sup>236</sup>; e non

<sup>229</sup> Cfr. RF, §§ 126, 435.

<sup>230</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein's Place* cit., p. 108.

<sup>231</sup> Su questo tema cfr. M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico: studio su Wittgenstein*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 262 ss.

<sup>232</sup> PD, p. 78.

<sup>233</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein's Place* cit., p. 107.

<sup>234</sup> Cfr. *ivi*, p. 112.

<sup>235</sup> Cfr. PD, p. 56.

<sup>236</sup> Cfr. Kenny, *Wittgenstein on the Nature* cit., p. 9.

poteva essere altrimenti, una volta dissolta l'unità del concetto di linguaggio, sempre con somiglianze di famiglia<sup>237</sup>. Infatti, come abbiamo visto, l'oggetto dell'indagine filosofica è proprio il linguaggio, inteso come gioco, convenzione, e, non essendo la filosofia definita da un metodo unitario, l'assenza di un'unità essenziale che caratterizzi chiaramente il suo oggetto di studio non può che ripercuotersi, di conseguenza, sull'unità della ricerca.

«La filosofia», infatti, secondo Wittgenstein, «sono i problemi filosofici, cioè, quelle determinate inquietudini individuali, che chiamiamo “problemi filosofici”»<sup>238</sup>, e «la vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio»<sup>239</sup>, ossia quella che mi libera dalla costrizione di dover affrontare tali problemi riguardanti la nostra concettualità.

Potremmo parlare, giunti a questo punto, di una doppia accezione di “filosofia”: una negativa e l'altra positiva. La prima riconduce la filosofia ai problemi filosofici, mentre la seconda alla loro cura. Il cattivo filosofo è colui che rimane irretito nelle sue confusioni concettuali, producendo un insieme di non-sensi; il buon filosofo, invece, è il medico del primo, ossia colui che si impegna a curare le confusioni del cattivo filosofo per mezzo di un'indagine sull'uso dei concetti. La buona filosofia, quindi, ha lo scopo di fornire a quella cattiva una rappresentazione perspicua della regione grammaticale frantesa. In ultima analisi, la buona filosofia mira ad annientare quella cattiva. Al contempo, però, senza la cattiva filosofia non avremmo nemmeno quella buona, poiché si tratta appunto di una terapia per curare questi “crampi mentali”; niente crampi, niente cura.

Credo che Wittgenstein, nel sostenere che la filosofia non è nulla di più dei suoi problemi, intenda dire che essa si gioca tutta intorno ad essi, sia dal lato della malattia, che da quello della cura. Ci si potrebbe chiedere per quale motivo egli si sia ostinato a considerare filosofici proprio quei problemi che è la stessa filosofia a dover curare; oppure, viceversa, a chiamare “filosofia” la loro cura. Sembra che malattia e terapia, in filosofia, debbano in qualche modo coincidere. Sicuramente questa scelta terminologica può essere fonte di confusione. Si tratta di capire se alla sua base vi è una giustificazione valida.

Cominciamo con il riassumere le tre fasi in cui Wittgenstein sembra scandire la genesi della filosofia correttamente intesa: 1) quella dell'illusione concettuale, principalmente dovuta all'occultamento che, nel corso di una riflessione sui concetti, l'uniformità degli strumenti linguistici opera a danno dei molteplici usi di questi; 2) la seconda fase consiste

---

<sup>237</sup> Cfr. RF, § 108.

<sup>238</sup> Cfr. GF, p. 156.

<sup>239</sup> RF, § 133.

nel vivere queste confusioni come veri e propri problemi, e il cattivo filosofo, inconsapevole della natura di questi “problemi”, è proprio colui che pretende di rispondere ad essi come se si trattasse di questioni di fatto; 3) solo a questo punto può, eventualmente, entrare in gioco la buona filosofia, ossia la terapia che rivolge l’attenzione del cattivo filosofo all’uso quotidiano dei termini linguistici coinvolti nell’illusione da cui costui ha preso le mosse, dissolvendo quello che sembrava essere un problema, ma in realtà non era che il frutto di una confusione concettuale.

Detto ciò, passiamo alla questione terminologica. Innanzitutto va tenuta sempre a mente la concezione wittgensteiniana del significato come uso: se il termine “filosofia” è comunemente usato in riferimento a opere e discussioni che Wittgenstein considera farcite di non-sensi, frutto di confusioni concettuali, allora ciò si rispecchierà per forza anche nel suo modo di esprimersi. Al contempo, però, egli riconosce in questa cattiva filosofia la tensione verso qualcosa che in realtà essa non riesce ad ottenere, ossia una rappresentazione perspicua della grammatica. Ciò che è comunemente chiamato “filosofia”, secondo Wittgenstein, si interroga inconsapevolmente sull’uso delle parole, finendo però, a causa di un fraintendimento della natura dell’indagine<sup>240</sup>, con il generare ulteriore oscurità quando invece si voleva far chiarezza.

Per questo motivo, credo, anche la cura di questi mali è chiamata “filosofia”; infatti, l’indagine filosofica ben condotta raccoglie gli intenti di quella mal condotta, mostrando a quest’ultima che stava conducendo la ricerca nel modo sbagliato. Una volta portata a galla, la confusione evapora, liberando il filosofo da quella rigidità di pensiero che gli impediva di ottenere ciò di cui andava in cerca, ossia la chiarezza riguardo all’uso dei concetti. È questo obiettivo, quindi, a tenere assieme le due principali concezioni della filosofia presenti nel pensiero di Wittgenstein; a distinguerle rimangono i risultati, che in un caso sono teorie intrise di non-sensi occulti, mentre nell’altro sono “rivelazioni” di schietti non-sensi, il palesamento della malattia del primo, che faceva in continuazione deragliare il cattivo filosofo dai binari che lo avrebbero condotto a soddisfare la sua esigenza di perspicuità.

Il filosofo, sia buono che cattivo, si interroga sui concetti, e perciò sul linguaggio. Certo, considerare questo come immagine del mondo, secondo il modello del *Tractatus logico-philosophicus*, o strumento d’uso, secondo la concezione delle *Ricerche filosofiche*, cambia notevolmente i presupposti della ricerca. Credo si possa sostenere, alla luce di quanto detto,

---

<sup>240</sup> Cfr. BT, § 92.3: «In filosofia l’inquietudine proviene dal fatto che i filosofi considerano la filosofia erroneamente».



che il presupposto fondamentale di un'indagine concettuale ben condotta è una rappresentazione perspicua degli usi del concetto di concetto stesso, la quale ci porta inevitabilmente ad un'indagine sugli usi del concetto di linguaggio. Se un'immensa nube di non-sensi avvolge, nella nostra mente, questi concetti, allora sarà estremamente difficile, se non impossibile, gettar luce su una qualsiasi cosa che li riguardi. I metodi filosofici wittgensteiniani, quindi, per poter essere realmente efficaci, presuppongono una riflessione preliminare sul concetto di linguaggio; altrimenti torneremmo sempre, quasi inevitabilmente, all'insoddisfazione che il Socrate dei dialoghi platonici manifesta nei confronti dei casi particolari, poiché ciò di cui si andrebbe in cerca sarebbe, appunto, un'essenza che trascenda in qualche modo le singole applicazioni, ossia qualcosa che abbiamo detto non sussistere. Però, che questa essenza in realtà non vi sia, non lo si può presupporre, dal momento che l'opinione dei più sembra viaggiare in senso opposto.

Siamo così giunti ad un altro nodo cruciale della questione. Cominciamo con il prendere in considerazione il seguente passo tratto dal *Big Typescript*:

Gli uomini sono immersi profondamente nelle confusioni filosofiche, cioè grammaticali. E per liberarsene suppongo che si debbano sciogliere dei legami straordinariamente molteplici in cui sono impigliati. Dobbiamo, per così dire, riordinare il loro linguaggio. – Ma questo linguaggio si è formato/è diventato/ così, perché gli uomini avevano (e hanno) la tendenza a pensare *così*. Perciò la soluzione va bene soltanto per coloro che vivono in rivolta istintiva contro/insoddisfazione istintiva per/ il linguaggio. Non va bene per coloro che del tutto istintivamente vivono *nel* gregge che ha prodotto questo linguaggio come loro vera e propria espressione.<sup>241</sup>

Finora abbiamo riconosciuto l'unico valore della filosofia (intesa in senso positivo, terapeutico) nel suo dissolvere problemi filosofici. Potrebbe sembrare, quindi, che essa sia utile solo contro una stretta cerchia di persone intellettualmente malate, i filosofi, che vivono, da questo punto di vista, ai margini della società. Nel passo citato, però, Wittgenstein afferma esplicitamente che ognuno di noi è profondamente immerso nelle confusioni filosofiche. La buona filosofia, infatti, è uno strumento utile non solo contro i filosofi, ma anche contro il filosofo che c'è in ognuno di noi<sup>242</sup>.

Le difficoltà che si incontrano nel tentativo di estirpare i problemi grammaticali dipendono proprio dal fatto che questi sono «connessi con le più antiche abitudini mentali, cioè con le immagini più antiche, impresse nel nostro linguaggio stesso»<sup>243</sup>. Come abbiamo già visto, in ogni linguaggio è depositata un'intera mitologia. Questa non è considerata da

<sup>241</sup> *Ivi*, § 90.6.

<sup>242</sup> Cfr. Kenny, *Wittgenstein on the Nature* cit., p. 13.

<sup>243</sup> BT, § 90.4.

Wittgenstein di per sé pericolosa; dipende dall'uso che se ne fa. Per esempio, una descrizione mitologica dell'uso di una regola, come abbiamo visto in precedenza<sup>244</sup>, potrebbe essere la seguente: «i passi sono già tutti compiuti»<sup>245</sup>. Questa espressione simbolica, se intesa correttamente, deve semplicemente porre in rilievo una differenza fra condizionamento causale e condizionamento logico<sup>246</sup>; con essa, infatti, non si dice che i passi siano già stati effettivamente compiuti nella nostra mente, o qualcosa di simile. Una tale interpretazione sarebbe indice di un fraintendimento filosofico di una descrizione mitologica in sé innocua.

Avendo visto, tuttavia, che la fonte primaria di confusioni filosofiche è il linguaggio stesso, e che gli uomini sono profondamente immersi in confusioni di questo tipo, dobbiamo supporre che questa mitologia abbia degli effetti nefasti sulla nostra comprensione della grammatica. Infatti, queste immagini impresse nel nostro linguaggio, queste abitudini mentali, ci impediscono di guardare con sguardo *obiettivo* la cosa presa in considerazione, cioè, nel caso della filosofia, i concetti.

Sempre nel *Big Typescript*, Wittgenstein cita, si direbbe con approvazione<sup>247</sup>, un passo tratto da un aforisma di Lichtenberg: «Tutta la filosofia è una rettifica dell'uso del linguaggio, perciò è la rettifica di una filosofia, cioè di tutte»<sup>248</sup>. Probabilmente egli non avrebbe sottoscritto appieno questo passo nell'ultima fase del suo pensiero, ciò nonostante credo possa aiutarci a fare un po' di chiarezza sulla questione. La filosofia di cui parla Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, più che rettificare l'uso del linguaggio, rettifica i fraintendimenti riguardanti quest'ultimo. La “filosofia” più universale, che chiamerò “cattiva filosofia del senso comune”, è identificabile non con l'uso del linguaggio, ma con l'assunzione acritica della sua mitologia, fraintesa come descrizione di fatti riguardanti la realtà. Il cattivo filosofo critico, invece, è colui che cerca di sostituire una mitologia, quella del senso comune, con un'altra (per esempio, quella del realismo ingenuo con quella del solipsismo); «tutto ciò che la filosofia può fare», però, «è distruggere idoli. E ciò significa non crearne di nuovi»<sup>249</sup>.

---

<sup>244</sup> Cfr. 1.2.

<sup>245</sup> Cfr. RF, §§ 219, 221.

<sup>246</sup> Cfr. *ivi*, § 220.

<sup>247</sup> Cfr. Kenny, *Wittgenstein on the Nature* cit., p. 13; cfr. anche G. H. v. Wright, *Wittgenstein*, trad. it. a cura di A. Emiliani, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 60-61: «Un autore che ricorda Wittgenstein, talvolta in modo impressionante, è Lichtenberg. Wittgenstein lo apprezzava molto. Se, e in qual misura, si possa affermare che abbia preso da lui, io non lo so. Bisogna dire che alcuni pensieri filosofici di Lichtenberg sono straordinariamente simili a quelli di Wittgenstein».

<sup>248</sup> BT, § 90.2.

<sup>249</sup> *Ivi*, § 88.17.

«Parliamo, pronunciamo espressioni, e solo *più tardi* ci formiamo un'immagine della loro vita»<sup>250</sup>, ossia del loro uso, del loro significato. Sia il cattivo filosofo del senso comune che quello critico, prima ancora di entrare in conflitto filosofico, padroneggiano in modo irriflesso lo stesso linguaggio. Dato che «la nostra grammatica manca di perspicuità»<sup>251</sup>, però, capita che si senta l'esigenza di un'immagine chiara dell'uso delle espressioni linguistiche, di una rappresentazione perspicua della grammatica. È a questo livello, a causa di un fraintendimento della mitologia inscritta nel nostro linguaggio, che le strade del “filosofo comune” e di quello critico si dividono. Entrambi si dichiarano o a favore o contro il senso comune, erroneamente concepito come teoria sul mondo, quando invece si tratta dell'insieme delle regole logiche sottintese nella prassi linguistica quotidiana, quella, cioè, costitutrice del senso delle nostre espressioni linguistiche.

Impostando così il discorso, abbiamo messo in luce la radice comune dell'atteggiamento filosofico più diffuso, quello sostanzialmente acritico, e di quello confusamente critico che troviamo invece, secondo Wittgenstein, in buona parte delle opere dichiaratamente filosofiche. Questa prospettiva, però, potrebbe finire con l'oscurare quella che rimane comunque una caratteristica distintiva del filosofo nel “vero” senso della parola; solo egli, infatti, trovandosi in rivolta istintiva contro l'uso del linguaggio a cui è stato addestrato, vive la mancanza di perspicuità come una malattia. Per avere problemi filosofici, si presuppone non solo che vi siano confusioni concettuali, ma anche che queste siano sentite come un problema<sup>252</sup>.

In senso lato, siamo un po' tutti filosofi in preda a confusioni concettuali. C'è, però, sia chi istintivamente vive «*nel* gregge che ha prodotto questo linguaggio», sia chi invece vive in un'insoddisfazione altrettanto istintiva per esso; è a questo livello, mi sembra, che si gioca lo scarto maggiore tra “filosofia” del senso comune e filosofia “vera e propria”. Il filosofo sente l'esigenza di combattere contro la superficie della grammatica al fine di spezzarne l'incantesimo a danno del proprio intelletto, mentre un'altra persona può sentirsi più o meno a suo agio a vivere immersa in tali confusioni, soprattutto in quanto condivise.

Credo che un buon modo di semplificare la questione possa essere il seguente: i membri di una comunità linguistica, in quanto tali, condividono certe confusioni grammaticali, dovute in gran parte alla discrepanza tra uniformità delle espressioni linguistiche (strumenti) e molteplicità dei loro significati (usi). Queste confusioni, non riconosciute in quanto tali,

---

<sup>250</sup> RF, p. 274.

<sup>251</sup> *Ivi*, § 122.

<sup>252</sup> Cfr. LB, p. 12.

sono fonte di illusioni che tengono imprigionato l'intelletto di una forma di vita collettiva. Queste illusioni riflessive, però, comunemente non intralciano la prassi, poiché questa è in funzione a prescindere dalla consapevolezza che se ne può avere. Alcune persone generalmente dette "filosofi", però, vivono questa mancanza di chiarezza come un problema, a tal punto da farne una malattia. Ai problemi del filosofo, il pensatore acritico pretende, vanamente, di dare una risposta del senso comune<sup>253</sup>, che è però ciò contro cui, altrettanto vanamente, il filosofo si scaglia. «Il filosofo», infatti, «è colui che deve guarire in sé molte malattie dell'intelletto prima di giungere alle nozioni del senso comune»<sup>254</sup>.

Si potrebbe essere tentati di identificare la filosofia di Wittgenstein con la filosofia del senso comune, ma ciò non sarebbe corretto; non a caso ho scelto di parlare di "*cattiva* filosofia del senso comune", per distinguerla da quella che potremmo invece chiamare "*buona* filosofia del senso comune". L'errore fondamentale del cattivo filosofo del senso comune risiede nella sua accettazione del problema sollevato dal cattivo filosofo critico. La pretesa di avere una risposta del senso comune ai problemi dello "scettico" è indice degli stessi fraintendimenti da cui questi sorgono, poiché dimostra che il problema è stato comunque accettato in quanto tale. La mossa di Wittgenstein, invece, consiste nel respingere il problema alla radice, poiché insensato, mettendo in luce che:

Quando [...] non siamo d'accordo con il nostro linguaggio ordinario (il quale, dopo tutto, fa il suo dovere), abbiamo in testa un'immagine che è in conflitto col nostro modo di esprimerci ordinario. E invece siamo tentati di dire che il nostro modo di esprimerci non descrive i fatti così come stanno in realtà.<sup>255</sup>

Il cattivo filosofo critico ritiene che il nostro linguaggio ordinario non descriva la realtà dei fatti e produce, di reazione, proposizioni che irrigidiscono, distorcono o negano le regole della grammatica; il cattivo filosofo del senso comune, invece, è convinto del contrario: il nostro modo di esprimerci quotidiano descrive i fatti così come stanno nella realtà. Entrambe le parti, insomma, disputano inconsapevolmente sui presupposti del senso di ciò che si dice, ossia le regole d'uso delle espressioni linguistiche. La negazione di una regola grammaticale, però, non è falsa, ma insensata, e l'obiettivo della filosofia wittgensteiniana è appunto quello di palesare l'insensatezza di tali diatribe, riportando i contendenti alle nozioni del senso comune. Ciò non vale solo per il filosofo critico, ma anche per colui che pretende di rispondere ai problemi filosofici di questo appellandosi alla mitologia del senso comune,

<sup>253</sup> Cfr., per esempio, PD, p. 142: «Solo pensando ancora più follemente dei filosofi si possono risolvere i loro problemi».

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>255</sup> RF, § 402.

fraintesa come teoria vera del mondo. Il “buon filosofo del senso comune”, volendolo chiamare così, sarebbe quindi colui che, dirigendo l’attenzione di entrambi sull’uso, li libera dall’incantamento del loro intelletto da parte delle forme di espressione.

Per riassumere, abbiamo sia cattiva che buona filosofia. La prima può assumere due forme: quella della “cattiva filosofia del senso comune”, ossia l’assunzione acritica del fraintendimento della mitologia inscritta nel nostro linguaggio, e quello della cattiva filosofia in contrasto con essa. Il confine tra cattiva e buona filosofia coincide con il confine tra “descrizione della grammatica” che fraintende la natura dell’oggetto, e indagine concettuale che, invece, si muove all’interno di una rappresentazione perspicua della grammatica del concetto di linguaggio e di concetti annessi.

Viviamo innanzitutto immersi in confusioni concettuali che possono facilmente sfociare in una fuorviante e fuorviata filosofia del senso comune; può capitare, alla luce di ciò, che qualcuno sviluppi una particolare avversione nei confronti di essa, e che ciò lo induca a voler in qualche modo riformare il linguaggio per poter fare chiarezza “nella propria mente”. Criticabile, a questo punto, non è il bisogno di perspicuità, ma il modo in cui questa viene cercata. Il buon filosofo, conscio di queste insidie, invece di optare per una vana riforma del linguaggio, si cimenta in un’indagine sulle effettive regole d’uso dei concetti, comprendendo così il senso comune meglio di quanto lo si possa fare per mezzo della cattiva filosofia che questo sembra suggerirci di primo acchito. Egli non si distingue dal cattivo filosofo per quantità di conoscenza, ma perché ha sviluppato un tipo di disciplina che gli permette di resistere a certe tentazioni<sup>256</sup>. Come abbiamo già visto, lo scopo della filosofia non è quello di illuminare l’intelletto, non direttamente perlomeno, ma di lavorare sulla volontà<sup>257</sup>.

Anthony Kenny ci fornisce un’immagine, a mio parere calzante, dell’atteggiamento di Wittgenstein nei confronti dell’attività filosofica: «secondo Wittgenstein non siamo nati nel peccato filosofico, ma lo abbiamo accolto assieme al linguaggio»<sup>258</sup>. Questo “peccato”, in diversa misura, accomuna tutti i membri di una data comunità linguistica. Nessuno, insomma, può dirsi totalmente immune alle problematiche concettuali, nonostante solo ad alcuni nasca dentro quel fuoco che si alimenta da sé di cui scrive Platone nella *Lettera VII*<sup>259</sup>.

Molto probabilmente Wittgenstein avrebbe parlato al riguardo, almeno per certi versi, di malattia della comprensione, ma, in fondo, “ciò che non uccide rinforza”. Infatti, una volta

<sup>256</sup> Cfr. Kenny, *Wittgenstein on the Nature* cit., p. 14.

<sup>257</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 15. Cfr. anche Baker, Hacker, *Wittgenstein: Meaning* cit., p. 279.

<sup>259</sup> Cfr. Platone, *Lettera VII*, 341c-d.

che siamo riusciti a dissolvere un problema filosofico, non ci troviamo semplicemente ricatapultati nella prassi linguistica quotidiana, ma abbiamo anche acquisito una forma di autoconsapevolezza<sup>260</sup>, sia dei nostri atti linguistici che della nostra “visione del mondo”. Ci rimane, come già detto, una mappa concettuale per poter ritrovare la strada, nel caso in cui dovessimo smarrirla nuovamente. Abbiamo lavorato innanzitutto su noi stessi, ma anche, da un certo punto di vista, per chiunque padroneggi il nostro stesso linguaggio. Le abilità acquisite nel corso dell’indagine possono tornare estremamente utili a qualsiasi membro della comunità che senta la pulsione verso una maggiore consapevolezza delle pratiche linguistiche a cui partecipa.

La filosofia, potremmo dire, nasce da uno spirito almeno in parte anticonformista; infatti, chi partecipa istintivamente allo spirito del «gregge che ha prodotto questo linguaggio» come sua espressione, non proverà quell’insoddisfazione nei confronti di certe forme d’espressione che invece il filosofo prova. Al contempo, però, essa può trovare pace solo grazie ad un “conformismo” rinnovato, più consapevole. L’anticonformismo ad oltranza di certi filosofi, i quali pretenderebbero di riformare il linguaggio dalle fondamenta, si illude di non muoversi più all’interno del linguaggio ordinario. Il cattivo filosofo è una cellula impazzita che cerca di evadere dal senso comune, rimanendo però intrappolato in illusioni grammaticali, frutto, oltre che del linguaggio che noi tutti parliamo, anche delle indagini su di esso governate da fraintendimenti della natura dell’indagine stessa e del suo oggetto.

Il buon filosofo, invece, capisce che le parole sono strumenti di cui facciamo uso in svariati modi, e può così dare un taglio differente alla sua ricerca sui concetti. Egli indaga le abitudini linguistiche della propria comunità, le pratiche in cui si è costantemente immersi e che mediano la maggior parte dei nostri rapporti con la realtà e con noi stessi. Il filosofo sente l’esigenza di saperne di più su certe parole, reticente com’è nei confronti di una cieca adesione al senso comune, almeno in parte frainteso a causa di una notazione insoddisfacente quanto a perspicuità. I problemi più gravi sorgono nel momento in cui, prima ancora di fermarsi sugli usi del termine e far svanire il crampo mentale, ci si cimenta in un illusorio progetto di riforma. Si pretende, in questi casi, di dettar legge riguardo a fatti che prescindono dalla nostra volontà, ossia l’uso degli strumenti linguistici, il quale, come abbiamo già visto nel corso del primo capitolo, si regge su pratiche sociali.

Il buon filosofo, quando c’è, coesiste generalmente con quello cattivo, sia critico che non, all’interno della stessa persona. La tentazione a fraintendere la grammatica appartiene a tutti,

---

<sup>260</sup> Cfr. S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 66.

anche al buon filosofo, il quale deve perciò combatterla innanzitutto in se stesso. In filosofia si tratta di operare una conversione<sup>261</sup>, dal peccato filosofico alla comprensione dei fatti linguistici, spogliati dei dogmatismi che comunemente rapiscono il nostro intelletto. Per impedire che ciò accada, però, bisogna lavorare sulla volontà, combattere cioè la tentazione istintiva che abbiamo a fraintendere e dogmatizzare la grammatica, sia conformemente che in contrasto con la mitologia del senso comune. Il filosofo convertito combatte la tendenza alla generalizzazione, tornando sul “terreno scabro” del particolare: «non accettare come ovvia la confrontabilità, ma la inconfrontabilità»<sup>262</sup>. Quest’ultimo, si potrebbe dire, è l’imperativo che guida la conversione filosofica wittgensteiniana<sup>263</sup>.

## 2. La metafisica e la distinzione tra scienza e filosofia

Nel precedente paragrafo abbiamo visto che le ricerche filosofiche sono ricerche concettuali. L’essenza della metafisica, il paradigma della cattiva filosofia, consiste nel cancellare la distinzione tra ricerche fattuali e ricerche concettuali<sup>264</sup>; «caratteristica d’una domanda metafisica», infatti, «è che noi esprimiamo un’oscurità sulla grammatica delle parole in *forma* di domanda scientifica»<sup>265</sup>.

Le asserzioni metafisiche sono generalmente formulate in termini modali; esse si occupano, cioè, di necessità, possibilità e impossibilità grammaticali del tipo “ciò che è colorato *deve* essere esteso”. Le forme modali “dovere”, “potere” e “non potere”, però, hanno anche usi empirici (per esempio, “se vuoi rinfrescare la stanza, *devi* aprire la finestra”), i quali, nonostante l’apparente somiglianza, differiscono considerevolmente dall’uso che se ne fa nelle cosiddette “proposizioni metafisiche”<sup>266</sup>. Probabilmente fuorviato dall’uso empirico finalizzato alla descrizione di connessioni causali, il filosofo metafisico spaccia regole grammaticali per descrizioni della presunta struttura necessaria del reale, della forma logica del mondo. Non si può dire, però, che il mondo abbia una forma logica; semmai questa riguarda la rete concettuale per mezzo della quale ci riferiamo ad esso nel linguaggio.

<sup>261</sup> Cfr. Kenny, *Wittgenstein on the Nature* cit., p. 16.

<sup>262</sup> Cfr. PD, p. 140. È probabile che Wittgenstein intenda qui riferirsi al confronto tra usi differenti di una stessa espressione linguistica.

<sup>263</sup> Wittgenstein aveva pensato di scegliere come epigrafe delle *Ricerche filosofiche* la seguente citazione tratta dal *King Lear* di Shakespeare: «I’ll teach you differences» (cfr. Monk, *Wittgenstein* cit., p. 525).

<sup>264</sup> Cfr. Z, § 458.

<sup>265</sup> Cfr. LB, p. 51.

<sup>266</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein’s Place* cit., p. 118.

La metafisica, insomma, indaga i “limiti” del linguaggio, nell’illusione, però, di far emergere i “limiti” delle cose del mondo, la loro presunta “essenza”<sup>267</sup>.

Le necessità delineate dalle “verità metafisiche” non riguardano, secondo Wittgenstein, il “mondo dei fatti” di cui si occupa la scienza, perciò risulta fuorviante chiamarle “verità”, ma la nostra inflessibilità nell’impiegare le espressioni in questione in accordo con le regole enunciate<sup>268</sup>. Per esempio, se diciamo che qualcosa è rosso, allora *dobbiamo* anche essere disposti ad asserire che è colorato<sup>269</sup> (se si possiedono entrambi i concetti, ovviamente); “ciò che è rosso è necessariamente colorato”, nulla potrebbe convincerci del contrario. Le regole grammaticali, quelle di cui la metafisica inconsapevolmente si occupa, possono dirsi *necessarie* non grazie alla conferma dell’esperienza, poiché nessun nuovo fatto sarebbe da noi accettato come confutazione, ma grazie al fatto che siamo inamovibili per quanto riguarda la loro applicazione.

Il ruolo tradizionale della metafisica è quello di indagine sulle essenze<sup>270</sup>. Mentre la fisica studia le proprietà *contingenti* degli oggetti, la metafisica, invece, si occuperebbe delle loro proprietà *essenziali*, le quali diverrebbero, così, la materia di studio della filosofia. Si tratta, però, di un’illusione. «L’essenza è espressa nella grammatica»<sup>271</sup>, ma non nel senso che la grammatica rifletterebe la natura delle cose; la grammatica dice «che tipo di oggetto una cosa sia»<sup>272</sup> e in questo senso ne determina l’“essenza”. Questa, infatti, non si trova nella cosa stessa, ma è una riflessione della nostra forma di rappresentazione<sup>273</sup>:

Immagina che gli uomini fossero soliti indicare sempre oggetti *in questo modo*: descrivendo per aria, col dito, qualcosa che sembra un cerchio intorno all’oggetto. Allora si potrebbe immaginare un filosofo che dicesse:

---

<sup>267</sup> Cfr. Z, § 55: «Come tutto ciò che è metafisico, l’armonia tra pensiero e realtà si può rintracciare nella grammatica del linguaggio».

<sup>268</sup> Cfr. RFM, III, § 39.

<sup>269</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein’s Place* cit., p. 119.

<sup>270</sup> Cfr. *ibid.* Il senso in cui Wittgenstein usa generalmente il termine “essenza” sembra essere, tutto sommato, quello “nominale” dell’empirismo moderno, ossia come caratterizzazione del significato di un termine (sulla concezione dell’essenza nell’empirismo moderno cfr. G. Capone Braga, D. Sacchi, *Essenza*, in Aa. Vv., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 3659-3665, qui p. 3663; per una lettura empirista del pensiero wittgensteiniano cfr. J. W. Cook, *Wittgenstein, Empiricism and Language*, Oxford University Press, Oxford 2000). L’essenza, quindi, è qui riferita alle parole; in termini wittgensteiniani: “describere” l’uso di un’espressione linguistica. Anche se con “metafisica” si volesse intendere non l’indagine sulle singole essenze, ma l’indagine su che cosa sia, in generale, un’essenza, e su come la struttura degli enti si articoli in essenze, accidenti, proprietà, relazioni ecc., essa rimarrebbe comunque di fatto, in questo contesto, un’indagine su singole essenze. Infatti, una simile indagine, nell’ottica di Wittgenstein, verterebbe sulle regole d’usi dei termini “essenza”, “accidente”, “proprietà”, “relazione” ecc.

<sup>271</sup> RF, § 371.

<sup>272</sup> *Ivi*, § 373.

<sup>273</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein’s Place* cit., p. 119.



“Tutte le cose sono rotonde; infatti il tavolo ha *quest’* aspetto, la stufa *quest’altro*, la lampada *quest’altro*”, ecc., e che, così dicendo, tracciasse ogni volta un cerchio intorno alla cosa.<sup>274</sup>

Parlare di essenze è parlare di convenzioni, e quella che sembra essere la profondità delle essenze, e quindi della metafisica, è, in realtà, la profondità del nostro bisogno di tali convenzioni<sup>275</sup>. Perciò, il ruolo di una cosiddetta proposizione metafisica è, più che descrittivo, normativo. Si tratta, infatti, di una regola per l’uso di una parola, la cui negazione non è falsa, ma un non-senso, una forma linguistica priva di qualsiasi ruolo all’interno del nostro linguaggio.

Il buon filosofo ha il compito di distruggere la somiglianza superficiale tra una proposizione metafisica ed una empirica, mostrando che quella metafisica nasconde una regola grammaticale<sup>276</sup>. Non sono le cose a dover necessariamente essere in un certo modo, ma è semmai l’uso che facciamo delle nostre espressioni che, per poter avere senso all’interno del nostro linguaggio, deve attenersi alle regole che governano le pratiche linguistiche della nostra comunità. Le necessità che il metafisico crede di incontrare nel mondo reale sono, in verità, le “ombre” che su di esso proietta la nostra grammatica. La filosofia non è, infatti, una scienza che scopre *verità* “a priori”; le cosiddette “verità necessarie” sono un prodotto della grammatica, e quindi di convenzioni sociali, non descrizioni della struttura della realtà<sup>277</sup>.

La metafisica, però, non si regge esclusivamente su un fraintendimento della natura di quelle che considera essere le sue “verità”, ossia regole grammaticali spacciate per leggi riguardanti l’essenza del reale; essa fraintende anche, congiuntamente, l’uso dei sostantivi che non designano oggetti:

Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l’esistenza di un corpo, e non c’è alcun corpo, là, vorremmo dire, c’è uno *spirito*.<sup>278</sup>

Questa tendenza a cercare una sostanza in corrispondenza ad un sostantivo<sup>279</sup> è, assieme alla confusione tra indagine concettuale ed empirica, una delle fonti principali della metafisica. A ben vedere, i due errori sono strettamente collegati tra loro da un comune fraintendimento del rapporto tra linguaggio e mondo. In entrambi i casi, infatti, si è rapiti da una concezione

---

<sup>274</sup> Z, § 443.

<sup>275</sup> Cfr. RFM, I, § 74.

<sup>276</sup> Cfr. LB, p. 75.

<sup>277</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Meaning* cit., p. 279.

<sup>278</sup> RF, § 36.

<sup>279</sup> Cfr. LB, p. 5.

del linguaggio come immagine della realtà, in cui ogni sostantivo designa un oggetto ed ogni predicazione ci parla del mondo. Questa mitologia, al cui demolimento Wittgenstein dedica i primi paragrafi delle *Ricerche*, può essere vista come lo sfondo concettuale necessario al sorgere della metafisica.

Si potrebbe affermare, in base a quanto detto nel precedente paragrafo, che i concetti “metafisica” e “cattiva filosofia”, pur non avendo forse la stessa intensione, hanno comunque la stessa estensione. Infatti, nonostante siano logicamente possibili infiniti modi di fraintendere la grammatica e quindi di fare cattiva filosofia, in realtà, si direbbe che il “peccato filosofico” dell’uomo che conosciamo sia la tendenza verso un uso metafisico di certe parole la cui grammatica è poco perspicua. Finché li usiamo in modo irriflesso, i concetti non ci creano troppi problemi; ma nel momento in cui cominciamo ad interrogarci sul loro significato, andiamo istintivamente in cerca di qualcosa di reale che corrisponda loro. Sia nel caso di quella che ho chiamato “cattiva filosofia del senso comune”, che nel caso della “cattiva filosofia critica”, come abbiamo visto, l’errore principale consiste nell’intendere regole grammaticali come asserzioni su fatti, disputando perciò sulla loro verità o falsità; si commette, cioè, l’errore metafisico per eccellenza.

Se le questioni grammaticali hanno la parvenza di permetterci di “guardare attraverso i fenomeni”, di riuscire a “vedere il fondo delle cose”, ciò dipende principalmente da una distorsione della comprensione dovuta ad un fraintendimento della natura del linguaggio. Siamo sin da piccoli pienamente immersi nel linguaggio. Apprendiamo una tecnica linguistica – ma in realtà sono molte –, ed entriamo in completa confidenza con essa. L’abitudine crea automatismi, e il linguaggio, come abbiamo visto nel corso del primo capitolo, è un’abitudine sociale. Chi si interroga sui concetti, però, non tiene istintivamente in considerazione la natura sociale del linguaggio e la complessa rete concettuale che fa da sfondo al singolo concetto su cui si sta cercando di fare chiarezza. Ognuno di noi sembra tentato di considerare il rapporto tra il proprio pensiero discorsivo e il mondo come immediato. Il linguaggio è concepito come immagine del mondo, e la principale conseguenza di questa concezione è la sostanzializzazione dei concetti e delle relazioni concettuali.

Ciò che c’è nel linguaggio, si pensa, dev’esserci anche nella realtà. La logica del linguaggio, si crede, deve rispecchiare l’ordine delle cose. Una simile tendenza era ancora viva nel *Tractatus*, anche se in modo forse meno evidente rispetto ad altre opere metafisiche. In quest’opera, infatti, Wittgenstein considera “nomi” solo i segni che stanno per oggetti,

entità, cose i cui reciproci nessi costituiscono il mondo dei fatti<sup>280</sup>, finendo così per restringere notevolmente la regione del senso rispetto a quella del linguaggio ordinario. Per questo ed altri motivi il *Tractatus* è ancora dogmatico. Ciò nonostante, sostenendo che un nome, per avere significato, deve riferirsi alla sostanza del mondo dei fatti (ossia agli oggetti nominati nelle proposizioni di cui conosciamo le condizioni di verità)<sup>281</sup>, l'opera già si oppone, a modo suo, alla tendenza metafisica a moltiplicare i regni ontologici.

Nella fase successiva del suo pensiero, invece, Wittgenstein nega che un sostantivo che non designa una sostanza sia privo di significato, poiché il suo significato è appunto il suo uso all'interno delle pratiche linguistiche di una comunità. Il concetto di spirito, come ogni altro concetto non usato per designare un oggetto, quindi, acquista significato, senza che questo, però, venga sostanzializzato.

Con “corpo”, generalmente, ci si riferisce a qualcosa di materiale, che si può toccare con mano. Ciò induce spesso ad istituire un confuso parallelismo tra l'uso del concetto di spirito e quello del concetto di corpo, aggiungendo però che il primo non si riferisce ad una sostanza materiale, ma immateriale, invisibile ecc. Questo è un classico esempio di fraintendimento metafisico che trascende i confini della filosofia, intesa nel senso stretto del termine. È la notazione stessa del nostro linguaggio a suggerirci di cercare una sostanza dietro a concetti come “spirito”, “significato” e “numero”, data la quasi perfetta analogia, a livello di grammatica superficiale, con il caso dei concetti usati invece per riferirsi a sostanze.

Il nostro linguaggio, per come leggo la posizione di Wittgenstein, è predisposto ad essere metafisicamente frainteso; infatti, tutti noi viviamo innanzitutto immersi in quella che ho chiamato “la cattiva filosofia del senso comune”, la quale è, in un certo senso, la prima metafisica, intesa come proiezioni sul mondo della “mitologia” inscritta nel nostro linguaggio, quella contro cui si scagliano gli altri metafisici. Se faticiamo a comprendere l'uso dei nostri concetti, è perché questi sono avvolti, nella nostra mente, da una miriade di non-sensi di stampo metafisico. Se non fraintendo il pensiero di Wittgenstein su questo punto, a prescindere da un'indagine concettuale consapevole della natura dell'oggetto indagato, la mitologia inscritta nel nostro linguaggio è da noi quasi istintivamente trasfigurata, nel corso di una riflessione sui concetti, in una metafisica. Si tende, cioè, a moltiplicare gli enti e a confondere ciò che diciamo dei nostri concetti con ciò che diciamo del mondo.

---

<sup>280</sup> Cfr. TLP, 1, 2, 2.01, 3.203.

<sup>281</sup> Cfr. *ivi*, 2.021.

Insomma, abbiamo visto che la metafisica è cattiva filosofia dovuta ad una mancata distinzione tra indagine fattuale, scientifica, ed indagine concettuale, filosofica. Cerchiamo quindi di delineare un po' meglio questa distinzione, dal momento che, a quanto pare, il suo riconoscimento costituisce, per Wittgenstein, un presupposto fondamentale per la dissoluzione della metafisica e dei problemi filosofici. Si legge nelle *Ricerche*:

Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere considerazioni scientifiche. [...] a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto.<sup>282</sup>

Possiamo individuare, quindi, quattro principali contrasti tra filosofia e scienze fisiche<sup>283</sup>:

1) in filosofia non ci sono teorie nel senso in cui ce ne sono nella scienza. Il filosofo, infatti, non costruisce ipotesi più o meno corrette, modificabili alla luce di nuovi fatti; in filosofia non c'è nulla di ipotetico. Per questo motivo è pericoloso, secondo Wittgenstein, parlare di "spiegazione" in filosofia nello stesso senso in cui se ne parla in fisica<sup>284</sup>; difatti, «ogni spiegazione è un'ipotesi»<sup>285</sup>.

2) La fisica ci fornisce una descrizione semplificata, idealizzata, dei fenomeni naturali; non ci sono, però, idealizzazioni in filosofia. La relazione tra un linguaggio ideale, costruito per certi scopi, e quello ordinario non è la stessa che c'è tra le idealizzazioni della scienza e la realtà fisica.

3) In filosofia, a differenza che nelle scienze, non si fanno nuove scoperte; «'filosofia'», perciò, «potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione»<sup>286</sup>.

4) Le scienze sono progressive; risolvono certi problemi e si muovono verso altri. In filosofia, invece, i problemi di oggi sono gli stessi di ieri; e questo sia perché «il nostro

<sup>282</sup> RF, § 109.

<sup>283</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Meaning* cit., pp. 277 ss. Come già anticipato nell'introduzione al capitolo, d'ora in poi, salvo ulteriori indicazioni, assumerò come modello di "scienza" la scienza fisica, sia per l'interesse che essa riveste nella nostra ricerca, sia per il fatto che Wittgenstein stesso sembra considerarla il paradigma della scienza moderna: «sapete che tutta la scienza ricominciò da capo al tempo di Galileo, con la legge di gravitazione e l'osservazione dei pianeti – con la scoperta delle più ovvie regolarità. Tutta la scienza fu incoraggiata dall'osservazione di regolarità quando queste erano ovvie. Per esempio, prendete il caso dello sparare: là vedete una regolarità reale. Questo è ciò con cui Galileo davvero cominciò, con la balistica» (cfr. LLV, pp. 61-62).

<sup>284</sup> Cfr. BT, § 89.16.

<sup>285</sup> NRF, p. 20.

<sup>286</sup> RF, § 126.

linguaggio è rimasto lo stesso e ci induce sempre a fare daccapo le stesse domande»<sup>287</sup>, sia perché, come abbiamo visto, «la filosofia è una questione di volontà, [...] è qualcosa che ognuno deve fare per se stesso; un'attività che è essenzialmente, non accidentalmente, una lotta contro le proprie tentazioni intellettuali. È chiaro che questo non può essere qualcosa che venga fatto una volta per tutte da parte della razza umana»<sup>288</sup>. Ognuno deve ricominciare da capo; perciò non c'è progresso.

Queste differenze tra scienza e filosofia, a ben vedere, hanno una radice comune nel diverso rapporto intrattenuto con l'esperienza. La scienza fisica, infatti, secondo Wittgenstein, assume come leggi, per induzione, delle regolarità naturali ricavate empiricamente<sup>289</sup>, e fornisce determinate spiegazioni causali dei fenomeni che rientrano nel raggio d'azione della teoria formulata. Le proposizioni della scienza, data la loro fondazione empirica, sono ipotetiche, ossia rimangono in ogni caso falsificabili dall'esperienza. Man mano che la ricerca procede, nuove esperienze possono indurre lo scienziato a correggere le vecchie idealizzazioni, verso una progressiva accumulazione e formalizzazione di conoscenze riguardanti le regolarità riscontrabili in natura.

In filosofia, invece, il materiale di cui necessitiamo per compiere l'indagine è già a nostra disposizione, si tratta solo di comprenderlo: «La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa»<sup>290</sup>. Quando facciamo filosofia, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, ci muoviamo nell'ambito di ciò che ci è familiare. Per risolvere un problema filosofico, a differenza di uno scientifico, non abbiamo bisogno di nuove conoscenze, ma, piuttosto, di un mutamento di prospettiva sulle cose di cui già disponiamo. Il problema filosofico non riguarda le cose di cui facciamo esperienza; riguarda invece «il nostro gioco linguistico: il nostro modo di rappresentazione»<sup>291</sup>.

La ricerca delle cause è, per certi versi, radicata nella vita istintuale dell'animale uomo<sup>292</sup>.

---

<sup>287</sup> BT, § 90.8.

<sup>288</sup> Kenny, *Wittgenstein on the Nature* cit., p. 25.

<sup>289</sup> Come vedremo nel paragrafo 2.4.2, per quanto le singole leggi siano ricavate per induzione dall'esperienza, l'idea di "legge naturale", secondo Wittgenstein, appartiene, invece, ai presupposti dell'indagine scientifica.

<sup>290</sup> RF, § 126.

<sup>291</sup> *Ivi*, § 50.

<sup>292</sup> Cfr. CE, p. 11: «Certamente, c'è qui un'esperienza genuina che si può chiamare "esperienza della causa". Ma non perché essa ci mostri infallibilmente la causa, ma perché qui, nel nostro cercare con lo sguardo una causa, sta una radice del nostro gioco linguistico di causa ed effetto. *Noi reagiamo alla causa*. Chiamare qualcosa "causa" è come indicare qualcuno e dire: "lui è il colpevole!" Istintivamente, noi rimuoviamo la causa se non vogliamo l'effetto. Istintivamente, volgiamo lo sguardo da ciò che è stato colpito a ciò che l'ha colpito. (Assumo che lo facciamo)». Per un'analisi dell'uso che Wittgenstein fa del concetto di causa in relazione alle

La malattia filosofica, invece, contraddistingue l'uomo in quanto membro di una comunità linguistica immersa in confusioni concettuali. Queste assomigliano molto di più a illusioni percettive che a false credenze; infatti, abituati come siamo a concettualizzare il mondo in base alle regole "arbitrarie" della nostra grammatica, finiamo con il non riuscire più nemmeno ad osservare, senza pregiudizi, ciò che ci sta davanti agli occhi; nel caso del filosofo, l'uso dei concetti all'interno della nostra forma di vita collettiva. Per questo in filosofia si va in cerca di una rappresentazione perspicua dei fatti linguistici; quel che conta non è la quantità delle nostre conoscenze, ma la qualità della loro comprensione.

Che la filosofia sia detta essere «puramente descrittiva»<sup>293</sup> potrebbe indurci a pensare che essa possa comunque descrivere l'operare del nostro linguaggio nel modo in cui lo farebbe una scienza empirica come la filologia. Secondo Wittgenstein, però, la differenza fondamentale tra filosofia e filologia rimane il diverso tipo di interesse che spinge all'indagine delle regole della grammatica. In filosofia, infatti, non miriamo ad un'esauritiva rappresentazione della grammatica di un linguaggio, ma alla risoluzione di problemi filosofici<sup>294</sup>. Al filosofo «interessano regole che il filologo non prende affatto in considerazione»<sup>295</sup>, e queste regole su cui si concentra il filosofo sarebbe ingannevole considerarle essenziali, come sarebbe ingannevole considerare invece accidentali quelle che interessano al filologo<sup>296</sup>. La distinzione di cui si sta discutendo, quindi, è esclusivamente esterna<sup>297</sup>, legata cioè all'interesse di colui che conduce l'indagine: «noi [che facciamo ricerca grammaticale] chiamiamo grammatica una cosa diversa dalla sua [del filologo]. Come pure noi distinguiamo parti del discorso laddove per lui non c'è distinzione»<sup>298</sup>; e tutto ciò dipende non tanto dall'oggetto indagato, quanto dal soggetto indagante o, meglio ancora, dallo scopo della descrizione:

L'appartenenza di questa o di quella cosa a quella che riteniamo la descrizione completa, dipenderà dallo scopo della descrizione; dipenderà da ciò che della descrizione fa il tizio che la riceve.<sup>299</sup>

---

cosiddette "reazioni primitive" dell'uomo, cfr. E. Wolgast, *Primitive Reactions*, "Philosophical Investigations", 17 (1994), pp. 587-603, qui pp. 588-591.

<sup>293</sup> Questo modo di intendere la filosofia è una costante del pensiero wittgensteiniano sin dalle sue origini (cfr. A. Kenny, *Wittgenstein*, trad. it. a cura di E. Moriconi, Bollati Boringhieri, Torino 1984, p. 15, pp. 263-267). Già nelle *Note sulla logica* del 1913, infatti, Wittgenstein si esprime in questi termini: «In filosofia non vi sono deduzioni; essa è puramente descrittiva. La parola "filosofia" deve sempre designare qualcosa sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali» (cfr. NL, p. 245).

<sup>294</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Meaning* cit., p. 281.

<sup>295</sup> BT, § 88.11.

<sup>296</sup> *Ivi*, § 88.12.

<sup>297</sup> *Ivi*, § 88.13.

<sup>298</sup> *Ivi*, § 88.14.

<sup>299</sup> Z, § 311.

Quindi, come abbiamo già sottolineato nel precedente paragrafo, in filosofia non si tratta semplicemente di descrivere l'uso delle espressioni linguistiche, ma di farlo allo scopo di dissolvere un problema concettuale. Una “descrizione completa”, quando facciamo filosofia, può essere solo quella che ci permette di fare *completa* chiarezza; «ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire *completamente*»<sup>300</sup>. Perciò, nonostante alcune analogie riguardanti sia l'oggetto di studio che i metodi di indagine, i criteri di completezza per una descrizione filologica differiscono considerevolmente rispetto a quelli per le descrizioni della filosofia, poiché sono innanzitutto i rispettivi obiettivi a divergere.

È vero, secondo Wittgenstein, che anche in filosofia «parliamo del fenomeno spazio-temporale del linguaggio; non di una non-cosa fuori dallo spazio e dal tempo»<sup>301</sup>. Ciò nonostante, bisogna inoltre ricordare che «di un fenomeno ci si può interessare in modi differenti»<sup>302</sup>. Lo abbiamo appena visto accennando alla filologia, ma un discorso analogo può essere fatto anche per quanto riguarda il confronto tra filosofia e scienza fisica. Infatti, in filosofia parliamo del fenomeno spazio-temporale del linguaggio «come parliamo dei pezzi degli scacchi quando enunciamo le regole del gioco, e non come quando descriviamo le loro proprietà fisiche»<sup>303</sup>.

In filosofia non ci si interessa ai segni come a “meri” oggetti fisici con forma e materia riconducibili a presunte leggi naturali, indipendenti dal volere umano; un problema filosofico si gioca, infatti, nel ruolo svolto da questi segni all'interno dei nostri giochi linguistici. In un'indagine filosofica, perciò, non siamo tenuti a conoscere le proprietà del segno che sono irrilevanti per l'uso che ne facciamo. Queste proprietà possono essere, eventualmente, oggetto della scienza fisica, il cui studio del fenomeno del linguaggio, però, secondo Wittgenstein, spoglierebbe questo della normatività che lo caratterizza. Perciò il filosofo sostiene che la scienza fisica non può rispondere a questioni di tipo filosofico; queste ultime, ad ogni tentativo di riduzione, continuerebbero a sfuggire alla presa di qualsiasi spiegazione scientifica.

La scienza si interessa di conoscere aspetti delle cose che non dipendono dal nostro arbitrio. La filosofia, invece, si interessa proprio a qualcosa considerato da Wittgenstein arbitrario: la grammatica. Cerchiamo di capire che cosa egli intenda parlando di “arbitrarietà della grammatica”:

---

<sup>300</sup> RF, § 133.

<sup>301</sup> *Ivi*, § 108.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Ibid.*

“Le regole di un gioco sono arbitrarie” vuol dire: il concetto “gioco” non è definito dagli effetti che il gioco dovrebbe avere su di noi.

In un senso analogo, l’unità di misura in cui esprimiamo una lunghezza è arbitraria; in un senso diverso la scelta dell’unità è limitata, o determinata.<sup>304</sup>

Possiamo misurare una lunghezza con più unità di misura, per esempio metri, pollici, piedi ecc. In questo senso la scelta è arbitraria.

Per un altro verso, però, la scelta è anche legata a determinati “limiti” contro cui il nostro arbitrio si deve scontrare:

Il linguaggio è uno strumento. Ora, forse, qualcuno pensa che non può fare *gran* differenza *quali* concetti impieghiamo. In fin dei conti possiamo far fisica con piedi e pollici altrettanto bene che con metri e centimetri; la differenza è soltanto questione di convenienza pratica. Ma neanche questo è vero, se, per esempio, i calcoli eseguiti in un sistema di misura richiedono più tempo e fatica di quanto possiamo dedicargliene.<sup>305</sup>

Le regole di un gioco linguistico non possono, quindi, essere dette assolutamente arbitrarie, poiché in realtà esse, per adempiere al loro scopo all’interno della nostra forma di vita, sono influenzate, su più fronti, da fattori indipendenti dal nostro arbitrio<sup>306</sup>. Torneremo su questo punto nei prossimi paragrafi. Se, però, analizziamo il concetto di “gioco”, ci rendiamo conto che il suo uso prescinde dagli effetti che il gioco dovrebbe avere su di noi. Un gioco, secondo Wittgenstein, è concettualmente definito non dal suo scopo, ma dalle regole che lo costituiscono. Che il gioco degli scacchi possa essere divertente, stimolare l’intelletto o simili, non rientra nella definizione del suo concetto. Se è del significato dei segni linguistici che andiamo in cerca, allora le esperienze vissute dei giocatori, la genesi storica del gioco, le cause e gli effetti dei processi coinvolti devono rimanere ai margini dell’indagine, perché ciò che ci interessa qui sono le regole di un gioco, le quali, a detta di Wittgenstein, sono in un certo senso arbitrarie, svincolabili, almeno concettualmente, dalla causalità naturale.

Se quanto detto vale per il gioco in generale, allora deve valere anche per il caso specifico del gioco linguistico, le cui regole ne costituiscono la grammatica. Quest’ultima, perciò, dev’essere arbitraria nello stesso senso in cui sono arbitrarie le regole di un gioco. Vediamo un passo che può aiutarci a fare ulteriore chiarezza sul punto:

Perché non dico che sono arbitrarie le regole del cucinare, e perché sono tentato di chiamare “arbitrarie” le regole della grammatica? Perché il “cucinare” è definito per mezzo del suo scopo, mentre, al contrario, il “parlare” non lo è. Per questa ragione l’uso del linguaggio è in un certo senso autonomo, mentre il cucinare e il

<sup>304</sup> GF, p. 155; cfr. anche RF, § 492.

<sup>305</sup> RF, § 569.

<sup>306</sup> Cfr., in particolare, 2.4.1, 2.5.1.



lavare non lo sono. Chi, cucinando, si conforma a regole diverse da quelle giuste, cucina male; ma chi si conforma a regole diverse dalle regole degli scacchi, gioca un *altro gioco*; e chi si conforma a regole grammaticali diverse da queste regole così e così, non per questo dice qualcosa di falso, ma dice qualcos'altro.<sup>307</sup>

Qui Wittgenstein ci fornisce un prezioso paragone tra due attività che coinvolgono regole: il cucinare e il parlare. Nel primo caso, quello del cucinare, il criterio di applicazione del concetto è innanzitutto lo scopo; nel caso, invece, del concetto di “parlare”, ciò che conta è che il soggetto in questione si attenga a determinate regole del senso, a prescindere dallo scopo per cui lo fa. Il fatto poi che qualcuno si possa attenere a regole grammaticali differenti dalle nostre non ci consente di dire che costui farebbe male ciò che noi invece facciamo bene. Egli, semplicemente, giocherebbe un altro gioco, anche nel caso in cui vi fosse identità di scopi. Se cuciniamo o laviamo senza attenerci alle giuste regole, diversamente, non diciamo che è stato fatto qualcos'altro; diciamo invece che è stata fatta la stessa cosa, anche se male.

La filosofia, quindi, si interessa a qualcosa che sussiste, almeno sotto un certo punto di vista, in base all'arbitrio della forma di vita a cui apparteniamo. Discuterò più avanti i presupposti di una simile posizione<sup>308</sup>. Per ora limitiamoci a notare che la scienza fisica, perlomeno nell'accezione wittgensteiniana, spiega i fenomeni riconducendoli ad ipotetiche leggi naturali, le quali prescindono, per definizione, dal nostro arbitrio. A differenza della fisica, invece, la filosofia tratta di convenzioni che agiscono “in” noi, ossia di qualcosa da cui la scienza fisica intenderebbe svincolarsi, poiché una convenzione è, almeno per certi versi, arbitraria e caduca, mentre le leggi di cui la fisica va alla ricerca sono intese come qualcosa di eterno ed imm modificabile, indipendente dalle pratiche della nostra forma di vita.

Insomma, mentre la scienza fisica intende “scoprire” le leggi, falsificabili per mezzo dell'esperienza, che si presume governino il mondo indipendentemente dalle nostre convenzioni, la filosofia, invece, indaga le regole dei giochi linguistici per mezzo dei quali, tra le altre cose, ci rapportiamo con quel mondo che la fisica intende invece conoscere dal lato delle cause. I problemi filosofici, a differenza di quelli della fisica, sono, secondo Wittgenstein, profondamente radicati in confusioni riflessive riguardanti le nostre convenzioni, la cui chiarificazione dev'essere, quindi, l'obiettivo di un'indagine che intenda risolvere, o meglio dissolvere tali problemi.

---

<sup>307</sup> Z, § 320.

<sup>308</sup> Cfr. 2.4.1.

In conclusione, le proposizioni della fisica sono, perlopiù, ipotesi empiricamente fondate, mentre quelle della filosofia sono tentativi di fornire una rappresentazione perspicua delle regioni grammaticali coinvolte nei singoli problemi concettuali; esse riguardano, cioè, convenzioni frutto dell'arbitrio della nostra forma di vita. La scienza fisica accumula ed organizza conoscenze sul mondo; l'indagine filosofica, invece, mette ordine nel modo in cui ci rappresentiamo qualcosa con cui siamo già familiari nelle nostre pratiche di vita, la grammatica del linguaggio che quotidianamente parliamo.

Questo modo di esprimersi, molto probabilmente, può lasciare intendere che vi sia una distinzione piuttosto netta tra proposizioni empiriche e proposizioni grammaticali, tra proposizioni che applicano un metodo, come per esempio quelle scientifiche, e proposizioni che invece “descrivono” le regole di applicazione del metodo in questione, ossia quelle di cui ci si occupa in filosofia. Ciò nonostante, non sono pochi i passi in cui Wittgenstein non sembra concepire questa distinzione in modo rigido e, dal momento che essa costituisce uno dei cardini del confine tra filosofia e scienza, il prossimo paragrafo sarà appunto dedicato all'analisi di alcuni di questi passaggi.

### 3. *Proposizioni empiriche e proposizioni logiche*

G. E. Moore, nel suo saggio *In difesa del senso comune*, sostiene che vi siano proposizioni contingenti della cui verità siamo certi, come per esempio “sono un essere umano”, “questa è la mia mano”, “la terra esiste già da molti anni” ecc.; egli le chiama proposizioni del “senso comune”. Inoltre, sempre secondo Moore, è necessario che la certezza della loro verità, trattandosi di proposizioni contingenti, poggi su prove, anche se generalmente non siamo in grado di fornirne una<sup>309</sup>.

Negli ultimi appunti redatti da Wittgenstein poco prima di morire, poi editi come *Della certezza*, il filosofo muove alcune interessanti obiezioni all'approccio di Moore alle cosiddette proposizioni del “senso comune”. Queste obiezioni ci interessano particolarmente, dal momento che si concentrano sul rapporto tra proposizioni empiriche e proposizioni

---

<sup>309</sup> Cfr. G. E. Moore, *In difesa del senso comune*, in G. E. Moore, *Saggi filosofici*, trad. it. a cura di M. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 21-52, qui p. 35. Nonostante Moore non usi in questo saggio l'espressione “proposizione contingente”, sembra lecito, alla luce di quanto sostenuto dall'autore sia qui che altrove, attribuirgli l'opinione che le proposizioni del “senso comune” siano contingenti (cfr. Wright, *Wittgenstein cit.*, pp. 202-203 n. 5).

logiche<sup>310</sup>. Wittgenstein, come vedremo, ritorna qui su molti punti già toccati nelle sue opere precedenti, anche se da una prospettiva in parte differente ed insolitamente, per lui, piuttosto definita, ossia quella epistemologica.

Non è sufficiente, nella maggior parte dei casi, affermare di sapere qualcosa; si esigono infatti delle prove, delle giustificazioni. Secondo Wittgenstein, però, queste prove sono a loro volta delle proposizioni, o accettate come vere, o che richiedono ulteriori prove a loro sostegno<sup>311</sup>. Ci troviamo qui di fronte ad un'idea wittgensteiniana che abbiamo già incontrato nel corso del primo capitolo, ossia quella secondo cui «la catena delle ragioni ha un termine»<sup>312</sup>, o, per dirla in termini meno generici e più attinenti al ragionamento che stiamo svolgendo ora, «la giustificazione per mezzo dell'esperienza ha un termine. Se non l'avesse non sarebbe una giustificazione»<sup>313</sup>.

Le cosiddette proposizioni del “senso comune”, della cui verità ci diciamo certi, non sono fondate su prove, ma, anzi, sono loro stesse prove ultime, “punti finali” delle catene di giustificazioni<sup>314</sup>:

Tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione, hanno luogo già all'interno di un sistema. E precisamente, questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio, di tutte le nostre argomentazioni, ma appartiene all'essenza di quello che noi chiamiamo argomentazione. Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione.<sup>315</sup>

Questo sistema di riferimento, all'interno del quale soltanto possono aver luogo argomentazioni, è costituito proprio dalla “verità” delle proposizioni del “senso comune”<sup>316</sup>. Queste hanno la forma di proposizioni empiriche, ma non tutto ciò che ha la forma di una proposizione empirica è effettivamente tale<sup>317</sup>; infatti, le cosiddette “proposizioni del senso comune”, nonostante la forma empirica, hanno la funzione di proposizioni logiche o regole<sup>318</sup>, poiché, nei contesti ordinari, della loro verità non si può sensatamente dubitare. Per questo motivo, riguardo a tali proposizioni, la cui “verità” costituisce il presupposto di

---

<sup>310</sup> In *Della certezza* Wittgenstein usa il termine “logica” pressappoco come sinonimo di “grammatica”, includendovi tutte le regole costitutive dei nostri giochi linguistici (cfr. H. J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996, p. 202; L. Perissinotto, *Linguaggio soggetto mondo*, Francisci, Abano Terme 1985, pp. 194-195): «alla logica appartiene tutto ciò che descrive un gioco linguistico» (DC, § 56).

<sup>311</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein* cit., p. 206.

<sup>312</sup> RF, § 326.

<sup>313</sup> *Ivi*, § 485.

<sup>314</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein* cit., p. 206.

<sup>315</sup> DC, § 105.

<sup>316</sup> Cfr. *ivi*, § 83.

<sup>317</sup> Cfr. *ivi*, § 308.

<sup>318</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein* cit., p. 210.

ogni sapere, è meglio parlare di *sicurezza* «inerente alla nostra *pratica* del giudicare, piuttosto che alla nostra *intellezione* del contenuto dei giudizi»<sup>319</sup>:

Non è che in certi punti l'uomo conosca la verità con sicurezza completa. Ma anzi, la sicurezza completa si riferisce soltanto al suo atteggiamento.<sup>320</sup>

La “verità” delle proposizioni del “senso comune”, insomma, è infusa nel fondamento del nostro gioco linguistico, il quale presuppone, infatti, alcune certezze attorno alle quali solamente può eventualmente ruotare il dubbio. Ciò nonostante:

Per ciascuna di queste proposizioni potrei immaginare circostanze che ne farebbero una mossa nel nostro gioco linguistico; circostanze grazie alle quali il gioco linguistico perderebbe tutto ciò che è filosoficamente sorprendente.<sup>321</sup>

Sono immaginabili, quindi, circostanze in cui l'uso di queste proposizioni divenga mossa, anziché regola, di uno dei nostri giochi linguistici, il che «ci mostra che non c'è una distinzione rigida tra “analitico” e “sintetico”, tra necessità logica e verità o falsità contingente»<sup>322</sup>. Infatti, sostiene Wittgenstein, «tra proposizioni logiche e proposizioni all'interno di un metodo non c'è nessun limite netto»<sup>323</sup>; «l'imprecisione è appunto quella del limite tra *regola* e *proposizione empirica*»<sup>324</sup>.

Siamo così giunti al punto che maggiormente ci riguarda: la relazione tra proposizioni empiriche e proposizioni logiche; ma, prima di approfondire la questione, è il caso di mettere in chiaro alcuni preliminari:

94. Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso.

95. Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del gioco, e il gioco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza il bisogno d'imparare regole esplicite.<sup>325</sup>

Innanzitutto notiamo che qui Wittgenstein, per riferirsi al corpo delle certezze del “senso comune”, ossia al sistema delle nostre convinzioni<sup>326</sup>, ricorre all'espressione “immagine del

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 208. Cfr. DC, §§ 8, 511.

<sup>320</sup> DC, § 404.

<sup>321</sup> *Ivi*, § 622.

<sup>322</sup> Wright, *Wittgenstein cit.*, p. 210.

<sup>323</sup> DC, § 318.

<sup>324</sup> *Ivi*, § 319.

<sup>325</sup> *Ivi*, §§ 94-95.

<sup>326</sup> *Ivi*, § 102.

mondo” (*Weltbild*), intesa in stretto rapporto con il concetto di cultura<sup>327</sup>; infatti, «che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall’educazione»<sup>328</sup>.

Egli, inoltre, parla delle proposizioni che descrivono la nostra immagine del mondo come di una specie di mitologia<sup>329</sup>. Le proposizioni di questa mitologia hanno una funzione molto simile a quella delle regole di un gioco; queste regole, però, come abbiamo già avuto modo di vedere<sup>330</sup>, possono essere imparate senza ricorrere a formulazioni esplicite. Insomma, la nostra immagine del mondo è sì descrivibile, proposizionabile, ma è in atto a prescindere dal fatto che se ne parli esplicitamente o meno. Infatti:

Le proposizioni, che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso forse *trovarle* in seguito, così come si trova l’asse di rotazione di un corpo rotante. Quest’asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinarne l’immobilità.<sup>331</sup>

Il punto è che questa “certezza” del “senso comune” non necessita di essere proposizionalmente esplicitata, poiché, come nel caso del seguire una regola<sup>332</sup>, si tratta innanzitutto di una *prassi*: «il termine non è la presupposizione infondata, sibbene il modo d’agire infondato»<sup>333</sup>. In altre parole:

la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico.<sup>334</sup>

Per esempio, io non dubito di avere un corpo non in seguito a riflessione, ma in virtù di innumerevoli altre cose che faccio e non faccio, come lamentarmi per un mal di testa, non mettere la mano sul fuoco ecc. È la nostra vita, insomma, a mostrare che siamo sicuri di certe cose, come, per esempio, del fatto che là ci sia una sedia se chiedo a qualcuno di passarmela<sup>335</sup>. «Possiamo parlare della raffigurazione del mondo nel suo stadio “pratico”,

<sup>327</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein* cit., p. 213. Cfr. anche Glock, *A Wittgenstein* cit., p. 81, in cui l’autore sostiene che il più importante contributo di *Della certezza* consiste nell’aver fornito le coordinate per un’epistemologia socializzata.

<sup>328</sup> DC, § 298.

<sup>329</sup> Sulla mitologia inscritta nel nostro linguaggio cfr. 2.1.

<sup>330</sup> Cfr. 1.3.6.

<sup>331</sup> DC, § 152.

<sup>332</sup> Cfr. 1.2.

<sup>333</sup> DC, § 110.

<sup>334</sup> *Ivi*, § 204.

<sup>335</sup> Cfr. *ivi*, § 7.

preposizionale, come di una *forma di vita*»<sup>336</sup>. E questa forma di vita Wittgenstein la concepisce «come qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale»<sup>337</sup>.

Ora che abbiamo chiarito a grandi linee la natura del sistema delle certezze del senso comune, possiamo analizzare il rapporto tra proposizioni empiriche e proposizioni logiche, che è illustrato metaforicamente nei passi seguenti:

96. Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide.

97. La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è.

98. Se però qualcuno dicesse: "Dunque, anche la logica è una scienza empirica", avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo.

99. Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula.<sup>338</sup>

Le proposizioni empiriche, "fluide", possono quindi irrigidirsi e fungere da proposizioni logiche; mentre, viceversa, quelle "rigide" possono fluidificarsi e diventare mosse all'interno del gioco. La mitologia, che abbiamo visto essere la proposizionalizzazione della nostra immagine del mondo, ossia del sistema delle nostre certezze, può di nuovo tornare a scorrere, ossia non fungere più da asse di rotazione dei nostri pensieri, delle nostre mosse linguistiche, ma diventare essa stessa possibile materia di discussione. Certo, ciò starebbe a significare che altre certezze si sono sostituite alle precedenti, poiché senza un alveo sufficientemente solido, il fiume dei nostri pensieri non potrebbe scorrere.

Nonostante, però, questa mitologia possa tornare corrente e l'alveo del fiume dei pensieri possa spostarsi, Wittgenstein ribadisce che egli distingue il movimento dell'acqua nell'alveo dallo spostamento di quest'ultimo, sebbene una distinzione netta non vi sia. Quanto detto potrebbe indurre qualcuno a considerare la logica una scienza empirica, ma si tratterebbe di un errore; quello che Wittgenstein vuole infatti mettere in evidenza qui è che «la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo».

<sup>336</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein cit.*, p. 215.

<sup>337</sup> DC, § 359.

<sup>338</sup> *Ivi*, §§ 96-99.

A questo punto ci possiamo ricollegare al paragrafo 242 delle *Ricerche filosofiche*, che abbiamo lasciato in sospeso nel secondo paragrafo del primo capitolo:

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.<sup>339</sup>

Come abbiamo già visto, il punto principale di questo paragrafo sembrerebbe essere che, per quanto l'accordo nelle definizioni sia necessario alla comunicazione, esso non è sufficiente, o meglio: è l'accordo stesso nelle definizioni a dipendere da una certa concordanza nei giudizi, ossia nel modo in cui le parole sono applicate alle cose<sup>340</sup>. La definizione, di per sé, non determina il significato; è necessario infatti che essa sia proiettata sullo sfondo delle effettive applicazioni che le persone fanno dei segni contenuti nella definizione. Questo, a grandi linee, è quanto avevamo già notato in precedenza. In sospeso era rimasta l'affermazione di Wittgenstein secondo cui, per quanto ciò possa sembrare togliere di mezzo la logica, in realtà non è così. Cerchiamo di capire che cosa intenda.

Egli tenta di chiarire il rapporto tra logica e giudizi suggerendo un parallelismo con il metodo e i risultati della misurazione. Come avevamo già visto, metodo e applicazione non sono totalmente indipendenti, poiché solo una certa costanza nei risultati può rendere il metodo effettivamente tale. Ciò nonostante, tra un metodo ed i risultati della sua applicazione sussiste una qualche differenza. Si potrebbe parlare di una distinzione tra il *come* e il *che cosa* nell'applicazione di una regola: il metodo ci dice come procedere, mentre il risultato ci dice che cosa abbiamo ottenuto avendo proceduto del modo indicato. La questione, però, non è così semplice, dal momento che è stato detto che il metodo è almeno in parte determinato da una certa costanza nei risultati della sua applicazione.

Si potrebbe porre la cosa nel seguente modo: il fatto che vi siano metodi di misurazione dipende da una certa concordanza nei risultati; una volta però che questa concordanza c'è, e che, quindi, si può parlare di un metodo di misurazione, diventa lecito distinguere il metodo, ossia la prassi comunitaria, dall'applicazione da parte del singolo individuo. La differenza, tutto sommato, è quella tra il *come*, in generale, *si* misura e l'atto di compiere una certa misurazione. La singola misurazione può essere definita tale solo in quanto sussiste una prassi (comunitaria) in base alla quale, se *si* procede in un certo modo, allora *si* misura.

<sup>339</sup> RF, § 242.

<sup>340</sup> Cfr. McGinn, *Wittgenstein on Meaning* cit., p. 56.

D'altro lato, però, il fatto che una tale prassi sia effettivamente in atto, e quindi che il termine "misurare" sia dotato di significato, dipende dalla generale concordanza delle nostre misurazioni; anzi, potremmo forse dire che, in un certo senso, consiste proprio in questa concordanza.

Un discorso analogo può essere fatto per quanto riguarda il rapporto tra logica e singoli giudizi. Il generale accordo nei giudizi, necessario alla comunicazione per mezzo del nostro linguaggio, consiste in un «consenso interpersonale sulla verità e falsità di un ampio corpo di proposizioni empiriche»<sup>341</sup>. Questo accordo è essenziale alla comunicazione linguistica perché quest'ultima si fonda sul fatto che i parlanti seguono le stesse regole d'uso dei concetti, e una regola sussiste solo in quanto sussiste una prassi generalizzata, ossia un certo accordo sull'effettiva applicazione della regola. Se le persone non concordassero generalmente nell'applicazione delle regole logiche, queste verrebbero a mancare, in quanto verrebbe a mancare proprio quella prassi alla luce della quale soltanto possiamo leggere il singolo giudizio come l'applicazione di regole logiche, e non solo come mero segno privo di "vita". Un segno proposizionale può essere una mossa all'interno del gioco linguistico solo in quanto è usato conformemente alla prassi del gioco. La prassi può poi essere descritta per mezzo di definizioni che ne illustrino le regole, ma queste non stanno alla base dell'addestramento alla prassi, poiché la loro comprensione presuppone già la padronanza di una tecnica linguistica. La logica, quindi, "descrive" qualcosa che già sussiste a prescindere dai suoi tentativi di descrizione, ossia un modo di agire nel quale gli uomini concordano, tra cui è incluso il giudicare.

La forte dipendenza della logica da una certa concordanza nei singoli giudizi potrebbe indurre a pensare che essa sia stata tolta di mezzo, ma non è quello che Wittgenstein vuole lasciarci intendere. Per quanto la logica dipenda da un generale accordo su alcune questioni di fatto, le sue regole non potrebbero essere *falsificate* per mezzo dell'esperienza; anzi, non ha nemmeno senso parlare di un'ipotetica falsificazione della logica, poiché, se questa potesse essere oggetto di discussione, verrebbe proprio a mancare il suo carattere normativo.

Purtroppo, Wittgenstein ci dice che «una cosa è descrivere i metodi di misurazione, un'altra è ricavare ed enunciare i risultati della misurazione», senza però specificare in che modo le due cose siano distinte. In base a quanto detto prima, un buon modo di chiarire il rapporto tra queste due attività potrebbe essere il seguente: veniamo innanzitutto immessi, tramite addestramento, in una forma di vita collettiva tenuta assieme da pratiche governate

---

<sup>341</sup> Baker, Hacker, *Wittgenstein: Rules* cit., p. 259.



da regole. Queste regole, però, non devono essere per forza enunciate esplicitamente; infatti, si segue una regola se la si applica correttamente, a prescindere dal fatto che si sia o no in grado di fornirne una definizione che esuli dai singoli esempi<sup>342</sup>. A questo livello, che è poi quello ordinario, si applicano regole senza fornirne definizioni. Avendo visto che l'addestramento alle regole non necessita di formulazioni esplicite, capiamo che una descrizione delle regole logiche non è richiesta nelle nostre pratiche linguistiche quotidiane, quelle che determinano la regione del senso. La descrizione del metodo non è che uno stadio successivo, tutt'altro che necessario al funzionamento di ciò che descrive. Con essa si cerca di descrivere, per mezzo di parole, ciò che facciamo con le parole; si esplicitano certe connessioni tra concetti, implicite nel modo in cui li usiamo. A distinguere la logica, insomma, rimarrebbe lo scopo della sua descrizione.

Torniamo al paragrafo 98 di *Della certezza*. Conformemente a quanto abbiamo appena notato, la logica non è una scienza empirica; ciò nonostante la peculiarità delle sue enunciazioni non risiede nello strumento, il quale potrebbe anche essere usato empiricamente, ma nel suo uso. Le proposizioni logiche non sono confutabili per mezzo dell'esperienza, poiché “descrivono” convenzioni a cui partecipiamo, ma che una proposizione sia logica non lo si può desumere con certezza dal segno proposizionale, a prescindere dal contesto e dalle intenzioni del parlante; perlomeno non quando si tratta di proposizioni che hanno la forma di giudizi empirici, come nel caso delle certezze a cui fa riferimento Moore (per esempio, “questa è la mia mano” e “la terra esiste già da molti anni”).

Il paragrafo successivo chiude la metafora, specificando che la riva del fiume dei nostri giudizi, ossia la logica, consiste sia di roccia dura (le norme d'uso dei concetti, la cui negazione è un non-senso), che subisce al massimo cambiamenti impercettibili, sia di sabbia maggiormente suscettibile all'azione dell'acqua (proposizioni usabili sia normativamente che empiricamente, ossia le certezze che stanno a fondamento del nostro sistema di credenze)<sup>343</sup>. Ciò sta ad indicare, alla luce di quanto detto, che la nostra forma di vita è strutturata in modo tale da essere quasi inamovibile riguardo alle norme d'uso dei termini linguistici e abbastanza salda per quanto riguarda alcuni giudizi fattuali, condizione di possibilità dei nostri giudizi empirici falsificabili.

La metafora, però, va presa con cautela; infatti, che l'alveo di un fiume possa sussistere a prescindere che vi sia o meno un fiume al suo interno, potrebbe indurre a credere che la

---

<sup>342</sup> Cfr. 1.3.6.

<sup>343</sup> Cfr. Glock, *A Wittgenstein cit.*, p. 155.

logica sia qualcosa di essenzialmente indipendente rispetto alla sua applicazione, ma si tratterebbe di un errore. «Alla logica appartiene tutto ciò che descrive un gioco linguistico»<sup>344</sup>, e descrivere un gioco linguistico significa descriverne le regole; queste regole sono le convenzioni che stanno a fondamento della prassi linguistica di una comunità, descrivono cioè un aspetto di una forma di vita sociale. La peculiarità principale delle proposizioni logiche consiste nell'essere protette dalla confutazione empirica, poiché costituiscono la forma entro cui soltanto possono aver luogo enunciazioni vere o false su ciò di cui possiamo fare esperienza; ne è, appunto, l'“alveo”. C'è da aggiungere, però, che tale forma sussiste solo grazie al fatto di essere forma di qualcosa, cioè delle nostre pratiche linguistiche ordinarie. Quindi, la metafora dell'alveo va intesa, a mio parere, tenendo conto anche di questo punto: senza il concetto di fiume viene a mancare anche quello di alveo del fiume; senza che in esso scorra un fiume, l'alveo e la riva non possono più essere detti tali, per quanto roccia e sabbia rimangano al loro posto. Nel seguente passo, per esempio, Wittgenstein sembrerebbe avvalorare questa interpretazione della metafora:

Il bambino impara a credere a un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza. Poco alla volta, con quello che crede si costruisce un sistema e in questo sistema alcune cose sono ferme e incrollabili, altre sono più o meno mobili. Quello che è stabile, non è stabile perché sia in sé chiaro o di per sé evidente, ma perché è mantenuto tale da ciò che gli sta intorno.<sup>345</sup>

Al logico, prima ancora di “descrivere qualcosa”, è richiesto di avere una certa “sensibilità” per lo sfondo che dà vita al nostro linguaggio<sup>346</sup>. Come abbiamo già visto, al fine di ottenere una rappresentazione perspicua della grammatica non è né sufficiente né necessario fare ricorso alla mera descrizione delle regole d'uso delle parole<sup>347</sup>. Nei suoi ultimi appunti, inoltre, Wittgenstein sembra propenso a sostenere che la logica, in fin dei conti, non sia descrivibile:

Non sono sempre più vicino a dire che, in ultima analisi, la logica non si può descrivere? Devi prendere in considerazione la prassi del linguaggio: allora la vedrai.<sup>348</sup>

In questo passo ci sono notevoli echi tractariani; infatti, Wittgenstein sembra dirci che forse la “forma logica” – nei limiti in cui può avere ancora senso, a questo punto, parlare di *una*

---

<sup>344</sup> DC, § 56.

<sup>345</sup> *Ivi*, § 144.

<sup>346</sup> Cfr. Perissinotto, *Linguaggio* cit., p. 195.

<sup>347</sup> Cfr. 2.1.

<sup>348</sup> DC, § 501.

forma logica – può solo mostrarsi, non essere enunciata<sup>349</sup>. Certo, non si tratta più della forma logica della realtà, ma di quella che caratterizza il fenomeno spazio-temporale del nostro linguaggio; ad esibirla, inoltre, non sono più tanto le proposizioni, quanto la prassi in cui queste proposizioni sono usate. Ogni descrizione è fraintendibile e nulla, meglio della prassi, può mostrarci le regole che in essa si seguono: «non pensare, ma osserva!»<sup>350</sup> Se «alla logica appartiene tutto ciò che descrive un gioco linguistico» e, in ultima analisi, la logica non si può descrivere, c'è da chiedersi che cosa ci resti di essa. La risposta più corretta sembrerebbe essere la seguente: ci rimane la prassi del linguaggio, la quale, se ne padroneggiamo la tecnica, ci può mostrare la logica meglio di qualsiasi descrizione che se ne possa produrre.

La logica tenta di mettere in evidenza i punti fermi di una forma di vita sociale, di una cultura che è in atto a prescindere da qualsiasi riflessione su di essa. L'errore sta nel credere che le proposizioni logiche siano già in qualche modo “incastonate nella nostra mente”; in realtà, come abbiamo visto, esse sono ricavabili com'è ricavabile l'asse di rotazione di un corpo rotante, e «quest'asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinarne l'immobilità»<sup>351</sup>.

Per tornare alla metafora del fiume, la “sabbia” delle nostre “certezze empiriche”, ossia i fondamenti pratici del nostro sistema di credenze sul mondo, è coinvolta, in parte maggiore o minore a seconda dei casi, in ogni nostro gioco linguistico<sup>352</sup>:

Tutti i giochi linguistici riposano sul fatto che si possono riconoscere parole ed oggetti. Che questa è una sedia l'impariamo con la medesima inesorabilità con cui impariamo che  $2 \times 2 = 4$ .<sup>353</sup>

Insomma, «qualcosa ci dev'esse insegnato come fondamento»<sup>354</sup>, poiché «un gioco linguistico è possibile se ci si fida di qualcosa»<sup>355</sup>; senza queste “certezze empiriche” di fondo, non saremmo in grado di svolgere le comunicazioni più elementari, figuriamoci quelle più complesse.

Si potrebbe obiettare che più i concetti coinvolti sono astratti, meno questi devono rendere conto a giudizi empirici, di qualsiasi tipo essi siano. Certamente, ma è importante distinguere questa gradulità, che riguarda la “distanza” e il livello di dipendenza dalla base di

<sup>349</sup> Cfr. TLP, 4.121.

<sup>350</sup> RF, § 66.

<sup>351</sup> DC, § 152.

<sup>352</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein* cit., p. 214.

<sup>353</sup> DC, § 455.

<sup>354</sup> *Ivi*, § 449.

<sup>355</sup> *Ivi*, § 509.

certezze empiriche, dalla confusa ipotesi di giochi linguistici totalmente svincolati da tale base. Qualcuno potrebbe essere tentato di chiamare in causa la matematica come esempio di gioco totalmente astratto, ma anche questa è, secondo Wittgenstein, un fenomeno antropologico<sup>356</sup>, fondato sulla pratica del contare, la quale non sarebbe neanche immaginabile a prescindere da alcune certezze di fatto, per esempio quella che *questo* sia un dito, *questi* siano due ecc.<sup>357</sup>

Se le osservazioni fin qui fatte non sono errate, la metafora del fiume e del suo alveo non ci mostra solo che la logica può mutare col tempo, in alcuni punti di più, in altri di meno; essa ci suggerisce anche che «va rispettato un ordine cronologico dei giochi sia nello sviluppo dell'individuo sia nella storia della comunità linguistica (“cultura”). L'apprendimento di alcuni giochi è subordinato all'apprendimento di altri»<sup>358</sup>. Questo fatto però, secondo Wittgenstein, non conferisce alla spiegazione storica un ruolo privilegiato; infatti, per come egli la intende, si tratta solo di «un modo di raccogliere dati» fra i tanti<sup>359</sup>. La conoscenza storica, per esempio, presuppone, non include, la verità della proposizione che la terra è esistita per molti anni nel passato; perciò questa non è, a sua volta, una conoscenza storica<sup>360</sup>.

Il punto che Wittgenstein vuole qui evidenziare, semmai, è che alcuni giochi ne presuppongono degli altri, e che quindi, all'interno della forma di vita che li gioca, essi non possono, da questo punto di vista, essere posti tutti sullo stesso piano. Il gioco degli storici non si situa all'esterno di queste considerazioni, ma anzi vi rientra pienamente. Le sue spiegazioni non possono soddisfare appieno le esigenze del logico, poiché la disciplina storica stessa deve la sua esistenza ad un sistema logico di cui non può ammettere la storicità e contingenza. Mentre facciamo storia, infatti, proposizioni del tipo “la terra è esistita per molti anni nel passato” sono al riparo da qualsiasi discussione.

Più in generale, i linguaggi tecnici presuppongono quelli quotidiani e non si emancipano mai totalmente da essi; lo sfondo dei primi ha sempre qualcosa in comune con quello dei

<sup>356</sup> Cfr. RFM, VII, § 33.

<sup>357</sup> Cfr., per esempio, DC, § 651: «Quando dico che  $12 \times 12$  è eguale a 144 non posso sbagliarmi. E ora alla certezza relativa delle proposizioni empiriche non si può contrapporre la certezza *matematica*. Infatti la proposizione matematica è stata ottenuta da una serie di operazioni, che non si distinguono in nessuna maniera dalle operazioni del resto della vita, e sono egualmente esposte alla dimenticanza, alla trascuratezza, all'illusione». Cfr. anche *ivi*, § 653: «Se la proposizione  $12 \times 12 = 144$  è sottratta al dubbio, allora devono essere sottratte al dubbio anche certe proposizioni non-matematiche».

<sup>358</sup> Wright, *Wittgenstein cit.*, p. 214.

<sup>359</sup> NRF, p. 28: «la spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo *un* modo di raccogliere i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico».

<sup>360</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein cit.*, p. 208.

secondi. Qualsiasi disciplina che intenda produrre conoscenza è, per forza di cose, in qualche modo parassitaria rispetto al sistema di credenze che caratterizza la nostra forma di vita sociale. Ciò dipende, innanzitutto, dalla non primitività del gioco linguistico di “conoscere”:

Il bambino, vorrei dire, impara a reagire in questo modo così e così; e reagendo in questo modo così e così non sa ancora nulla. Il sapere comincia soltanto a un livello successivo.<sup>361</sup>

Infatti, un bambino può essere in grado di usare i nomi di persona molto prima di saper dire qualcosa del tipo: «So come si chiama questa persona; non so ancora come si chiama quell'altra»<sup>362</sup>.

La nostra immagine del mondo, che è «il substrato di tutto il mio cercare e di tutto il mio asserire»<sup>363</sup>, non è né vera né falsa, poiché essa sta a fondamento di questa distinzione<sup>364</sup>. Solo al suo interno, infatti, si può parlare di verità. «Dunque il presupposto è che coloro che discutono condividano la stessa cultura o forma di vita, giochino *gli stessi* giochi linguistici. Per esempio, devono *intendere* la stessa cosa con le parole che usano: ma l'identità o la differenza nel significato è possibile solo se c'è un accordo precedente su un certo numero di fatti»<sup>365</sup>, poiché «chi non è certo di nessun dato di fatto, non può neanche esser sicuro del senso delle sue parole»<sup>366</sup>.

Chiunque negasse o mettesse in dubbio i fondamenti dell'immagine del mondo condivisa dalla comunità, sarebbe considerato uno squilibrato, non semplicemente uno in errore<sup>367</sup>. Nel caso in cui qualcuno negasse, con convinzione, che il mondo sia esistito prima della propria nascita, secondo Wittgenstein parleremmo, probabilmente, di “malattia mentale”; al contempo, però, non potremmo *dimostrare* che la nostra immagine del mondo è *quella giusta*, poiché non ha senso, per il filosofo, parlare di “giustizia” riguardo ad un'immagine del mondo. A questo livello si può solo “persuadere”<sup>368</sup>, non mostrare l'errore dell'altro, perché manca proprio lo sfondo comune che ci permette di distinguere l'errore da ciò che errore non è:

---

<sup>361</sup> DC, § 538.

<sup>362</sup> *Ivi*, § 543.

<sup>363</sup> *Ivi*, § 162.

<sup>364</sup> Cfr. *ivi*, § 205.

<sup>365</sup> Wright, *Wittgenstein cit.*, p. 216.

<sup>366</sup> DC, § 114. Cfr. anche *ivi*, §§ 306, 456.

<sup>367</sup> Cfr. *ivi*, §§ 71-73, 155, 156.

<sup>368</sup> Cfr. *ivi*, § 262. Con “persuasione” Wittgenstein intende una forma di convincimento che prescinde da argomentazioni razionali.

608. È sbagliato lasciarmi guidare nel mio agire dalle proposizioni della fisica? Devo dire che non ho nessuna buona ragione per farlo? – E non è appunto questo, che chiamiamo una “buona ragione”?

609. Supponiamo d’incontrare gente che non lo consideri come una ragione plausibile. Ebbene, come immaginiamo una cosa del genere? Forse, invece di interrogare i fisici costoro interrogano un oracolo. (E per questa ragione li consideriamo primitivi). È sbagliato che costoro consultino un oracolo, e si lascino guidare da lui? – Dicendo che questo è “sbagliato”, non usciamo forse già dal nostro gioco linguistico, per *combattere* il loro?

610. E abbiamo ragione o torto a combatterlo? Naturalmente appoggeremo il nostro modo di procedere con ogni sorta di parole d’ordine (slogan).

611. Dove s’incontrano effettivamente due principi che non si possono riconciliare l’uno con l’altro, là ciascuno dichiara che l’altro è folle ed eretico.

612. Ho detto che “combatterei” l’altro – ma allora non gli darei forse *ragioni*? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni sta la *persuasione*. (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gl’indigeni).<sup>369</sup>

Un’altra immagine del mondo ormai sconfitta da tempo la consideriamo “primitiva”, “superstiziosa”, ma nel fare ciò non le rendiamo giustizia<sup>370</sup>. Anche quella della scienza fisica, infatti, è una visione del mondo fra le tante<sup>371</sup>, e, in quanto tale, non si può imporre sulle altre, se non per mezzo di un “combattimento all’ultima persuasione”. Infatti, nei passi sopracitati, Wittgenstein paragona, in modo neanche troppo implicito, la nostra fede nella scienza fisica alla fede che si può avere in un oracolo. Qualsiasi tentativo di far prevalere *razionalmente* la prima sulla seconda non può che essere fallimentare, perché mancherebbe la base comune necessaria affinché le ragioni dell’uno possano essere compatibili con quelle dell’altro. La diffusione iniziale e la successiva “solidificazione”, all’interno della nostra cultura, dell’immagine del mondo che fa da sfondo alla scienza fisica moderna è paragonabile, sotto certi aspetti, alla conversione degli indigeni da parte dei missionari. In entrambi i casi, ad un certo punto, le ragioni finiscono e si deve passare alla persuasione, se non al combattimento. E questo combattimento, mi sentirei di aggiungere, può non essere semplicemente metaforico.

---

<sup>369</sup> *Ivi*, §§ 608-612.

<sup>370</sup> Cfr. Wright, *Wittgenstein* cit., p. 216. Esempari, su questo punto, sono le obiezioni che il filosofo muove alle spiegazioni che Frazer, nel suo *Il ramo d’oro*, fornisce di alcuni rituali “primitivi” (cfr. NRF, *passim*). Per un’esposizione sistematica di quello che Wittgenstein ritiene essere l’errore fondamentale commesso da Frazer, cfr. J. Bouveresse, *Wittgenstein’s Critique of Frazer*, “Ratio”, 20 (2007), pp. 357-376.

<sup>371</sup> Può essere già interessante notare che, su questo punto, il pensiero di Wittgenstein converge con quello di Nietzsche. Si veda, per esempio, il seguente passo nietzscheano: «in cinque o sei cervelli comincia forse oggi ad albeggiare il pensiero che anche la fisica sia soltanto una interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso [...] e non già una spiegazione del mondo» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, p. 19). Tornerò in seguito sul confronto tra i due pensatori (cfr. 2.6).

Ci siamo, con gli ultimi passi citati, finalmente ricollegati al punto dal quale eravamo partiti, ossia il rapporto tra scienza fisica e filosofia. Prima di passare oltre, però, riassumiamo i punti principali toccati in questo paragrafo:

1) Tutte le giustificazioni che possiamo dare dei nostri giudizi empirici hanno luogo già all'interno di un sistema di credenze, a prescindere dal quale ciò che chiamiamo "argomentazione" verrebbe a mancare.

2) Questo sistema di riferimento è costituito dalle sicurezze che ci guidano nelle pratiche mondane che caratterizzano la nostra forma di vita sociale.

3) Queste sicurezze, innanzitutto pratiche, possono eventualmente, in un secondo momento, essere "tradotte" in termini proposizionali nelle cosiddette "proposizioni del senso comune" (che Wittgenstein considera, nel loro insieme, una specie di mitologia), ossia in proposizioni con la forma di proposizioni empiriche, ma usate come regole logiche.

4) Un segno proposizionale non è di per sé una proposizione empirica o una regola logica, ma solamente nel suo uso esso può essere detto appartenere ad una delle due categorie. Perciò, la distinzione tra proposizioni logiche e proposizioni empiriche non è nettamente delineabile; infatti, a seconda del contesto, le prime possono essere usate come le seconde, e viceversa. Inoltre, la nostra forma di vita sociale è in continuo mutamento e, di conseguenza, anche il rapporto tra logico ed empirico, il quale non può mai dirsi deciso una volta per tutte.

5) Abbiamo anche visto che il nostro sistema di riferimento, ossia ciò che la logica tenta di descrivere, «non è stabile perché sia in sé chiaro o di per sé evidente, ma perché è mantenuto tale da ciò che gli sta intorno»<sup>372</sup>. La distinzione tra il lato "rigido", logico, di un gioco linguistico, e quello "fluidico", empirico, non può preesistere al gioco linguistico<sup>373</sup>. Solo all'interno di un tale gioco possiamo avere proposizioni che sorreggono e altre che sono sorrette; solo in esso può aver vita il sistema di cui si è parlato. La logica, quindi, si rivela essere più una particolare prospettiva sul gioco linguistico, che una vera e propria disciplina che ha per oggetto la grammatica del gioco, intesa come qualcosa di nettamente separabile dalla sua prassi effettiva, poiché l'essere di uno dei due poli, in ogni caso, continuerebbe a reggersi su quello dell'altro, anche se con modalità differenti.

6) Infine, è stato notato che, secondo Wittgenstein, la scienza fisica gioca un ruolo fondamentale in ciò che noi consideriamo una buona ragione per fare o dire qualcosa non

---

<sup>372</sup> DC, § 144.

<sup>373</sup> Cfr. Perissinotto, *Linguaggio* cit., pp. 194-195.

perché i suoi principi siano in sé migliori rispetto ad altri, ma perché la sua “immagine del mondo” è ormai parte integrante del sistema delle nostre credenze e, di conseguenza, della nostra logica.

Nel prossimo paragrafo cercherò di ridiscutere la distinzione tra scienza fisica e filosofia, tenendo ovviamente in considerazione l’incursione appena compiuta in *Della certezza*.

#### 4. *Scienza fisica e filosofia: punti di contatto e divergenze metodologiche*

I punti di contatto tra scienza fisica e filosofia, alla luce del rapporto delineato nel precedente paragrafo tra proposizioni empiriche e proposizioni logiche, potrebbero essere riassunti nel modo seguente: 1) la scienza fisica, producendo proposizioni che pretendono di essere fondate sull’esperienza, si muove, almeno in parte, all’interno del nostro sistema di “certezze empiriche”, le quali rientrano, secondo Wittgenstein, tra le regole logiche del nostro linguaggio, ossia nell’ambito di ricerca del filosofo. 2) Inoltre, abbiamo visto che la ricerca filosofica è ricerca concettuale, ossia ricerca concentrata sulle regole dei nostri giochi linguistici, su qualcosa, cioè, di parzialmente vulnerabile all’azione erosiva del “fiume” dei nostri giudizi empirici, tra i quali, secondo il filosofo, rientrano anche quelli formulati dagli scienziati<sup>374</sup>. Oggigiorno, in aggiunta, la scienza fisica ha assunto una posizione di spicco tale che le sue scoperte finiscono non di rado con l’assumere il ruolo di criteri di applicazione dei concetti, cambiando così, almeno in parte, le regole d’uso degli strumenti linguistici e l’immagine del mondo che fa da sfondo ai nostri singoli giudizi empirici<sup>375</sup>; ossia, l’“oggetto” di studio della filosofia.

Questi due punti, a prima vista, potrebbero suonare in contrasto l’uno con l’altro, in quanto in un caso si è affermata l’influenza dell’ordinaria immagine del mondo sulla scienza fisica, mentre nell’altro, viceversa, si è affermata l’influenza dell’immagine del mondo della scienza fisica su quella ordinaria. In realtà, a ben vedere, non c’è alcuna contraddizione in ciò. Infatti, da un lato, quello che si voleva mettere in evidenza è che, sul nascere, l’immagine del mondo che fa da sfondo alla scienza fisica moderna, essendo questa sorta in una determinata civiltà, non può non dividerne, almeno in parte, il sistema di credenze;

<sup>374</sup> Non dimentichiamo che una delle differenze principali tra scienza e filosofia, per Wittgenstein, risiede nel fatto che la prima, diversamente dalla seconda, formula ipotesi empiricamente falsificabili (cfr. 2.2).

<sup>375</sup> Così anche J. C. Klagge, *Wittgenstein and Neuroscience*, “Synthese”, 78 (1989), pp. 319-343; e J. C. Klagge, *Wittgenstein on Non-Mediate Causality*, “Journal of the History of Philosophy”, 37 (1999), pp. 653-667.



dall'altro lato, invece, si deve tenere in considerazione che l'immagine del mondo della scienza fisica si è, col tempo, sempre più infiltrata in quella che sottende alle nostre pratiche linguistiche quotidiane.

Chiarita questa ambiguità, procediamo con l'approfondire separatamente i due punti. Cominceremo dal secondo, forse il più problematico per quanto riguarda il pensiero wittgensteiniano.

#### 4.1. *L'influenza della scienza fisica sull'ambito di ricerca del filosofo*

La normatività logica, si sta suggerendo, è suscettibile all'influenza di scoperte empiriche, che possono essere infatti assunte come norme di pensiero ed agire, quindi, alla radice della concettualità. Il filosofo, perciò, occupandosi di logica, nel non prendere in considerazione questioni scientifiche, quindi di ordine empirico, starebbe operando una scelta dettata da un modo arbitrario di concepire la concettualità, ossia a prescindere dal suo effettivo contatto con il mondo empirico. Questo contatto, però, c'è ed è necessario che vi sia, in quanto una concettualità può essere tale solo muovendosi all'interno di una forma di vita che gioca determinati giochi in un mondo in movimento indipendentemente dalla sua volontà.

Vediamo ora un passo tratto dalle *Lezioni sulla libertà del volere*, in cui Wittgenstein ammette in modo quasi esplicito l'influenza delle scoperte scientifiche sulla nostra concettualità e, di conseguenza, su ciò di cui si occupa il filosofo wittgensteiniano:

Queste asserzioni [sulla libertà del volere] non sono affatto usate come asserzioni scientifiche; nessuna scoperta scientifica avrebbe una conseguenza su una tale asserzione. Questo non è del tutto vero. Ciò che intendo è: non potremmo dire adesso: "Se scoprono questo e quest'altro, allora dirò che sono libero". Questo non è dire che le scoperte scientifiche non avranno influenza su asserzioni di questo tipo.

Le scoperte scientifiche in parte si originano dalla direzione dell'attenzione di un sacco di gente, e in parte influenzano la direzione dell'attenzione.<sup>376</sup>

Le scoperte scientifiche, insomma, hanno un'influenza sul nostro modo di dirigere l'attenzione e, perciò, sulla nostra concettualità; infatti, è Wittgenstein stesso a dirci, nelle *Ricerche filosofiche*, che «i concetti ci inducono a indagare. Sono l'espressione del nostro

---

<sup>376</sup> LLV, p. 74. Cfr. anche *ivi*, p. 75: «una scoperta può influenzare ciò che dite sulla libertà del volere. Anche solo col dirigere la vostra attenzione in modo particolare».

interesse, e dirigono il nostro interesse»<sup>377</sup>. Ci sono proposizioni, come quelle sulla libertà del volere, che sono usate in modo tale da non poter essere falsificate allo stato attuale della nostra grammatica; quest'ultima, però, è in movimento almeno tanto quanto la nostra civiltà, che sappiamo essere influenzata, nei suoi usi e costumi, dalle scoperte scientifiche e dalle loro applicazioni tecnologiche.

Quindi, avendo indicato che ogni gioco linguistico presuppone, almeno in ultima analisi, alcune "certezze" sui fatti, perciò suscettibili di mutamenti, capiamo che è possibile parlare di logica come di qualcosa di perfettamente immune da nuove scoperte solo nel momento in cui si assolutizza, indebitamente, la logica specifica di cui ci si sta occupando, poiché la logica umana, nonostante le nostre illusioni al riguardo, è più instabile di quanto si sia propensi a credere: «essere in grado di calcolare cose che ora non possiamo calcolare cambierebbe in effetti l'intera situazione»<sup>378</sup>. Dobbiamo sempre tenere a mente, infatti, che l'immagine del mondo di un popolo segue, almeno in parte, i suoi mutamenti storici, i quali sappiamo essere, perlomeno nel nostro caso, molteplici e continuativi.

Wittgenstein, se escludiamo alcuni luoghi della sua opera in cui sembra suggerire quanto ho appena sostenuto, tende a concentrarsi sulla nostra grammatica prescindendo dalla sua mutevolezza; ne parla quasi si trattasse di qualcosa di statico, deciso una volta per tutte, nonostante sia lui stesso ad assicurarci che le cose non stanno in questo modo. Ritengo che la scelta di Wittgenstein sia principalmente dettata dal tipo di problemi da cui egli muove, ossia quelli che egli dipinge come falsi problemi, non-sensi occulti che devono essere palesati per poi svanire. Si tratta, cioè, di far chiarezza su una zona specifica della nostra grammatica allo scopo di dissolvere un problema concettuale. Da questo punto di vista, forse, non ci interessa granché la mutevolezza della grammatica. Questa scelta, però, rimane arbitraria, dettata non tanto dalla natura del linguaggio, quanto dalla natura del tipo di problemi che Wittgenstein chiama filosofici.

Prima di chiarire ulteriormente questo aspetto, vediamo altri passi in cui egli sembra tenere in considerazione l'influenza che l'esperienza potrebbe avere sulla *sicurezza* del nostro gioco linguistico:

Da certi eventi potrei essere messo in una situazione tale da non essere più in grado di continuare il vecchio gioco. In cui sarei strappato via dalla *sicurezza* del gioco.

Sì, non è ovvio che la possibilità di un gioco linguistico è condizionata da certi dati di fatto?<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> RF, § 570.

<sup>378</sup> LLV, p. 78.

<sup>379</sup> DC, § 617.

Una situazione imprevedibile potrebbe compromettere la logica di un gioco, poiché la possibilità di quest'ultimo è condizionata, almeno in parte, da certi dati di fatto. Ciò, aggiunge subito dopo Wittgenstein, non deve indurci a pensare che il gioco debba *indicare* i dati di fatto che lo rendono possibile<sup>380</sup>: «anche se negli accadimenti naturali si insinuasse improvvisamente un'irregolarità, non *necessariamente* essa *dovrebbe* sbalzarmi di sella»<sup>381</sup>. I giochi, quindi, conservano una loro indipendenza rispetto ai dati di fatto che li rendono possibili.

Credo che Wittgenstein voglia qui mettere in evidenza il fatto che, entro certi limiti, le nostre “certezze empiriche” sono adattabili rispetto a nuove esperienze; non possiamo, cioè, indicare eventi naturali che *necessariamente* rendano impossibile un gioco, poiché questo, riposando su convenzioni, dipende innanzitutto dall'arbitrio della nostra forma di vita, il quale però, non dobbiamo dimenticarlo, è limitato, in parte maggiore o minore a seconda del tipo di atto, dall'ambiente in cui viviamo e dalle sue cosiddette “leggi naturali”. Detto questo, rimane valida l'osservazione che nuove esperienze possono destabilizzare le fondamenta di un gioco, influenzandone la fluidificazione, parziale o totale, in alcuni casi fino al punto da indurci ad abbandonarlo, facendolo cadere in disuso. Tutto ciò, però, non rientra fra le necessità delineate dalla nostra grammatica; anzi, ne mette semmai in evidenza la contingenza.

Una regola grammaticale, insomma, non può “dirci” che cosa la metterebbe *definitivamente* fuori gioco, poiché, anche nel caso in cui il mondo naturale o la nostra conoscenza di esso dovessero mutare drasticamente, le “decisioni” della nostra forma di vita riguardo alle sue convenzioni manterrebbero comunque un certo margine di libertà. Nessuna nuova scoperta e nessun evento inatteso può causare in modo deterministico un cambiamento di convenzione; certo, questa si troverebbe costretta a fare i conti con la novità in questione, ma le possibili modalità di adattamento della grammatica ai nuovi fatti sono, almeno in linea di principio, varie.

Come abbiamo già notato, Wittgenstein ci tiene a sottolineare che le regole della grammatica sono arbitrarie, ma ciò, sostanzialmente, non sta a significare nulla di più del fatto che queste regole sono convenzioni umane a cui facciamo riferimento prescindendo dalle loro cause naturali e dai loro scopi<sup>382</sup>:

---

<sup>380</sup> Cfr. *ivi*, § 618.

<sup>381</sup> *Ivi*, § 619

<sup>382</sup> Cfr. 2.2.

Inventare un linguaggio potrebbe voler dire inventare, in base a leggi di natura (o d'accordo con esse), un congegno avente uno scopo determinato; ma ha anche un altro senso, analogo a quello in cui parliamo dell'invenzione di un gioco.<sup>383</sup>

Wittgenstein, evidentemente, si concentra sul secondo senso, che ritiene essere quello più vicino al modo in cui, quotidianamente, usiamo termini quali “gioco” e “linguaggio”. È il nostro modo di esprimerci, non la natura dell'oggetto, però, a conferire alle nostre regole concettuali un carattere al contempo necessario ed arbitrario: “necessario” in quanto ci sentiamo – e in parte, si potrebbe aggiungere, ci illudiamo di essere – inamovibili per quanto riguarda la loro corretta applicazione; “arbitrario” per il fatto che queste regole “descrivono” convenzioni che la nostra forma di vita ha “deciso” di seguire, in almeno parziale indipendenza rispetto alle cosiddette “leggi naturali”.

Alla luce di quest'ultima osservazione, si potrebbe essere tentati di considerare l'arbitrarietà della grammatica come una proprietà che distingue concretamente il fenomeno spazio-temporale del linguaggio dal resto dei fenomeni spazio-temporali. Capiamo, però, che si tratta di un fraintendimento, se ci concentriamo sul fatto che il linguaggio è da noi distinto dal resto dei fenomeni naturali più per l'importanza che esso riveste nella nostra forma di vita, che per la sua natura intrinseca:

Perché diciamo che la proposizione è qualcosa di singolare? Da un lato, per l'enorme importanza che le spetta. (E questo è giusto.) Dall'altro lato quest'importanza, e un fraintendimento della logica del linguaggio, c'inducono falsamente a pensare che la proposizione debba mettere in atto qualcosa di straordinario, anzi di unico. – A causa di un *fraintendimento* ci sembra che la proposizione *faccia* qualcosa di strano.<sup>384</sup>

Il linguaggio è, per Wittgenstein, “semplicemente” uno strumento, e l'uso che ne facciamo, sempre secondo il filosofo, non mette in atto nulla di straordinario, di unico. A darci l'impressione opposta è sia l'enorme importanza che esso ha per noi, sia un fraintendimento della logica del linguaggio; «sono infatti le nostre forme d'espressione a impedirci, in un modo o nell'altro, di vedere che si tratta delle solite cose, e a mandarci alla caccia di chimere»<sup>385</sup>. La credenza che il linguaggio e il pensiero siano qualcosa di unico nel loro genere è, secondo Wittgenstein, una superstizione originata da illusioni grammaticali<sup>386</sup>.

Ciò nonostante, qualcuno potrebbe essere propenso a sostenere che la nostra forma di vita, essendo in qualche modo svincolata dalle “necessità” naturali, sia effettivamente dotata

---

<sup>383</sup> RF, § 492.

<sup>384</sup> *Ivi*, § 93.

<sup>385</sup> *Ivi*, § 94.

<sup>386</sup> Cfr. *ivi*, § 110.

di un margine di arbitrio rispetto al “regno delle cause”, tale da renderla una forma di vita “straordinaria” in confronto a tutte le altre. Una simile tesi, però, applicherebbe il concetto di “arbitrio” (nel senso in cui lo intende Wittgenstein quando parla dell’arbitrarietà delle regole di un gioco), ad un soggetto astratto, la comunità<sup>387</sup>, poiché è questa che “decide” le sorti delle regole “arbitrarie” della grammatica. Dire che una forma di vita sociale è libera di seguire certe regole piuttosto che altre, senza ulteriori specificazioni, può indurre a sorvolare sul fatto che i soggetti sociali reali sono i singoli membri addestrati, non un fantomatico super-soggetto collettivo. E gli individui, lo abbiamo visto<sup>388</sup>, non sono affatto *liberi* di decidere quali regole seguire, poiché, o seguono quelle di una collettività, o non ne seguono alcuna, “ricadendo” così appieno nel “regno” in cui vige solamente la “legge naturale”.

La grammatica, in parole povere, è “arbitraria” nel senso di “convenzionale”, non in quanto “frutto di libera decisione individuale”. E, detto ciò, non si è ancora spiegato in che modo la convenzionalità umana si distinguerebbe oggettivamente, ossia a prescindere dal nostro modo di considerarla, da un qualsiasi altro fenomeno naturale.

Affrontiamo ora un altro argomento del pensiero wittgensteiniano che può aiutarci a fare chiarezza sull’influenza che le scoperte della scienza fisica possono avere sulla concettualità. Mi riferisco a quello che Wittgenstein chiama «l’oscillare delle definizioni scientifiche»<sup>389</sup>, ossia l’oscillazione tra criteri e sintomi. «Chiamo: “sintomo” un fenomeno il quale, secondo l’esperienza, è (in qualche modo) associato con il fenomeno che è il nostro criterio di definizione»<sup>390</sup>. In altre parole, se, in una proposizione, collego un fenomeno al concetto da esso definito, ossia di cui è criterio di applicazione, fornisco una regola d’uso; se allo stesso concetto, invece, collego un sintomo, ossia un fenomeno che sappiamo, per esperienza, essere associato al criterio, faccio un’ipotesi empirica. Per esempio: “qualcuno ha l’angina [concetto], se nel suo sangue c’è un certo bacillo [criterio]” è una regola; mentre, “se hai la gola infiammata [sintomo] hai l’angina” è un’ipotesi.

Però, è lo stesso Wittgenstein a sottolinearlo, non c’è una distinzione netta tra criteri e sintomi, e quindi tra regole d’uso dei concetti e ipotesi empiriche. Infatti, «ciò che oggi viene considerato, in base alle nostre esperienze, come manifestazione concomitante del fenomeno

---

<sup>387</sup> Quest’idea, ossia che non si possa parlare di una società come di un soggetto a tutti gli effetti, mi auguro risulti più chiara alla luce del terzo capitolo, una volta che sarà stata esplicitata la concezione dell’uomo che intendo sostenere. In ogni caso, possiamo sin da subito notare che ciò che chiamiamo “società” differisce per svariati aspetti da ciò che assumiamo, comunemente, come paradigma del concetto di “soggetto”: il singolo uomo.

<sup>388</sup> Cfr. 1.4.

<sup>389</sup> RF, § 79.

<sup>390</sup> LB, pp. 36-37. Anche l’esempio che segue è tratto da queste pagine.

A, domani sarà utilizzato per la definizione di “A”»<sup>391</sup>. Credo sia abbastanza esplicito il legame con quanto espresso nel precedente paragrafo a proposito del rapporto tra la fluidità dei giudizi empirici e la rigidità delle regole logiche.

Insomma, è già stato messo in evidenza che la scienza fisica ha oggi un’innegabile influenza sulle nostre abitudini mentali e non, tra le quali rientrano anche quelle relative al seguire le regole d’uso dei nostri concetti. Nuove scoperte empiriche possono indurre, col tempo, a cambiare la fisionomia dei giochi linguistici che coinvolgono l’area esperienziale in questione. Per tornare all’esempio dell’angina, supponiamo che tra i criteri definitivi del concetto, inizialmente, rientrasse il mal di gola; successivamente, grazie ad indagini di carattere empirico, si è scoperto un legame tra i tradizionali criteri definitivi della malattia e la presenza di un determinato bacillo nel sangue. Ipotizziamo che il controllo di quest’ultimo abbia permesso di formulare diagnosi più precise; la scienza, di conseguenza, avrebbe assunto la presenza del bacillo nel sangue come criterio definitivo del concetto di angina, respingendo tra i sintomi quelli che precedentemente fungevano da criteri.

Questa distinzione tra sintomi e criteri è forse abbastanza rigida, anche se suscettibile di mutamenti, all’interno della scienza moderna, ma non si può dire lo stesso per quanto riguarda le nostre pratiche linguistiche quotidiane, le quali sono infatti influenzate su più fronti ed esenti dall’esigenza scientifica di far uso di concetti dai contorni ben delineati. La differenza tra criterio e sintomo, nei contesti ordinari, è più questione di abitudine che di definizione precisa; l’uno trapassa nell’altro, senza che ciò crei scompiglio. Per esempio, si fa quotidianamente uso di concetti di malattie, che hanno criteri definitivi ben precisi all’interno delle scienze mediche, senza però avere accesso ai veri e propri criteri di applicazione dei concetti, come la presenza nel sangue di un certo bacillo nel caso dell’angina. Comunemente non abbiamo un accesso diretto alla strumentazione che ci consentirebbe di constatare o meno se la malattia sia attribuibile alla persona che manifesta certi sintomi; ciò nonostante, usiamo senza troppi indugi nomi di malattie i cui criteri di applicazione non sono alla nostra portata. Non si tratterà, probabilmente, di usi corretti da un punto di vista scientifico, ma pur sempre di usi linguistici, e quindi di significati, si tratta.

Si potrebbe obiettare che, se il concetto non è usato in base ai suoi criteri definitivi, allora è usato in un altro significato. Anche se si volesse sostenere ciò, però, bisognerebbe comunque tenere in considerazione sia il fatto che, in ogni caso, la parola ultima al riguardo continuerebbero ad averla gli specialisti che hanno diretto accesso ai criteri definitivi; sia che,

---

<sup>391</sup> RF, § 79.

in un simile uso, la distinzione tra criterio e sintomo sfumerebbe considerevolmente, mostrando quindi che una parola può essere dotata di significato anche nel caso in cui non vi sia una distinzione netta tra il suo uso logico e il suo uso empirico.

La logica, per tornare al punto centrale della questione, può mutare alla luce di nuove esperienze, poiché essa stessa si fonda su determinate *sicurezze* riguardanti il mondo empirico, le quali costituiscono lo sfondo necessario di ogni intendimento ed enunciazione. Quindi, logica ed esperienza sono in realtà intimamente legate. Questo legame, però, non è grammaticalmente definito. Più precisamente, è sì necessario che un vero e proprio sistema logico sia, in ultima analisi, in contatto con l'esperienza; non è necessario, invece, che una determinata scoperta empirica, o un mutamento improvviso di una regolarità naturale, rendano impraticabile un gioco linguistico.

Credo che l'influenza dell'esperienza sulla logica sia generalmente trascurata da Wittgenstein per il semplice motivo che essa non è scandita da regole logiche, grammaticali. Dove non c'è traccia di regole grammaticali, il compito del buon filosofo in senso wittgensteiniano viene meno. Abbiamo visto, infatti, che un problema filosofico, secondo Wittgenstein, è un problema che sorge da confusioni riguardanti l'uso delle parole, e quindi è su questi usi che deve concentrarsi l'indagine del filosofo<sup>392</sup>.

A questo punto, la critica che si potrebbe rivolgere a Wittgenstein è di avere ingiustificatamente ridotto la filosofia a qualcosa di estremamente "misero"<sup>393</sup>. Ciò nonostante è necessario fare una precisazione. Infatti, egli sembra consapevole della limitatezza della sua nozione di filosofia, ma, mi sentirei di dire, quasi inspiegabilmente, non ci ha fornito molte indicazioni al riguardo. Il seguente passo, comunque, è quanto mai esplicito:

Se [...] noi chiamiamo: "filosofia" le nostre ricerche, questo titolo da un lato sembra appropriato, dall'altro ha certamente avuto un effetto fuorviante. (Si potrebbe dire che l'oggetto che noi stiamo trattando sia uno degli eredi dell'oggetto che usava chiamarsi: "filosofia".)<sup>394</sup>

Si veda, inoltre, il seguente appunto:

---

<sup>392</sup> Cfr. 2.1.

<sup>393</sup> Graham Priest sostiene che la concezione di Wittgenstein della filosofia sia contraddetta dalla sua stessa pratica filosofica. Dalla sua concezione del linguaggio non seguirebbe, inoltre, che la filosofia debba essere ridotta ai problemi che sorgono nel momento in cui estrapoliamo un termine dal gioco linguistico in cui è comunemente usato, rendendolo così privo di significato (cfr. G. Priest, *What is Philosophy?*, "Philosophy", 81 [2006], pp. 189-207, qui p. 193). La critica sarebbe anche pertinente, se non sorvolasse sulla consapevolezza che l'autore, come vedremo tra poco, dimostra di avere della parzialità del proprio modo di intendere la filosofia. Ciò non toglie, ovviamente, che questa scelta terminologica rimanga criticabile.

<sup>394</sup> LB, p. 41.

Sembra però che la cosa più pericolosa di tutte sia mettere in qualche modo il proprio lavoro nella condizione per cui esso viene confrontato con le grandi opere del passato, prima da noi stessi, poi dagli altri. A un confronto simile non si dovrebbe nemmeno pensare. Perché se le circostanze odierne sono davvero così diverse da quelle del passato che un confronto secondo il *genere* fra la propria opera e quelle del passato non è possibile, allora non è possibile neanche il raffronto fra i rispettivi *valori*. Io stesso commetto continuamente l'errore di cui sto parlando.<sup>395</sup>

Se la nozione wittgensteiniana di filosofia ci dovesse sembrare riduttiva, non siamo per questo costretti a mettere in discussione l'intero impianto filosofico del pensiero di Wittgenstein. Anzi, è sufficiente ricordare che quando egli parla di problemi filosofici intende in realtà parlare di problemi concettuali, intesi nel senso di problemi riguardanti le regole d'uso delle espressioni linguistiche, ossia la grammatica (o logica, in *Della certezza*). Si tratta quindi di scandagliare convenzioni linguistiche al fine di ottenere una rappresentazione perspicua della regione grammaticale che ci crea problemi a livello riflessivo. Ciò che intendo dire è che, secondo me, la parola "filosofia" è tutto sommato superflua *nei testi wittgensteiniani*, nel senso che potrebbe essere sostituita con un segno qualsiasi, privo di significato, senza che ciò intacchi minimamente la profondità del suo pensiero. A dire il vero, ritengo che anzi, per certi versi, potrebbe risultare meno fuorviante, dato che chiamare in causa un termine a tal punto carico di significati e, al contempo, dai contorni estremamente sfumati, non può che generare ulteriore confusione dove sembra essercene già a sufficienza (se non confusione, perlomeno difficoltà).

Da quanto abbiamo visto finora, credo si possa considerare la buona filosofia wittgensteiniana come una sorta di rettifica della cattiva ontologia dei filosofi metafisici. Dal momento, però, che l'essenza, secondo Wittgenstein, è espressa nella grammatica, una questione ontologica diventa, nelle sue mani, una questione grammaticale, ossia di uso delle parole. L'acquisizione di una rappresentazione perspicua della grammatica, perciò, può essere considerata, in un certo senso, il coronamento della filosofia prima. Da questo punto di vista l'indagine di Wittgenstein può essere detta filosofica nel vero senso della parola, in quanto si confronta proprio con un ordine di questioni che ha assillato la tradizione filosofica, ossia quello relativo all'essere in generale.

Di altre questioni che sicuramente in passato, ma non solo, appartenevano all'ambito di indagine del filosofo, Wittgenstein non si occupa. Il discorso sulla natura in generale lo lascia in mano alle scienze fisiche, mentre quello sull'etica si direbbe propenso a

---

<sup>395</sup> PD, p. 128.



considerarlo principalmente in chiave religiosa<sup>396</sup>. Filosofia della natura e filosofia pratica non sono, quindi, in senso wittgensteiniano, vera e propria filosofia. Secondo Wittgenstein, insomma, “filosofia” è solo ciò che riguarda la necessità e possibilità delle cose, ossia, nel suo modo di esprimersi, la grammatica (o logica). Per quanto Wittgenstein sia solito parlare di filosofia in generale, senza ulteriori specificazioni, egli dimostra, in realtà, di far riferimento solo a questioni di carattere metafisico.

Da qui la necessità di ribadire più volte la distinzione tra scienza e filosofia, in quanto è proprio la tendenza metafisica a confondere i due tipi di indagine in modo tale da fondere *indebitamente* lo studio della nostra rappresentazione concettuale del mondo con quello del mondo rappresentato stesso<sup>397</sup>. Ciò, però, sta ad indicare che la linea di demarcazione tra le due indagini è tracciata da un punto di vista particolare per uno scopo altrettanto particolare; il che, se l'intenzione è quella di bandire i dogmatismi metafisici, dovrebbe impedirci di generalizzare la distinzione.

Per quale motivo, allora, Wittgenstein, dopo aver sciolto il nodo metafisico tra scienza e filosofia, non entra in ambito scientifico alla luce della sua nuova prospettiva? È lui stesso a risponderci nel seguente passo:

Gli interrogativi scientifici possono, sì, interessarmi, ma mai avvincermi davvero. Solo gli interrogativi *concettuali* ed *estetici* possono farlo. La soluzione di problemi scientifici mi è, in fondo, indifferente; non certo invece la soluzione di quegli altri interrogativi.<sup>398</sup>

La soluzione di interrogativi di carattere scientifico gli è, in fondo, indifferente. Ciò non implica che debba valere lo stesso per ogni filosofo, anche se dovesse abbracciare il pensiero wittgensteiniano. È sicuramente importante distinguere scienza e filosofia al fine di prevenire e dissipare confusioni metafisiche, ma, una volta chiarito il punto, nulla vieta di approfondire questioni di carattere fisico. Certo, in base alla prospettiva wittgensteiniana, la soluzione di interrogativi scientifici non è necessaria alla soluzione di interrogativi concettuali ed estetici, né tantomeno sufficiente; ma ciò significa solo che il tipo di legame sussistente tra le questioni scientifiche e quelle dell'altro tipo non è catturato da regole

---

<sup>396</sup> Sull'atteggiamento religioso con cui Wittgenstein, nella prima fase del suo pensiero, affronta questioni morali cfr. G. Tomasi, *Ineffabilità*, ETS, Pisa 2006, pp. 142 ss. Anche dopo il ritorno alla filosofia del '29, però, questa religiosità in ambito etico rimane intatta, per quanto i suoi interventi pubblici al riguardo si riducano alla *Conferenza sull'etica* (cfr. CSE, p. 15, in cui Wittgenstein chiarisce quello che gli sembra essere il senso etico di alcune espressioni religiose). In ogni caso, è possibile farsi un'idea della sua immutata religiosità morale dando un'occhiata ai suoi appunti personali (cfr., per esempio, PD, pp. 64-65, 68-71, 92-93).

<sup>397</sup> Cfr. 2.2.

<sup>398</sup> PD, p. 149.

grammaticali. Essendo queste ultime, però, convenzioni umane, con l'aver escluso un legame di questo tipo non abbiamo ancora escluso che tra ambito scientifico e ambito filosofico non sussista un legame reale, effettivo.

Quindi, per concludere la nostra trattazione del secondo punto di contatto tra scienza fisica e filosofia, ribadisco che la decisione di Wittgenstein di escludere questioni empiriche dall'indagine filosofica è consapevolmente arbitraria, rispondendo non tanto alla natura dell'oggetto, quanto alle inclinazioni del pensatore<sup>399</sup>. L'uso del termine "filosofia" rimanda, volenti o nolenti, ad una vasta e varia tradizione di pensiero che, come ho brevemente cercato di mettere in evidenza, si discosta in gran parte, anche se non totalmente, dal tipo di indagine svolta da Wittgenstein. Ho suggerito di "sorvolare" sul fatto che egli faccia uso di questo termine piuttosto che di un altro per definire il suo tipo di indagine, soprattutto per le innumerevoli confusioni che potrebbero sorgere da un confronto, in molti casi indebito, con concezioni della filosofia che si muovano su un altro sfondo culturale e concettuale.

Il pensiero di Wittgenstein va innanzitutto inteso, a mio parere, a prescindere da confronti forzati con la tradizione filosofica. Il fatto che egli faccia uso del termine "filosofia" non deve trarre in inganno, poiché filosofia può essere ed è stata molte "cose" diverse, legate tra loro da quelle che Wittgenstein chiama "somiglianze di famiglia". La scelta wittgensteiniana di usare il termine "filosofia" in un senso piuttosto che un altro non ci costringe ad escludere dall'indagine filosofica, anche se mossa dal pensiero del filosofo austriaco, questioni di carattere empirico, che, oggigiorno, sono considerate dominio del metodo scientifico.

#### 4.2. *La costrizione del metodo scientifico*

La questione sul metodo ci ricollega al primo punto di contatto tra scienza fisica e filosofia: l'immagine del mondo che fa da sfondo alla scienza, prima ancora di influenzare quella del linguaggio ordinario, è fondata, almeno in parte, in essa; perciò, l'indagine del

---

<sup>399</sup> Sulla riluttanza di Wittgenstein nei confronti di un sorpassamento della linea di demarcazione da lui tracciata tra filosofia e scienza cfr. D. Pears, *Wittgenstein's Naturalism*, "The Monist", 78 (1995), pp. 411-424, qui pp. 420-423. Sulla consapevolezza che Wittgenstein, comunque, dimostra di avere a proposito della parzialità di quello che egli ritiene essere il punto di vista filosofico, si veda anche il seguente passo: «Che questa o quest'altra proposizione non abbia senso, è significativo (*von Bedeutung*) in filosofia; ma significativo è anche che suoni comica» (Z, § 328). La filosofia in senso wittgensteiniano, quindi, non esaurisce, secondo Wittgenstein stesso, ciò che conferisce significato ad un atto linguistico.

filosofo, occupandosi della logica del nostro linguaggio quotidiano, tocca, volente o nolente, alcuni dei presupposti fondamentali delle teorie scientifiche. Non credo che questo argomento, dopo quanto detto nel paragrafo precedente, richieda di essere ulteriormente rafforzato; ciò nonostante, vi sono interessanti implicazioni, di carattere principalmente metodologico, che vanno prese in considerazione.

Il punto centrale sul quale intendo concentrarmi è che l'indagine filosofica wittgensteiniana si distingue dalla scienza fisica soprattutto per il diverso rapporto intrattenuto con le regole logiche. Infatti, mentre la scienza moderna è contraddistinta da una precisa immagine del mondo, la filosofia, invece, si distingue proprio per il suo tentativo di far chiarezza sulle immagini del mondo. Ciò che nella scienza è dato per assodato e costituisce l'elemento vitale delle sue argomentazioni, il suo sistema logico, in filosofia diventa invece l'"oggetto" dell'indagine. Questo non significa, secondo Wittgenstein, che i fondamenti possano essere sensatamente messi in discussione. Ciò nonostante si può tentare di coglierne tutte le implicazioni, i vari collegamenti concettuali; si può tentare, cioè, di far chiarezza sulle norme a cui si attiene un certo tipo di pensiero, come quello scientifico, riuscendo così ad inquadrare meglio il ruolo delle sue mosse all'interno del nostro gioco linguistico, che rimane comunque la base ultima di ogni eventuale linguaggio tecnico.

La scienza moderna, nel formulare proposizioni, ma anche nel dirigere la propria attenzione su certi fenomeni piuttosto che altri, si attiene a certe regole d'uso dei segni linguistici, alcune condivise con il linguaggio quotidiano, altre stipulate per l'occasione, sempre, però, sul terreno del nostro linguaggio ordinario. Le regole logiche, quindi, sono in questi contesti sempre presenti, ma rimangono sullo sfondo. In filosofia, diversamente, queste regole si cerca di farle emergere, lasciando sullo sfondo, invece, tutto ciò che appartiene all'ambito d'indagine della scienza empirica, ossia l'esperienza alla quale le regole logiche sono applicate. Come ho già accennato in precedenza<sup>400</sup>, la differenza risiede, principalmente, nella prospettiva assunta e, di conseguenza, nei particolari che il nostro sguardo tende a mettere a fuoco.

Wittgenstein era profondamente infastidito dalla presunzione della scienza moderna d'essere l'unico punto di vista *oggettivo* sul mondo, quando in realtà, lo abbiamo già visto<sup>401</sup>, non è che un punto di vista tra i molti, tra l'altro parassitario, almeno parzialmente, rispetto al punto di vista più generale della civiltà al cui interno è sorta. Se mettiamo da parte per un

---

<sup>400</sup> Cfr. 2.2.

<sup>401</sup> Cfr. 2.3.

momento il disinteresse di Wittgenstein per le questioni di carattere scientifico, possiamo cogliere quello che, a mio parere, è il principale discrimine tra l'indagine filosofica in senso wittgensteiniano e il pensiero scientifico moderno (se non altro, per come ce lo presenta Wittgenstein). Si tratta di una differenza sostanzialmente metodologica<sup>402</sup>, ossia una differenza che risiede più nell'approccio che nell'oggetto di studio: secondo Wittgenstein, infatti, la scienza è definita da un metodo rigoroso<sup>403</sup>, mentre la filosofia non ha un vero e proprio metodo, ma varie terapie<sup>404</sup>. In filosofia ciò che conta è, tutto sommato, il risultato, il conseguimento di una rappresentazione perspicua delle regole che prima ci risultavano oscure; non sono le modalità di raggiungimento dello scopo a definire l'attività del filosofo, ma il tipo di problema da cui muove e il tipo di soluzione a cui deve tendere per poterlo risolvere (o, meglio, dissolvere).

Wittgenstein, infatti, sostiene che:

di fatto non c'è nulla di più *conservatore* della scienza. La scienza posa i binari ferroviari. E per lo scienziato è importante che la sua opera segua questi binari.<sup>405</sup>

«Il filosofo», invece, «non è cittadino di una comunità di pensiero. Proprio questo lo rende filosofo»<sup>406</sup>; «se si vuol praticare veramente la filosofia, ribadiva a Rhees, bisogna essere continuamente pronti a cambiare direzione di marcia»<sup>407</sup>.

La scienza moderna, insomma, è una tipologia di pensiero costretta entro norme estremamente rigide. Ciò nonostante, al contempo, essa pretende di spogliare l'oggetto di studio dall'uso che l'uomo comunemente ne fa, e quindi dal suo significato. La filosofia in senso wittgensteiniano, inversamente, è un pensiero libero sulle regole d'uso dei segni linguistici, ossia su convenzioni. Mentre lo scienziato, per essere tale, deve appartenere ad una determinata comunità di pensiero, la quale segue un insieme di regole, il filosofo è tale solo in quanto non appartiene ad alcuna comunità di pensiero, nonostante si occupi proprio

---

<sup>402</sup> Certo, l'indagine filosofica si distingue da quella scientifica, nei testi wittgensteiniani, anche per quanto riguarda lo *scopo* della ricerca, che nel primo caso è la risoluzione di problemi concettuali, mentre nel secondo è la costruzione di un sistema di conoscenze. Si potrebbe notare, però, che in entrambi i casi, in fondo, si tende alla comprensione di determinati fatti naturali, poiché da un lato il linguaggio è considerato da Wittgenstein un fenomeno naturale (cfr. 2.1, 2.5), dall'altro lo scienziato non si limita ad accumulare conoscenze, ma, anzi, si impegna anche nella produzione di una "rappresentazione perspicua" dell'oggetto di studio. Perciò, credo che la distinzione più radicale tra i due approcci rimanga quella metodologica.

<sup>403</sup> Cfr. LB, p. 28: «Il nostro desiderio di generalità ha un'altra grande fonte: il valore che noi annettiamo al metodo della scienza. Intendo il metodo di ridurre la spiegazione dei fenomeni naturali al minor numero possibile di leggi naturali primitive».

<sup>404</sup> Cfr. 2.1.

<sup>405</sup> Citato in Monk, *Wittgenstein cit.*, p. 478.

<sup>406</sup> Z, § 455.

<sup>407</sup> Monk, *Wittgenstein cit.*, pp. 478-479.

delle immagini del mondo che fanno da sfondo alle comunità di pensiero che lo circondano, prima fra tutte, la forma di vita sociale alla quale appartiene, almeno a livello di prassi quotidiana.

Detto ciò, ci si potrebbe chiedere per quale motivo Wittgenstein abbia deciso di limitarsi ad esercitare il libero pensiero solo al livello delle regole grammaticali e non a quello dei fenomeni naturali in generale, idealizzati dall'indagine della scienza fisica per mezzo di ipotetiche leggi naturali. Come ho già sostenuto, credo che ciò dipenda principalmente dal disinteresse di Wittgenstein per le questioni di carattere empirico. In aggiunta vi è il profondo disprezzo che egli provava per lo spirito della nostra epoca, imbevuta com'è di ideali di progresso che poco si addicono al pensiero wittgensteiniano.

Esemplari, al riguardo, sono le *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, in cui Wittgenstein mette in evidenza che «il modo in cui Frazer», assunto qui come paradigma dell'uomo di scienza moderno, «rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*. [...] *Nessuno* di essi invece sbagliava, se non quando enunciava una teoria»<sup>408</sup>. La scienza moderna, chiusa com'è nel suo ideale di conoscenza, finisce con il distorcere ciò che pretenderebbe di spiegare in modo oggettivo. Questa tendenza diventa particolarmente evidente nel momento in cui l'uomo di scienza si confronta con le pratiche delle popolazioni "primitive", le quali vengono lette, appunto, come stadi primitivi dell'intelligenza umana, che si suppone abbia trovato il suo coronamento nella scienza moderna. Questo atteggiamento, secondo Wittgenstein, è estremamente ingiusto nei confronti dell'oggetto d'indagine e nocivo per quanto riguarda la nostra comprensione di esso. La *sicurezza* dello scienziato, la sua *indiscutibile* immagine del mondo, gli impedisce di guardare ai fenomeni senza pregiudizi, ossia filosoficamente<sup>409</sup>, soprattutto nel caso in cui il fenomeno in questione sia una struttura estremamente complessa, difficilmente riducibile a presunte leggi naturali, come nel caso di una civiltà.

La scienza, per come Wittgenstein sembra presentarcela, subordina la comprensione dell'oggetto alla sua strumentalizzazione finalizzata al progresso, sia delle teorie scientifiche, sia della tecnologia che le mette in pratica e le fa fruttare a livello sociale. È a questo livello che l'indagine wittgensteiniana più si distingue da quella del tipico uomo di scienza moderno:

---

<sup>408</sup> NRF, pp. 17-18.

<sup>409</sup> Cfr. *ivi*, p. 17: «devo immergermi sempre di nuovo nelle acque del dubbio»; PD, p. 124: «in filosofia si deve scendere nell'antico caos e ivi sentirsi a proprio agio».

Essere capito o apprezzato dal tipico uomo di scienza occidentale non mi importa affatto, perché costui non capisce lo spirito in cui io scrivo. La nostra cultura è caratterizzata dalla parola “progresso”. Il progresso è la sua forma, non una delle sue proprietà, quella di progredire. Essa è tipicamente costruttiva. La sua attività consiste nell’erigere qualcosa di sempre più complesso. E anche la chiarezza serve solo a questo scopo, non è fine a se stessa. Per me, al contrario, la chiarezza e la trasparenza sono fine a se stesse.

A me non interessa innalzare un edificio, ma piuttosto vedere in trasparenza dinanzi a me le fondamenta degli edifici possibili.

Il mio scopo quindi è diverso da quello dell’uomo di scienza, e il movimento del mio pensiero diverso dal suo.<sup>410</sup>

Il fatto che Wittgenstein parli qui di chiarezza e trasparenza come fine a se stesse non deve indurci a pensare che si tratti di qualcosa di totalmente disinteressato, soprattutto alla luce del modo in cui egli lega indissolubilmente l’indagine filosofica alla risoluzione di problemi filosofici, intendendo questi come un intralcio, se non un pericolo, per quanto riguarda le nostre pratiche di vita quotidiana<sup>411</sup>. A scanso di equivoci si veda, per esempio, il seguente passo:

[...] a che vale studiare filosofia se serve soltanto a consentirci di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica ecc., e se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della vita quotidiana, se non ci rende più coscienti di un qualsiasi... giornalista nell’impiego delle frasi *pericolose* come quelle di cui la gente si avvale per i propri scopi.<sup>412</sup>

La buona filosofia, infatti, è intesa come qualcosa che dovrebbe migliorare la nostra prassi linguistica, e con ciò la nostra vita quotidiana. Se non altro, essa può aiutarci a renderci immuni dalla manipolazione retorica alla quale siamo costantemente sottoposti in società e che noi stessi, quasi istintivamente, tendiamo ad esercitare sugli altri, spesso in modo inconsapevole, per il raggiungimento dei nostri scopi.

Ciò nonostante, a differenza dell’attività della scienza, che è costantemente proiettata in avanti verso la costruzione di edifici teorici sempre più grandi, l’attività filosofica si limita, secondo Wittgenstein, a distruggere idoli per fare spazio alla perspicuità. La scienza fisica è, oltre che strumento di conoscenza, anche strumento di progresso tecnologico e, almeno

---

<sup>410</sup> PD, pp. 27-28. Sull’avversione di Wittgenstein per lo spirito positivista della scienza moderna si vedano anche i seguenti passi: «la bomba [atomica] fa sperare nella fine, nella distruzione di un orrendo male: la nauseante, saponosa scienza. E questo non è affatto un pensiero spiacevole» (*ivi*, p. 97); «la vera visione apocalittica del mondo è quella secondo cui le cose *non* si ripetono. Ad esempio non è insensato pensare che l’era scientifica e tecnica sia il principio della fine dell’umanità; che l’idea del grande progresso sia un abbaglio, come anche quella che finisca per giungere alla conoscenza della verità; che la conoscenza scientifica non arrechi nulla di buono o di desiderabile e che l’umanità, mirando ad essa, cada in una trappola. Non è affatto ovvio che le cose non stiano così» (*ivi*, p. 109); «è possibile che scienza e industria, e il loro progresso, siano le cose più durature del mondo contemporaneo. Che ogni supposizione di un loro fallimento sia per ora, e resti per *molto* tempo, un mero sogno, e che esse in seguito, con infinito strazio, pervengano a unificare il mondo, cioè a contrarlo in una *cosa sola*, dove poi, naturalmente, tutto dimorerà fuorché la pace. Scienza e industria decidono infatti le guerre, o almeno così pare» (*ivi*, pp. 120-121).

<sup>411</sup> Cfr. 2.1.

<sup>412</sup> Citato in Monk, *Wittgenstein cit.*, p. 417.

indirettamente, manipolatrice di abitudini sociali, linguistiche e non. La filosofia, invece, agisce direttamente sul singolo soggetto per liberarlo dalle proprie illusioni concettuali, essendo essa l'insieme delle terapie volte a curare malattie della comprensione.

L'immagine del mondo che fa da sfondo alla scienza fisica, se assolutizzata, rappresenta proprio uno di quegli idoli che Wittgenstein sostiene essere sottoposti all'azione distruttrice della sua filosofia. Al giorno d'oggi si tratta sicuramente di uno dei più saldi, soprattutto grazie alla sua utilità in termini di manipolazione della natura e di organizzazione sociale; per questo egli, a mio parere, si premura a tal punto di distanziarla dall'indagine, per certi versi anarchica, del filosofo. Nel momento in cui la "legge naturale", da semplice termine di paragone, viene assunta come ideale a cui tutto deve conformarsi, il filosofo è quasi costretto a confrontarsi con essa, poiché rientra nell'alveo del fiume dei nostri pensieri, ossia in quello che, per Wittgenstein, è l'ambito di indagine della filosofia.

La distinzione fondamentale tra scienza fisica e filosofia, quindi, risiede più nel metodo di ricerca che nell'oggetto di studio:

La scienza: arricchimento e impoverimento. C'è *un solo* metodo che mette in ombra tutti gli altri. Paragonati a esso, tutti gli altri sembrano miserevoli, al più stadi preliminari. Devi andare alle fonti primigenie per vederli tutti sullo stesso piano, quelli abbandonati e quelli prescelti.<sup>413</sup>

La scienza, secondo il filosofo, si contraddistingue per la rigida unità del suo metodo, il quale ha finito con il declassare tutti gli altri ad uno stadio intellettuale più "primitivo" (in senso spregiativo). È questa la mossa che Wittgenstein non può tollerare. Infatti, se riusciamo a vedere tutti i metodi "sullo stesso piano", liberandoci cioè dalla morsa dell'istinto a compararli in modo etnocentrico, possiamo renderci conto di come il fatto che uno sia sopravvissuto agli altri non implichi un suo valore intrinseco maggiore a prescindere dalla sua utilità strumentale. «La legge naturale vogliamo conoscerla a fondo e applicarla»<sup>414</sup>, ed è soprattutto questa sua applicabilità a farne la fortuna.

L'idealizzazione propria dell'immagine del mondo che fa da sfondo alle teorie della scienza fisica, ossia quella di una natura in cui vigono leggi in qualche modo "già scritte" e costrittive, si è ormai diffusa nell'intero tessuto sociale, finendo con il diventare l'unica griglia interpretativa del mondo considerata ragionevole: tutto ciò che è natura *dev'essere* governato dalle leggi che la scienza fisica scopre. Dove leggi non sono ancora state trovate, un giorno *dev'essere* possibile trovarne. Quel che molte persone sembrano ignorare,

---

<sup>413</sup> PD, p. 117.

<sup>414</sup> *Ivi*, p. 118.

scienziati compresi, secondo Wittgenstein, è che questo *dovere* esprime un'esigenza logica dettata da un'immagine del mondo arbitraria, non qualcosa che è la natura stessa a comunicarci. Il passo è un po' lungo, ma vale la pena citarlo per intero:

Che diavolo significherebbe che la legge naturale costringe una cosa ad andare come va? La legge naturale è corretta, e questo è tutto. Perché mai si dovrebbe pensare alle leggi naturali come ad eventi costrittivi? Se ciò che dico è corretto sembrerebbe che si sia preso un granchio.

Prima di tutto, l'idea di una costrizione risiede già nella stessa parola "legge". La parola "legge" suggerisce più dell'idea di una regolarità osservata che noi assumiamo continuerà.

Si potrebbe dire che l'uso dell'espressione "legge naturale" è connesso a un certo tipo di fatalismo. Ciò che succederà è già fissato da qualche parte... se solo ci impossessassimo del libro in cui le leggi naturali sono state davvero fissate.

Le regole sono state fissate da una Divinità – scritte in un libro. In fisica le regole sono una congettura: "Suppongo che questa sia la legge".

[...]

Sapete che tutta la scienza ricominciò da capo al tempo di Galileo, con la legge di gravitazione e l'osservazione dei pianeti – con la scoperta delle più ovvie regolarità. Tutta la scienza fu incoraggiata dall'osservazione di regolarità quando queste erano ovvie. Per esempio, prendete il caso dello sparare: là vedete una regolarità reale. Questo è ciò con cui Galileo davvero cominciò, con la balistica.

Non avremmo mai detto: "se solo conoscessimo le leggi, allora..." se non avessimo avuto la scienza; e la scienza poteva cominciare soltanto con regolarità ovvie, per continuare poi con regolarità meno ovvie.

L'idea di leggi già scritte, che possiamo solo congetturare. Ciò che incoraggia a coniare tale metafora è il fatto che noi effettivamente abbiamo leggi naturali. C'è un enorme dominio in cui non abbiamo trovato leggi naturali. Ma c'è un grande dominio, gradualmente crescente, in cui abbiamo trovato leggi naturali. La similitudine rappresenta soltanto un certo modo di guardare le cose, un certo modo di agire, di cercare regolarità, ecc. Se le eccezioni fossero la regola...

Non c'è ragione per cui, anche se ci fosse regolarità nelle decisioni umane, io non dovrei essere libero. Riguardo alla regolarità, non c'è niente che renda qualcosa libero o meno. La nozione di costrizione viene in gioco se pensate alla regolarità come costretta; come prodotta da binari. Se, oltre alla nozione di regolarità, introducete la nozione di: "deve muoversi così perché i binari sono stati fissati così".

Quando introduciamo la nozione di costrizione questo mostra già un modo particolare di guardare agli eventi, nel senso che il fatalismo è un particolare modo di considerare le cose.<sup>415</sup>

La scienza fisica, per Wittgenstein, si muove su binari prestabiliti e, parallelamente, fa muovere il mondo su binari altrettanto rigidi. Questo è il suo modo di procedere, il quale si è rivelato estremamente utile nella formalizzazione innanzitutto delle regolarità naturali più ovvie, per poi estendersi ad altre meno ovvie, senza però essere *ancora* riuscito a spiegare un enorme dominio di fenomeni. Purtroppo, Wittgenstein non è esplicito sull'identità di tale dominio, ma è assai probabile, alla luce di altri passi e del contesto in cui egli fa quest'affermazione, che intenda riferirsi a questioni riguardanti soprattutto la vita umana. Non ogni fenomeno, insomma, si presta ad essere spiegato in termini causali in base a regolarità naturali assunte come leggi.

La scienza fisica che nasce più o meno con Galileo, agli occhi di Wittgenstein, si fa promotrice di una visione del mondo quantomeno in parte arbitraria, frutto di una scelta non

---

<sup>415</sup> LLV, pp. 61-62.



obbligata. Non è in questo modo, però, che essa si presenta, tantomeno al giorno d'oggi, in cui ha assunto il ruolo di autorità indiscutibile, ossia di vero e proprio scheletro logico del nostro pensare e, quindi, di metro di giudizio della ragionevolezza di una persona:

I nostri bambini imparano già a scuola che l'acqua è *composta* dei gas idrogeno e ossigeno, o lo zucchero di carbonio, idrogeno e ossigeno. Chi non capisce queste cose è uno stupido. Le questioni più importanti vengono occultate.<sup>416</sup>

Quali siano queste «questioni più importanti» egli non ce lo dice; è probabile che faccia riferimento alle questioni logiche, etiche ed estetiche, ossia quelle che interessavano a lui. A prescindere da ciò, è importante notare che l'apprendimento acritico di nozioni scientifiche sin dall'infanzia, nel mettere in luce conoscenze abbastanza irrilevanti nelle nostre pratiche di vita quotidiana, finisce con l'occultare questioni fondamentali per la formazione etica ed intellettuale di un individuo. I dubbi sulla validità dei dogmi scientifici non sono soppressi sul nascere dalla presunta evidenza della loro correttezza, ma, almeno in parte, dall'addestramento a cui sono sottoposti i nostri bambini, sotto la pressione di essere considerati stupidi, irragionevoli, e di essere, perciò, estraneati dal gruppo.

È spesso difficile, in Wittgenstein, riuscire a distinguere la sua avversione personale per la cultura scientifica del nostro tempo, che ci può interessare solo marginalmente, dalle sue osservazioni filosofiche riguardanti la contingenza di ogni punto di vista in quanto tale. Se egli si scaglia contro la forma di vita della scienza fisica (moderna), è solamente perché questa riveste oggi il ruolo di "oracolo" che dirige, in modo quasi meccanico, la nostra attenzione in una sola direzione. Essa, cioè, tiene imprigionato il nostro intelletto e, di conseguenza, la nostra comprensione.

Che le cose stiano così, però, è frutto di contingenze storiche; è importante sottolineare che in un altro contesto, oppresso da altri dogmi, la critica wittgensteiniana, probabilmente, si sarebbe rivolta altrove. L'immagine del mondo messa in campo dalla scienza fisica, cioè, non è in sé peggiore rispetto ad altre; sostenere ciò non farebbe che riproporre l'ingiustizia che essa perpetra a danno delle culture che considera primitive. Il punto è che, nonostante si sia propensi a credere il contrario – e solo per questo vale la pena sottolinearlo –, la scienza fisica moderna è un modo di considerare le cose tra gli altri, che acquista ai nostri occhi un

---

<sup>416</sup> PD, p. 134. Può essere interessante notare che già nel *Tractatus* Wittgenstein scrive: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati» (TLP, 6.52).

valore aggiunto solo in relazione all'enorme importanza che essa riveste all'interno della nostra forma di vita sociale attuale.

#### 4.3. *Conclusioni*

Per concludere, in questo paragrafo ci siamo concentrati su alcuni punti di contatto tra filosofia in senso wittgensteiniano e scienza fisica, perlomeno nel modo in cui sembra intenderla Wittgenstein. I due tipi di indagine si toccano a livello di immagine del mondo, anche se rimangono distinti da un approccio metodologico estremamente differente. La scienza fisica si muove all'interno di un'immagine per certi versi rigida, per altri influenzabile per mezzo di nuove scoperte. La filosofia di Wittgenstein, invece, muovendosi (per quanto possibile) in totale libertà, cerca di far emergere le rigidità delle visioni del mondo che sottendono all'uso dei termini coinvolti nei singoli problemi filosofici. Se i problemi in questione coinvolgono nozioni usate anche nel gioco scientifico, e ciò è assai probabile, soprattutto al giorno d'oggi, allora l'indagine del filosofo deve per forza confrontarsi con l'immagine del mondo che fa da sfondo all'indagare e al teorizzare scientifico.

Le rigidità di cui si occupa il filosofo wittgensteiniano non sono decise una volta per tutte, sono anzi in mutamento quasi perenne, anche se non omogeneo: alcune aree logiche sono particolarmente friabili, mentre altre sono difficilmente scalfibili. Le scoperte della scienza agiscono soprattutto su quella parte del nostro sistema logico che fa da sfondo ai singoli giudizi empirici, provocando, quindi, mutamenti all'interno dell'oggetto d'indagine della filosofia. Se Wittgenstein sottolinea il legame tra logica e giudizi empirici, senza però indagarne ulteriormente la natura, ciò non significa che le premesse del suo pensiero rendano obbligata questa scelta di non procedere oltre.

Nel prossimo paragrafo cercherò, infatti, di mettere in evidenza il naturalismo che, a mio parere, è sotteso al pensiero wittgensteiniano. Esso rimane spesso solo sullo sfondo, poiché, come abbiamo visto, non era intenzione del filosofo approfondire questioni di carattere empirico; senza questo sfondo, però, la sua indagine concettuale ricadrebbe, in modo quasi automatico, in quel tipo di fraintendimenti che intende invece combattere: in una parola, nella metafisica.

### 5. *Un naturalismo non riduzionistico*

La domanda filosofica che caratterizza i cosiddetti “dialoghi socratici” di Platone chiede l’essenza di qualcosa. Ogni singolo esempio non può che lasciare Socrate insoddisfatto, poiché egli va in cerca di un’idea che in qualche modo trascenda la singola esemplificazione. Wittgenstein, innanzitutto, riporta la domanda sull’essenza a quella sul significato; ciò, però, si rivela insufficiente, poiché anche il significato potrebbe essere erroneamente inteso, o come oggetto nel mondo, oppure come fantomatica entità astratta appartenente a quello che Nietzsche avrebbe probabilmente chiamato un “dietro-mondo”<sup>417</sup>. Per questo motivo è necessario fare un ulteriore passo verso il linguaggio ordinario e la prassi quotidiana, traducendo la domanda sul significato in quella sull’uso<sup>418</sup>. Ed è proprio questa mossa, secondo David Pears, a caratterizzare il “naturalismo filosofico” del tardo Wittgenstein<sup>419</sup>.

Abbiamo detto che «l’essenza è espressa nella grammatica»<sup>420</sup>. Quando crediamo, in un’indagine ontologica, di guardare attraverso i fenomeni, di poter vedere il fondo delle cose, in realtà stiamo “guardando” al massimo il fondo del nostro linguaggio, dei nostri concetti, sempre che abbia senso sostenere una cosa simile. Le fondamenta “ontologiche” della nostra “immagine del mondo”, come la chiama Wittgenstein, dobbiamo cercarle nelle pratiche linguistiche più primitive a cui siamo stati addestrati. L’essenza delle “cose” (o, meglio, dei concetti), se il termine “essenza” deve avere un significato, è la loro “posizione” nella nostra rete concettuale, e quindi nelle nostre pratiche linguistiche. Ogni singolo atto linguistico che possa dirsi tale, come può esserlo l’attribuzione di un’essenza, presuppone un intero linguaggio; è solo sullo sfondo delle pratiche linguistiche di una certa forma di vita che i singoli atti, in quanto mosse all’interno del gioco, possono essere compresi. Sono le regole

---

<sup>417</sup> A proposito della critica nietzscheana all’idea di “un mondo dietro il mondo”, ossia di un mondo metafisico in qualche modo distinto da quello fisico, cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, pp. 30-33. In queste pagine sono contenute affermazioni che Wittgenstein, molto probabilmente, non avrebbe approvato; ciò nonostante, la sua avversione nei confronti dell’idea di un mondo metafisico non è da meno rispetto a quella di Nietzsche. Torneremo nel paragrafo 2.6 sul confronto tra i due autori.

<sup>418</sup> Per un confronto tra Wittgenstein e Socrate cfr. S. Marini, *Socrate nel Novecento: Vailati, Schlick, Wittgenstein*, Vita e pensiero, Milano 1994, pp. 81 ss. Può essere interessante notare che è Wittgenstein stesso a marcare la distanza tra il proprio punto di vista filosofico e quello del Socrate dei dialoghi platonici: «Non posso caratterizzare meglio il mio punto di vista se non dicendo che esso è opposto a quello che Socrate rappresenta nei dialoghi platonici» (citato in *ivi*, p. 92).

<sup>419</sup> Cfr. Pears, *Wittgenstein’s* cit., p. 411. Cfr. anche *ivi*, p. 422: «il mondo fisico, che contiene i nostri corpi, interagisce con essi, e supplisce ai loro bisogni, è una fondazione auto-sufficiente per il linguaggio. Non è possibile o necessario appellarsi ad un ulteriore mondo dietro di esso».

<sup>420</sup> RF, § 371 (cfr. 2.2).

d'uso dei segni linguistici, la grammatica, a dirci quale sia l'essenza di una data "cosa", sempre che il concetto in questione sia effettivamente definibile.

Potremmo dire che all'inizio dell'apprendimento del linguaggio si deve fare continuo riferimento al mondo, agire in esso, imparare a collegare l'uso di certi segni ad atti extralinguistici. Man mano che la rete concettuale si arricchisce, l'atto linguistico si emancipa sempre di più rispetto al mondo, acquisendo maggiore importanza nella nostra forma di vita e materiale proprio su cui lavorare. Parallelamente a questa emancipazione, però, avviene anche una sempre maggiore subordinazione alle regole della comunità. Introiettiamo certe abitudini sociali, tra cui quelle linguistiche, e finiamo con il vivere costantemente immersi in giochi che prevedono un quasi ininterrotto coinvolgimento dell'"altro" e un allontanamento dal "dialogo" diretto col mondo. La maggior parte dei rapporti dell'uomo civilizzato con l'ambiente circostante sono mediati dallo strumento sociale del linguaggio. A dare forma *logica* al mondo di cui *parliamo* comunemente sono le nostre abitudini sociali, il che non sta a significare che il mondo che ci circonda sia un prodotto fittizio. Il punto è che difficilmente ci soffermiamo a percepire il mondo senza incasellarlo nella nostra griglia concettuale, e quindi nella nostra rete di usi sociali. Lo si fa quasi automaticamente, poiché siamo stati addestrati a determinate azioni e reazioni per poter comunicare ed interagire con gli altri uomini.

Questa, a grandi linee, è l'immagine del linguaggio che, secondo me, Wittgenstein ci consegna. Essa costituisce un presupposto fondamentale affinché le sue singole osservazioni di carattere strettamente concettuale possano risultare efficaci. Al fine di fare chiarezza sui concetti, insomma, non è sufficiente parlare di singole convenzioni linguistiche, ma è anche necessario, innanzitutto, fare chiarezza sul fenomeno del linguaggio. Soprattutto alla luce delle nostre reticenze al riguardo, è importante capire che si tratta di un fenomeno che appartiene appieno alla "storia naturale degli uomini", e in quanto tale va inteso. Infatti:

Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare.<sup>421</sup>

Queste indicazioni che Wittgenstein ci fornisce sull'attività linguistica, dimostrando di intenderla come un fenomeno naturale, non devono essere prese per note a margine, di poco conto rispetto alla sua indagine sull'uso dei singoli concetti. È il mancato riconoscimento di che cosa significhi apprendere, comprendere e parlare un linguaggio, infatti, la causa

---

<sup>421</sup> *Ivi*, § 25.

principale di confusioni concettuali di carattere metafisico, ossia quelle contro cui Wittgenstein si scaglia.

Per questi motivi ritengo che l'approccio wittgensteiniano sia, almeno per quanto riguarda i fondamenti della sua ricerca, naturalistico. Nonostante egli sembri parlare solo di parole, in realtà, concentrandosi sugli usi che di esse si fa all'interno della nostra forma di vita – la quale, a sua volta, è tale solo all'“interno” di un mondo –, il rimando alla naturalità umana (e non) è, in modo più o meno implicito a seconda dei casi, incessante. Certo, essa rimane spesso sullo sfondo, ma senza questo sfondo ontologico di tipo naturalistico l'intero discorso wittgensteiniano perderebbe il suo principale punto d'appoggio, ossia la forma di vita, biologica e sociale, le cui pratiche intende descrivere.

Comincerò con il ridefinire il rapporto tra natura e convenzioni umane, giungendo alla conclusione che l'indagine wittgensteiniana sulle seconde può essere concepita, in fondo, come una forma di “naturalismo ontologico non riduzionistico” (par. 5.1). Fatto ciò – dopo una breve parentesi per chiarire la parzialità del modo in cui finora, seguendo Wittgenstein, ci siamo riferiti alla scienza fisica (par. 5.2) –, torneremo sulla questione dell'addestramento, che avevamo lasciato in sospeso alla fine del primo capitolo, per inquadrarne meglio il ruolo all'interno del pensiero wittgensteiniano (par. 5.3). Infine, alla luce di quanto detto, cercherò di mettere in evidenza l'arbitrarietà della scelta di Wittgenstein di non approfondire il rapporto tra causalità e normatività, dal momento che, comunque, è stato egli stesso, volente o nolente, ad aprire il problema (par. 5.4).

### 5.1. *Natura e convenzioni umane*

I rimandi di Wittgenstein a questioni concernenti la natura fisica, prima fra tutte quella del rapporto tra addestramento e reazioni primitive, sono numerosi<sup>422</sup>, ma non approfonditi. La natura, intesa come ciò che sussiste a prescindere dal “filtro” delle convenzioni umane, non è l'oggetto, ma lo sfondo della ricerca concettuale, filosofica (in senso wittgensteiniano). Una proposizione convenzionale che esprime una regola di misurazione, per esempio, «va considerata rispetto alla forma o grandezza costante che gli oggetti hanno nella natura; questi oggetti non aumentano o diminuiscono improvvisamente di volume e di peso senza alcuna

---

<sup>422</sup> Cfr. A. Voltolini, *Sul naturalismo prassiologico di Wittgenstein*, “Studi perugini”, 7 (1999), pp. 53-73, qui p. 53.

causa evidente. Se lo facessero, il nostro concetto di misurare dovrebbe venire completamente rivisto», se non abbandonato. «Non solo una proposizione poggia su una tecnica», ossia sulla padronanza pratica delle regole di un gioco linguistico, «ma anche su quei fatti fisici [...] che rendono possibile questa tecnica»<sup>423</sup>.

La domanda, a questo punto, potrebbe essere la seguente:

Se la formazione dei concetti può essere spiegata ricorrendo a fatti naturali, allora, invece che alla grammatica, non dovremmo interessarci a ciò che, in natura, sta alla sua base? – Certamente ci interessa anche la corrispondenza dei concetti con fatti molto generali della natura. (Tali che per lo più non ci sorprendono a causa della loro generalità.) Ma il nostro interesse non ricade su queste possibili cause della formazione dei concetti; noi non facciamo scienza naturale, e neanche facciamo storia naturale [...].

Non dico: Se questi e questi altri fatti naturali fossero diversi da quelli che sono gli uomini avrebbero concetti diversi (nel senso di un'ipotesi). Ma: Chi crede che certi concetti siano senz'altro quelli giusti e che colui che ne possedesse altri non si renderebbe conto di quello di cui ci rendiamo conto noi, – potrebbe immaginare certi fatti generalissimi della natura in modo diverso da quello in cui noi siamo soliti immaginarli; e formazioni di concetti diverse da quelle abituali diventerebbero comprensibili.<sup>424</sup>

Il fatto che le nostre regole, e quindi i nostri concetti, poggino su un determinato retroterra di fatti fisici, non fa di questi una condizione sufficiente di quelle regole e quei concetti, poiché, entro certi limiti, essi ammettono sistemi logici differenti<sup>425</sup>. Del seguire una regola, lo abbiamo visto, se ne deve rendere conto in termini di istituzioni umane<sup>426</sup>, ed è di queste, infatti, che Wittgenstein si occupa direttamente. Ogni riferimento del filosofo a fatti naturali rimane, in ogni caso, finalizzato al chiarimento di tali istituzioni. Ciò, però, non deve indurci a pensare che esse possano in qualche modo sussistere a prescindere dai fatti naturali coinvolti nel loro operare:

350. «È come se i nostri concetti fossero condizionati da un'incastellatura di dati di fatto».

Questo dovrebbe forse voler dire: se immagini certi fatti altrimenti, se li descrivi altrimenti da come sono, allora non puoi immaginare l'applicazione di certi concetti, perché nelle nuove circostanze le regole della loro applicazione non hanno nulla di analogo. [...]

352. Voglio dunque dire che certi dati di fatto sono favorevoli, o sfavorevoli, alla formazione di certi concetti? Ed è questo che l'esperienza insegna? È un fatto d'esperienza che gli uomini cambiano i loro concetti, li scambiano, quando imparano a conoscere nuovi fatti; quando, per questo, ciò che prima per loro era importante diventa inessenziale e viceversa. (Si trova, per esempio, che quella che prima era una differenza specifica è, propriamente, *soltanto* una differenza di grado.)

---

<sup>423</sup> D. L. Phillips, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica*, trad. it. a cura di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1981, p. 206.

<sup>424</sup> RF, p. 299. Cfr. anche DC, § 63: «Se ci immaginiamo gli stati di fatto diversamente da come sono, allora certi giochi linguistici perdono d'importanza, altri diventano importanti. E così cambia, e cambia gradualmente, l'uso del vocabolario della lingua».

<sup>425</sup> Cfr. Phillips, *Wittgenstein e la conoscenza cit.*, pp. 207-208.

<sup>426</sup> Cfr. 1.4.

355. [...] Se insegnamo a un uomo questa tecnica così e così per mezzo di esempi, – cosicché, in un determinato caso nuovo procede *così* e non *così*, o in un certo caso s'arresta, perché questa e non quella è per lui la prosecuzione "naturale", questa cosa, di per se stessa, è già un fatto naturale estremamente importante.<sup>427</sup>

L'applicazione di una regola presuppone un insieme di fatti naturali che rendano la circostanza perlomeno simile a quelle in cui siamo soliti dire che si sta seguendo la regola in questione. Sono infatti concepibili circostanze in cui alcuni dei nostri giochi linguistici sarebbero semplicemente impossibili: in che senso potremmo, per esempio, *misurare* oggetti la cui dimensione cambia in continuazione? Sicuramente non nello stesso senso che noi attribuiamo al concetto di misurazione; in un simile caso il metodo, e quindi la regola, dovrebbe, per forza di cose, cambiare considerevolmente, se non cadere in disuso.

Nel paragrafo 352 il punto è quanto mai esplicito: la conoscenza di nuovi fatti cambia, anche se non in base a leggi deterministiche, i nostri concetti. Ciò che era importante può diventare inessenziale e viceversa. Si tratta dello stesso punto che abbiamo già preso in considerazione nel paragrafo precedente. Se un gioco, come sembrerebbe, si fonda in qualche modo su determinati fatti naturali, un mutamento di questi può mettere a repentaglio la *sicurezza* che sta alla base di esso. Una novità, insomma, può destabilizzare le fondamenta di un gioco linguistico (di un'abitudine, di una prassi umana), portando, per esempio, a sfumare una distinzione specifica in una differenza di grado<sup>428</sup>.

Inoltre, non contano solo i fatti naturali del mondo esterno, ma anche le reazioni "primitive", pre-linguistiche, dell'uomo<sup>429</sup>. Come abbiamo visto, se gli uomini non

---

<sup>427</sup> Z, §§ 350, 352, 355.

<sup>428</sup> Si confronti, per esempio, la concezione della diversità degli uomini che troviamo nella *Politica* di Aristotele (concezione che, per certi versi, sopravvive fino al crollo dell'*ancien régime*) con quella della società (post-rivoluzionaria) in cui viviamo oggi. Ciò che nel primo caso si presenta come una differenza specifica (cfr. Aristotele, *Politica*, trad. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000, 1255a: «è evidente che taluni sono per natura liberi, altri, schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi»), nel secondo diventa, principalmente, una differenza di grado economico, suscettibile, almeno in linea di principio, di mutamenti legati a varie scelte e circostanze della vita. Nella nostra società, diversamente dall'*ancien régime*, il "sangue" non è più criterio di distinzione tra uomo e uomo; gli uomini, infatti, sono oggi considerati, in base ai principi fondamentali del giusnaturalismo, uguali per natura. Si tratta, ovviamente, di una semplificazione; però, quello che qui ci interessa non è tanto la verità storica dell'esempio, quanto il mutamento concettuale che ci presenta. Un altro esempio analogo, anche se inverso, potrebbe essere quello del passaggio dalla concezione aristotelica della democrazia, come governo corrotto dei più che mira esclusivamente all'interesse dei poveri (cfr. Aristotele, *Politica* cit., 1279b-1280a), a quella contemporanea di unico buon governo, in cui i sovrani non sono *i più*, ma *tutti*, il che conferisce a questa forma di governo, a livello perlomeno concettuale, una differenza specifica rispetto agli altri.

<sup>429</sup> Wittgenstein, generalmente, usa il termine "primitivo" come sinonimo di "pre-linguistico" (cfr., per esempio, Z, § 541). Per quanto riguarda lo stretto legame sussistente tra comportamento "primitivo" e gioco linguistico, il seguente passo è quanto mai esplicito: «Essere sicuro che l'altro prova dolore, dubitare se provi dolore, e così di seguito, sono altrettanti modi istintivi naturali di comportarsi nei confronti degli altri uomini, e il nostro linguaggio è soltanto un mezzo ausiliario e un'ulteriore estensione di questo comportamento. Il nostro gioco linguistico è un'estensione del comportamento primitivo. (Infatti il nostro *gioco linguistico* è comportamento.)

reagissero similmente all'addestramento, il costituirsi di istituzioni, convenzioni, sarebbe impossibile<sup>430</sup>. Analogamente, che un individuo applichi una regola a nuovi casi in un modo piuttosto che un altro, «è già un fatto naturale estremamente importante».

Dal momento che la natura, per quanto riguarda le nostre convenzioni linguistiche, gioca un ruolo fondamentale sia all'“esterno” che all'“interno” dell'uomo; dal momento che certi mutamenti di questi fatti naturali influenzerebbero le nostre pratiche sociali, per quale motivo Wittgenstein decide di non approfondire l'argomento, concentrandosi principalmente sulla “necessità” logica? Abbiamo visto che questa scelta sembra dettata, da un lato, dalla mancanza di interesse del filosofo per le questioni di carattere scientifico; dall'altro, dal modo particolare in cui egli intende i problemi filosofici<sup>431</sup>: in essi il linguaggio, per Wittgenstein, “gira a vuoto”, perciò è sufficiente mostrare a colui che è affetto da “problemi filosofici” che questi non sono veri e propri problemi, ma confusioni concettuali. È sufficiente, in simili casi, sempre secondo Wittgenstein, ricordare al soggetto in questione l'uso che egli stesso fa quotidianamente delle parole che, nelle sue speculazioni filosofiche, usa in modo non conforme alle regole della grammatica, producendo “non-sensi occulti”.

A questo punto, però, la domanda potrebbe essere la seguente: perché Wittgenstein allude in continuazione a fatti naturali, se questi non necessitano di essere tenuti in considerazione, di volta in volta, dall'indagine filosofica? Perché egli insiste nell'indicare le cause dei fraintendimenti filosofici, dell'apprendimento linguistico, della concordanza che gli uomini hanno nel linguaggio ecc., se non è di questo che intende occuparsi? Dopotutto, è Wittgenstein stesso a sottolineare il legame sussistente tra la propria indagine e quella che egli chiama la «storia naturale degli uomini»:

Ciò che noi forniamo sono, propriamente, osservazioni sulla storia naturale degli uomini; non però curiosità, ma constatazioni di cui mai nessuno ha dubitato e che sfuggono all'attenzione solo perché ci stanno continuamente sott'occhio.<sup>432</sup>

A Wittgenstein, e alla sua concezione dell'indagine filosofica, interessano certi fatti naturali; infatti, egli ci dice che i suoi pronunciamenti sono da intendere, propriamente, come «osservazioni sulla storia naturale degli uomini». Il suo, però, non è un lavoro di ricerca che mira all'esaustività della conoscenza di un dato oggetto, in questo caso la specie umana, ma

---

(Istinto.)» (Z, § 545). David Pears sostiene che si tratti di una tesi centrale del tardo Wittgenstein (cfr. Pears, *Wittgenstein's* cit., p. 418). Sulla continuità tra pre-linguistico e linguistico cfr. Pears, *Wittgenstein's* cit., p. 419; H. Wettstein, *Terra Firma*, “The Monist”, 78 (1995), pp. 425-446, qui p. 443.

<sup>430</sup> Cfr. 1.2, 1.4.

<sup>431</sup> Cfr. 2.4.1.

<sup>432</sup> RF, § 415.



al chiarimento della grammatica finalizzato al dissolvimento di confusioni concettuali. Essendo queste ultime fondate su convenzioni frutto dell'incontro tra la nostra forma di vita naturale e quella sociale, le osservazioni di Wittgenstein al riguardo verteranno, per forza di cose, sia su inclinazioni naturali sin dalla nascita, sia su comportamenti normatizzati in seguito all'addestramento e all'interazione sociale.

Se Wittgenstein, nonostante i continui rimandi alla fisicità, ci tiene a distinguere la propria indagine da un'indagine fisica è, a mio parere, perché quest'ultima, per come la intende il filosofo, è caratterizzata da un metodo fruttuoso più dal punto di vista strumentale, che dal punto di vista della comprensione<sup>433</sup>. Il tentativo di riduzione di ogni fenomeno a presunte leggi naturali è indice di un dogmatismo inaccettabile per Wittgenstein. Egli non nega che queste "leggi" possano essere ricavate e confermate dall'esperienza; non nega cioè che siano, in un certo senso, corrette. Ciò contro cui si scaglia è la tendenza metafisica a proiettare sul mondo l'immagine di esso che sottende alla scienza fisica, la qual cosa finisce con il conferire al metodo scientifico privilegi che non gli spettano. Le sue spiegazioni, infatti, acquistano senso solo all'intero di una griglia concettuale almeno in parte arbitraria rispetto all'oggetto descritto.

Sulla sfiducia di Wittgenstein nei confronti della lucidità del pensiero scientifico si veda, per esempio, il seguente passo:

Nel corso di una ricerca scientifica diciamo ogni sorta di cose; facciamo molte affermazioni di cui non comprendiamo il ruolo nella ricerca. Infatti non è che diciamo tutto con uno scopo preciso; è la nostra bocca che va per conto suo. Avanziamo attraverso procedimenti tradizionali di pensiero, facciamo, automaticamente, delle inferenze in conformità con le tecniche che abbiamo appreso. E poi viene il momento in cui dobbiamo vagliare ciò che abbiamo detto. Abbiamo fatto una quantità di movimenti inutili, controproducenti, e ora dobbiamo chiarire filosoficamente i movimenti del nostro pensiero.<sup>434</sup>

Quel che mi chiedo, a questo punto, è: se i movimenti di pensiero dell'uomo di scienza richiedono di essere chiariti filosoficamente, perché non farlo man mano, invece di aspettare che sia stato prima applicato acriticamente il metodo scientifico? In altre parole: perché l'indagine fisica dovrebbe coincidere con l'indagine della scienza moderna? E ancora: per quale motivo il "regno" dei fenomeni fisici dovrebbe coincidere con quello dei fenomeni spiegabili per mezzo del metodo scientifico? Un ragione vera e propria, che non sia in qualche modo fallace, a mio parere non c'è. Ritengo che, da quanto detto finora, sia lecito attribuire la stessa convinzione a Wittgenstein; ciò nonostante, nel fare riferimento

---

<sup>433</sup> Cfr. 2.4.2.

<sup>434</sup> PD, p. 124.

all'indagine fisica, egli dimostra di avere in mente proprio l'indagine della scienza moderna. Ed è principalmente su questa scelta terminologica che la mia tesi si discosta dal discorso wittgensteiniano.

Una volta ammesso che l'idea di legge naturale sia un dogma, trovo estremamente fuorviante accettare come paradigma dell'indagine fisica quell'indagine che si fonda proprio su di esso. Ancora più fuorviante, inoltre, è l'assunzione di base che "natura" (fisica) sia solo ciò che è riconducibile a tali leggi. Infatti, quando parliamo del mondo naturale nelle nostre pratiche di vita quotidiana, non ci riferiamo ad esso come al "regno della legge naturale", ma come al mondo in cui viviamo e di cui facciamo in qualche modo parte<sup>435</sup>.

L'indagine wittgensteiniana può essere considerata naturalistica in quanto si oppone al teorizzare metafisico, ma con ciò non si sta ancora dicendo che essa debba in qualche modo abbracciare il riduzionismo della scienza moderna, il quale rappresenta, infatti, uno dei principali obiettivi polemici del filosofo. Wittgenstein, infatti, può (e, secondo me, deve) essere considerato un "naturalista ontologico", ossia un "anti-supernaturalista", ma non un "naturalista metodologico"<sup>436</sup>, poiché, come abbiamo visto, egli critica aspramente la pretesa di adottare in filosofia il metodo delle scienze naturali<sup>437</sup>. Le sue «osservazioni sulla storia naturale degli uomini» vertono su fatti *fisici* in un senso differente rispetto a quello della scienza fisica. Credo che sia questo il motivo principale per cui Wittgenstein preferisce evitare, in generale, di chiamare "fisiche" le sue considerazioni. Ormai, soprattutto a livello speculativo, parole come "natura" e "fisica" sono dominio della scienza moderna, il che finisce con il mettere con le spalle al muro tutti coloro che intendono ricordare il fatto che la scienza fisica moderna non spiega molte cose, prima fra tutte la condizione umana, ma, per certi versi, anche la vita in generale, fornendocene un'immagine meccanicistica che, si potrebbe argomentare, poco le si addice<sup>438</sup>.

Che la scienza fisica moderna non spieghi certe cose, però, non fa di esse eventi che non appartengono al mondo fisico, alla natura. Semplicemente, bisognerebbe dire, la scienza fisica non è in grado di spiegare, con il suo metodo, tutto ciò che concerne la natura. Lo stesso nome "scienza fisica" è, a questo punto, discutibile. Non abbiamo da una parte il mondo fisico e dall'altra un altro mondo, non fisico. Su questo punto possiamo essere

<sup>435</sup> Ciò non toglie che sia radicata nell'uomo una forte tendenza a distinguere se stesso dalla natura (cfr. 2.6).

<sup>436</sup> Sulla distinzione tra "naturalismo ontologico" e "naturalismo metodologico" cfr. D. Papineau, *Naturalism*, in Aa. Vv., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2007 Edition), a cura di E. N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/naturalism/>>.

<sup>437</sup> Cfr. 2.4.2.

<sup>438</sup> Sull'irriducibilità del vivente alla macchina cfr. Illetterati, *Tra tecnica* cit.

abbastanza certi che anche Wittgenstein, opponendosi fermamente alla metafisica, fosse d'accordo. Ciò nonostante egli ha preferito non mettere in discussione l'uso del concetto di natura fisica in riferimento alla realtà messa in campo dall'immagine del mondo della scienza fisica moderna.

Credo che, per chiarire il punto, possa essere utile riferirci brevemente a *Mente e mondo* di John McDowell, in cui l'autore esprime una posizione molto simile a quella che sto qui proponendo:

Ma ciò che la rivoluzione scientifica moderna ha reso disponibile è la comprensione precisa del regno della legge, e noi possiamo rifiutarci di equiparare questo a una nuova chiarezza *sulla natura*. Questo ci lascia spazio per sostenere che la spontaneità [concettualità] è *sui generis*, se comparata al regno della legge, senza cadere nel soprannaturalismo di un platonismo sfrenato.<sup>439</sup>

Il linguaggio, la concettualità, la ragione umana sono *sui generis* rispetto al regno della legge naturale, ossia rispetto al dominio di cui parla la scienza fisica moderna; ciò non implica che si tratti di “cose” non naturali, poiché non siamo costretti ad appiattare la natura sul “regno della legge naturale”.

Aggiungerei io: non solo non siamo costretti a farlo, ma sarebbe anche meglio che non lo facessimo, se il nostro scopo è quello di evitare fraintendimenti. Il cosiddetto “regno della legge naturale” è infatti, per certi versi, un regno fittizio, poiché solo in una società si possono seguire realmente delle leggi; questo “regno” consiste semplicemente di fenomeni riconducibili, da parte dell'uomo, a leggi che però non sono in alcun modo costrittive rispetto agli eventi in questione, e quindi “leggi” nel vero senso della parola. Queste leggi non sono scritte in un fantomatico “libro della natura” (o di Dio); al massimo in libri umani di scienza fisica. La *scelta* di riconoscere in natura *leggi*, e non semplicemente regolarità empiricamente riscontrate, è, come abbiamo visto, più arbitraria di quanto si sia soliti credere oggi<sup>440</sup>. Non altrettanto arbitrario, invece, è il rapporto che lega il nostro linguaggio, l'oggetto di studio della filosofia wittgensteiniana, all'oggetto di studio delle scienze empiriche, ossia la natura.

Per dirla con le parole di David Pears: «c'è un altro tipo di materiale che egli [Wittgenstein] avrebbe potuto includere nelle sue ricerche naturalistiche, il materiale studiato dai neurologi e dagli psicologi. Anche se è vero che i problemi filosofici sono generati dai nostri fraintendimenti del nostro pensiero e del nostro linguaggio ordinari, ciò non implica

<sup>439</sup> McDowell, *Mente* cit., p. 84. Preciso che le tesi di McDowell, nonostante alcune affinità di fondo, differiscono notevolmente da quelle espresse nel presente lavoro.

<sup>440</sup> Cfr. 2.4.2.

che la loro dissoluzione possa essere completamente ottenuta per mezzo di presentazioni e descrizioni più ristrette di quel materiale. In certi casi ci sembra di aver bisogno di spiegazioni che coinvolgano le strutture pre-linguistiche sottostanti, e io non vedo per quale motivo il suo tipo di naturalismo filosofico dovrebbe escluderle. Se egli ha ragione, la filosofia sistematica modella erroneamente le sue teorie su quelle scientifiche, ma lo sradicamento di quell'errore è completamente compatibile con un uso differente dei risultati scientifici e potrebbe anche essere aiutato da essi»<sup>441</sup>.

### 5.2. *La scienza fisica, ieri e oggi*

Prima di procedere oltre, è necessario aprire una breve parentesi. Fino ad ora abbiamo assunto, assieme a Wittgenstein, che la scienza fisica si muova necessariamente all'interno di un'immagine del mondo piuttosto rigida e parziale. Questo modo di esprimersi, però, non rende giustizia all'uomo di scienza che cerca di superare questa griglia interpretativa, ormai rivelatasi nella sua arbitrarietà, occupandosi di questioni fisiche con uno sguardo meno pregiudizievole e con un atteggiamento meno altezzoso nei confronti dei metodi non propriamente scientifici. Vale la pena, perciò, di spendere alcune parole sull'argomento, prescindendo dal punto di vista del filosofo.

A caratterizzare la scienza nata dalla rivoluzione scientifica del diciassettesimo secolo era l'idea che vi fossero delle leggi naturali eterne. Si credeva che, una volta assegnate le condizioni iniziali, queste leggi potessero determinare per sempre il futuro, riducendo così la natura ad un meccanismo prevedibile<sup>442</sup>. Abbiamo già visto che si tratta di un punto di vista arbitrario. Un'altra novità della rivoluzione scientifica moderna è il “dialogo sperimentale” con la natura. Non si tratta semplicemente di osservare passivamente il “comportamento” della natura, ma di interrogarla sulla verità o meno di una teoria, in un'interazione sistematica tra concetti teorici e osservazione; all'interno, cioè, di una *pratica*<sup>443</sup>. «L'esperimento interroga la natura, ma come un giudice, nel nome di principi postulati. La

---

<sup>441</sup> Pears, *Wittgenstein's* cit., p. 423. Ricordo al lettore che finora ho assunto come modello di “scienza” la scienza fisica, sia per l'interesse che essa riveste nella nostra ricerca, sia per il fatto che Wittgenstein stesso sembra considerarla il paradigma della scienza moderna (cfr., per esempio, LLV, pp. 61-62).

<sup>442</sup> Cfr. I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza*, trad. it. a cura di P. D. Napolitani, Einaudi, Torino 1999, p. 4.

<sup>443</sup> Cfr. *ivi*, pp. 7, 41.

risposta della natura è registrata con la più grande precisione, ma la sua pertinenza è valutata con riguardo all'idealizzazione ipotetica che guida l'esperimento»<sup>444</sup>.

La nuova razionalità messa in campo dalla scienza moderna ha, in un certo senso, rivelato all'uomo una natura morta, una specie di automa che, una volta programmato, segue eternamente le regole del suo programma<sup>445</sup>. Questo "dialogo" con la natura ha finito, quindi, con l'isolare l'uomo da essa, non essendo il comportamento umano riconducibile a quelle leggi eterne di cui si parla nella scienza moderna. La prevedibilità del meccanismo naturale non è riuscita ad intaccare l'imprevedibilità dell'agire umano.

Ciò nonostante, la scienza si è oggi liberata dagli assunti che fondavano il determinismo della scienza moderna nella sua versione classica<sup>446</sup>. È stata abbandonata l'idea che il mondo microscopico sia governato da semplici leggi matematiche. «Oggi ci scopriamo in un mondo rischioso, un mondo in cui la reversibilità ed il determinismo si applicano soltanto a semplici, limitati casi, mentre l'irreversibilità e l'indeterminazione sono la regola»<sup>447</sup>. L'interesse dello scienziato «si è spostato dalla sostanza alle relazioni, alla comunicazione, al tempo»<sup>448</sup>, e ciò è avvenuto non a causa di una decisione arbitraria, ma di nuove imprevedibili scoperte. «La speranza di unificare tutti i processi naturali assoggettandoli ad un piccolo numero di leggi "eterne" è fallita»<sup>449</sup>. Il domani, insomma, non è più contenuto nell'oggi.

Chiudo questa breve parentesi con una citazione di Ilya Prigogine, Premio Nobel per la chimica nel 1977, e Isabelle Stengers, che mi auguro possa chiarire la scorrettezza insita nell'identificare ancora oggi la scienza fisica con le illusioni che l'hanno caratterizzata nella sua epoca "classica" (più o meno dalla rivoluzione scientifica del diciassettesimo secolo al nascere della termodinamica<sup>450</sup>):

Ci stiamo muovendo verso una nuova sintesi, verso un nuovo naturalismo che potrebbe combinare la tradizione occidentale con la sua accentuazione della sperimentazione e delle formulazioni quantitative, con la tradizione cinese centrata intorno ad una concezione di un mondo spontaneamente organizzato.

A lungo, il carattere assoluto degli enunciati scientifici è stato considerato simbolo di razionalità universale. Al contrario, noi pensiamo che la nostra scienza si aprirà all'universale quando essa smetterà di negare, di volersi estranea alle preoccupazioni e alle domande della società nel cui seno essa si sviluppa, nel momento in cui essa

---

<sup>444</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>445</sup> Cfr. *ivi*, p. 8.

<sup>446</sup> Bernd-Olaf Küppers, per esempio, parla di un cambiamento di paradigma, dalla "scienza dell'essere" alla "scienza del divenire" (cfr. B. O. Küppers, *On a Fundamental Paradigm Shift in the Natural Sciences*, in Aa. Vv., *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, a cura di W. Krohn, G. Küppers, H. Nowotny, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 51-63, qui p. 53).

<sup>447</sup> Prigogine, Stengers, *La nuova cit.*, p. 10.

<sup>448</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>449</sup> *Ibid.*

<sup>450</sup> Cfr. *ivi*, p. 14, in cui gli autori parlano della termodinamica come della prima scienza "non classica".

sarà capace di un dialogo con la natura di cui finalmente si apprezzino le molteplici malie, e con gli uomini di tutte le culture, di cui finalmente si rispettino i problemi.

Ogni grande era della scienza ha avuto un modello della natura. Per la scienza classica fu l'orologio; per la scienza del XIX secolo, l'era della rivoluzione industriale, fu un meccanismo in via di esaurimento. Che simbolo potrebbe andar bene per noi? Forse, l'immagine che usava Platone: la natura come un'opera d'arte.<sup>451</sup>

Evidentemente, avendo parlato sopra di «mondo spontaneamente organizzato», il riferimento conclusivo all'opera d'arte non intende alludere ad un artista estraneo all'opera. L'artista dell'opera d'arte naturale, in quest'immagine, non può che essere la natura stessa. Si tratta, indubbiamente, di una concezione del mondo estremamente lontana rispetto a quella meccanicistica in cui la "legge naturale" costringe gli eventi in una direzione piuttosto che un'altra. Si tratta, cioè, di un'immagine molto diversa rispetto a quella che Wittgenstein attribuisce alla scienza fisica in quanto tale<sup>452</sup>, poiché ci mostra come quest'ultima possa essere intesa anche in senso non riduzionistico.

### 5.3. La questione dell'addestramento

A questo punto, per tornare a Wittgenstein, una volta appurata la non estraneità delle nostre convenzioni, e quindi della concettualità, rispetto alla natura, ossia l'affinità di fondo dell'ambito filosofico a quello scientifico, ma volendo, nonostante ciò, marcare la peculiarità della socialità umana e del suo linguaggio rispetto agli altri fatti naturali, compreso il comportamento dell'uomo non addestrato, si potrebbe parlare di "seconda natura"<sup>453</sup>. Questo

---

<sup>451</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>452</sup> Ci siamo già concentrati, nel paragrafo 2.4.2, sul ruolo determinante che, secondo Wittgenstein, l'idea di legge naturale svolgerebbe all'interno della scienza fisica. Per quanto riguarda l'analoga tendenza a concepire la causalità (fisica) in termini esclusivamente meccanicistici, si vedano, per esempio, i seguenti passi: «Sembra che una guida fisica (meccanica) possa fallire, possa lasciar entrare qualcosa di imprevisto, ma che una regola non possa farlo!» (Z, § 296); «Il mio modo di esprimermi [in RF, § 613] è venuto da qui: che pensavo al volere come a un produrre – non però come a una causa, ma – vorrei dire – come a un produrre diretto, non-causale. E a fondamento di quest'idea sta la rappresentazione del nesso causale come della connessione di due parti di una macchina per mezzo d'un meccanismo, per esempio, per mezzo d'una serie di ingranaggi» (Z, § 580); «Una cosa che chiamiamo "scoprire una causa" è *sequire un tipo particolare di meccanismo*. Sento una tensione su una corda; procedo lungo la corda e scopro la causa. Nuovamente senza fare esperimenti. Quando giro questa ruota, allora *questa* ruota gira e la leva colpirà la campana. – "Qui non avremmo potuto fare esperimenti?" – Certo; ma non li hai fatti. Qui ti è stato insegnato ad usare la parola "causa" nel *sequire il meccanismo*. – Tra l'altro, è da questo tipo di casi che ci viene l'idea di un "*nesso causale*". L'idea che la causa non è una mera sequenza, ma una *connessione*. Ma la connessione è una corda o le ruote di un ingranaggio» (CE, p. 35). Come vedremo fra poco, questa tendenza a meccanicizzare i rapporti causali in quanto tali si rivela anche nel modo in cui Wittgenstein parla dell'addestramento.

<sup>453</sup> Cfr. OFP, II, § 678: «Noi siamo abituati a una determinata classificazione delle cose. Insieme alla lingua, o alle lingue, è divenuta per noi una seconda natura». Per un'analisi dell'idea di "seconda natura" in relazione al

modo di esprimersi, però, può risultare sia illuminante che fuorviante, a seconda del modo in cui concepiamo la relazione tra “prima” e “seconda” natura, ossia tra spontaneità naturale e “spontaneità” addestrata<sup>454</sup>; è arrivato, perciò, il momento di chiarire il ruolo dell’addestramento nel pensiero di Wittgenstein, che era poi il punto lasciato in sospeso alla fine del primo capitolo.

Abbiamo visto che l’addestramento è causa, non ragione, del fatto che si seguano regole, della concettualità, dei giochi linguistici, dell’interazione sociale, della “seconda natura” ecc.; esso, insomma, è causa di tutto ciò di cui Wittgenstein si occupa direttamente, ed è egli stesso a dircelo. Trattandosi però di “una” *causa*, si potrebbe pensare, date le premesse esplicite del pensiero wittgensteiniano, che il suo ruolo concettuale, filosofico, sia misero. Cercherò di dimostrare il contrario, mettendo anche in evidenza le ripercussioni che il ruolo dell’addestramento ha nella distinzione tra ragione e natura<sup>455</sup>.

Innanzitutto notiamo che Wittgenstein, quando parla di addestramento, fa uso, generalmente, del termine “*abrichten*” (addestrare), il quale, in tedesco, è usato esclusivamente in riferimento agli animali<sup>456</sup>. È egli stesso, infatti, ad esplicitare il punto nel *Libro marrone*:

Il bambino apprende questo linguaggio degli adulti mediante l’addestramento all’uso di esso. Io uso la parola “addestramento” in modo strettamente analogo a quello in cui noi parliamo di addestramento degli animali a fare certe cose. Ciò si fa mediante l’esempio, il premio, la punizione, ecc.<sup>457</sup>

I primi passi dell’apprendimento linguistico, come vedremo, sono spiegabili, secondo Wittgenstein, nei termini di processi riconducibili al modello “stimolo-risposta”<sup>458</sup>. A questo livello solo l’addestratore occupa già un posto all’interno del gioco linguistico; il bambino addestrato, invece, non partecipa ancora, in prima persona, alla normatività del linguaggio<sup>459</sup>. Prima di aver appreso il linguaggio, il comportamento dei bambini non contiene un aspetto normativo, poiché esso è guidato esclusivamente da impulsi naturali. Solo l’addestramento,

pensiero di Wittgenstein cfr., per esempio, Andronico, *Antropologia* cit., pp. 238 ss.; Voltolini, *Sul naturalismo* cit. (cfr. anche 1.5).

<sup>454</sup> Cfr. 2.5.1.

<sup>455</sup> Cfr. 2.5.4.

<sup>456</sup> Cfr. W. Huemer, *The Transition from Causes to Norms: Wittgenstein on Training*, in Aa. Vv., *Deepening our Understanding of Wittgenstein*, a cura di M. Kober, Rodopi, Amsterdam-New York 2006, pp. 205-225, qui pp. 207-208.

<sup>457</sup> LM, I, § 1.

<sup>458</sup> Cfr., per esempio, RF, § 495: «[...] io considero l’apprendimento della lingua tedesca come il condizionamento d’un meccanismo a reagire a un certo tipo di influssi». Alcune ambiguità insite in questo modo di esprimersi verranno brevemente discusse più avanti.

<sup>459</sup> Cfr. Huemer, *The Transition* cit., p. 208.

nel senso “crudo” sopra indicato, può introdurre il bambino alla normatività e, quindi, fare di lui un membro della nostra società. Solo in seguito ad un addestramento mirato, infatti, il comportamento del bambino può dirsi non più guidato esclusivamente dall’istinto naturale, ma anche da norme sociali; «esso può ora essere corretto dagli altri membri della comunità»<sup>460</sup>.

Abbiamo così operato una distinzione tra il prima e il dopo l’addestramento, senza avere però chiarito il processo di transizione, l’addestramento appunto. Purtroppo, è Wittgenstein stesso a non approfondire il punto, lasciandoci con quello che potrebbe sembrare un irrisolto dualismo tra istinto naturale e normatività sociale. Ciò nonostante, vi sono alcuni passi in cui egli ci fornisce indicazioni utili al riguardo. Si veda, per esempio, il seguente:

Ma è falso dire: “Il bambino, che padroneggia un gioco linguistico, deve *sapere* certe cose”?  
Se invece di dir questo dicessi: “deve *poter fare* certe cose”, questo sarebbe un pleonaso, e tuttavia è proprio *quello* che vorrei contrapporre alla prima proposizione.<sup>461</sup>

Nel dirci qui che il bambino «deve *poter fare (können)* certe cose», Wittgenstein intende sostenere che dev’*essere in grado* di farle; deve avere, cioè, sia certe capacità naturali, innate, sia certe abilità apprese dai membri della comunità d’appartenenza<sup>462</sup>.

Per quanto riguarda le prime, come abbiamo già avuto modo di vedere, se i bambini non reagissero similmente allo *stesso* tipo di stimoli, essi non sarebbero addestrabili alle stesse pratiche<sup>463</sup>:

Immagina i gesti, i suoni, ecc., d’incoraggiamento che tu usi quando insegni ad un cane a riportare la selvaggina. Immagina, invece, di cercare d’insegnare ciò ad un gatto. In quanto il gatto risponderà al tuo incoraggiamento, saranno vani molti degli atti d’incoraggiamento da te compiuti quando addestravi il cane.<sup>464</sup>

In aggiunta a certe capacità naturali, però, il bambino che gioca un gioco linguistico deve, inoltre, aver appreso certe abilità; queste consistono in modalità di movimento nel mondo e di manipolazione di alcuni oggetti: «così essi imparano a riconoscere certe strutture nel mondo»<sup>465</sup>. Per esempio:

---

<sup>460</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>461</sup> DC, § 534.

<sup>462</sup> Cfr. Huemer, *The Transition* cit., pp. 213-215.

<sup>463</sup> Cfr. 1.2.

<sup>464</sup> LM, I, § 18.

<sup>465</sup> Huemer, *The Transition* cit., p. 215. Cfr. anche RFM, VII, § 67, in cui Wittgenstein mette in evidenza un’analogia tra “*Begriff*” (concetto) e “*begreifen*” (afferrare), sostenendo che «i concetti ci aiutano ad afferrare le cose. Essi corrispondono ad un modo particolare di avere a che fare con le situazioni».



Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara a prendere libri, a sedersi su sedie, ecc.<sup>466</sup>

In base a queste osservazioni, possiamo dire che, in un certo senso, un diretto contatto tra linguaggio e mondo c'è, anche se di natura profondamente diversa rispetto a quello delineato nel *Tractatus* o, più in generale, nella cosiddetta “immagine agostiniana” del linguaggio<sup>467</sup>, secondo cui questo sarebbe immagine del mondo. L'apprendimento delle nostre abilità concettuali presuppone la manipolazione di oggetti nel mondo circostante, presuppone cioè che si sia già in grado di fare certe cose in esso, con esso<sup>468</sup>. Il contatto tra linguaggio e mondo, quindi, è e dev'essere innanzitutto di tipo pratico. Il linguaggio è parte di una forma di vita sociale costituita da pratiche che coinvolgono direttamente il mondo in cui si svolgono. I fatti del mondo rilevanti per la nostra forma di vita sono, quindi, in un certo senso, parte integrante del nostro linguaggio<sup>469</sup>.

Detto ciò, si può capire come mai Wittgenstein faccia così ampio uso del concetto di addestramento per chiarire in che cosa consista seguire una regola e parlare un linguaggio. L'addestramento, però, è *causa* della normatività e, in quanto tale, non dovrebbe, *in teoria*, essere inclusa nelle ricerche filosofiche wittgensteiniane. Invece, come abbiamo visto ormai più volte, l'addestramento gioca un ruolo centrale nel pensiero di Wittgenstein, poiché è, in fondo, l'unica cosa a cui ci si possa appellare per distinguere la causalità dallo spazio sociale e normativo delle ragioni, senza sfociare nella metafisica, ossia in una sorta di reificazione

---

<sup>466</sup> DC, § 476.

<sup>467</sup> Cfr. RF, § 1.

<sup>468</sup> Può essere utile, a questo punto, aprire una breve parentesi sul concetto di “concetto”. Un concetto, per quanto presupponga certe capacità, non può essere ridotto ad esse, o meglio, il rapporto tra gli usi di “capacità” e quelli di “concetto” è meno chiaro di quanto si tenda ad immaginare, sia nel caso in cui si voglia eliminare la distinzione, sia nel caso in cui essa venga invece eccessivamente marcata. Infatti, è Wittgenstein stesso a dircelo: «“concetto” è un concetto vago» (RFM, VII, § 70). Non ogni gioco linguistico coinvolge necessariamente qualcosa che noi saremmo disposti a chiamare “concetto” a cuor leggero; si pensi per esempio al gioco linguistico dei muratori, presentato da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*: «Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino: Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: “mattone”, “pilastro”, “lastra”, “trave”. A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo» (RF, § 2). Possiamo dire che “mattone”, “pilastro”, “lastra” e “trave” siano concetti in questo contesto? Sì e no: sì, se con “concetto” intendiamo semplicemente una parola che ha un uso all'interno di un gioco linguistico; no, se con esso ci riferiamo solo a quei casi in cui l'uso in questione è sufficientemente complesso ed intrecciato ad altri usi da permetterci di riflettere linguisticamente sull'uso dei segni, come capita nel nostro linguaggio. In ogni caso, anche se dovessimo optare per la seconda opzione (e Wittgenstein sembra farlo), non vi sarebbe comunque una linea netta di demarcazione tra i giochi linguistici che coinvolgono concetti e quelli che non li coinvolgono (cfr. RFM, VII, § 71).

<sup>469</sup> Cfr. Huemer, *The Transition* cit., p. 216.

della razionalità umana, intesa come qualcosa d'altro rispetto alla normatività che governa il comportamento linguistico dell'uomo socialmente addestrato.

Vi sono dei passi, a dire il vero, in cui Wittgenstein sembra sostenere l'irrelevanza del processo di apprendimento del linguaggio rispetto all'indagine da lui svolta. Si veda, per esempio, il seguente:

[...] io considero l'apprendimento della lingua tedesca come il condizionamento d'un meccanismo a reagire a un certo tipo di influssi; e per noi può essere indifferente se l'altro abbia imparato la lingua oppure se, fin dalla nascita, sia fatto in modo da reagire alle proposizioni della lingua tedesca non diversamente dall'uomo comune, che il tedesco lo ha imparato.<sup>470</sup>

Questo passo, se preso alla lettera, sembrerebbe contraddire alcuni dei punti fondamentali del pensiero di Wittgenstein, ossia l'anti-riduzionismo e la concezione del seguire una regola come abitudine. Addestrare un vivente, evidentemente, non è come programmare una macchina; ciò nonostante Wittgenstein ci suggerisce questa analogia, probabilmente allo scopo di attirare l'attenzione sulla mancanza di ragioni nel processo di apprendimento, il quale, infatti, ne è semmai la condizione di possibilità. Insomma, la spiegazione più plausibile di questa scelta terminologica, a mio parere, è che il filosofo, qui, intenda semplicemente opporsi ad una concezione intellettualistica dell'apprendimento del linguaggio, senza con ciò voler sostenere che il discorso sull'essere vivente possa esaurirsi all'interno di una griglia concettuale di tipo meccanicistico.

Anche Baker e Hacker, per quanto abbraccino un'interpretazione dei passi su “seguire una regola” differente rispetto a quella proposta nel presente lavoro<sup>471</sup>, manifestano delle perplessità sul modo in cui, nel passo citato, Wittgenstein dichiara di concepire l'apprendimento della lingua madre, considerandolo quantomeno fuorviante<sup>472</sup>. Reagire in modo meccanico alle proposizioni del nostro linguaggio è, potremmo quasi dire “per definizione”, un'altra cosa rispetto al farlo in modo simile a noi, che questo linguaggio lo parliamo nelle nostre pratiche di vita quotidiana. Baker e Hacker sostengono che a fare la differenza sarebbero certe abilità riflessive, come l'essere in grado di fornire ragioni per un dato comportamento o spiegazioni del significato<sup>473</sup>, ma, come abbiamo visto<sup>474</sup>, queste non sono essenziali alla pratica del gioco e, perciò, non possono costituire l'elemento di

---

<sup>470</sup> RF, § 495.

<sup>471</sup> Cfr. 1.3.4.

<sup>472</sup> Cfr. G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Mind and Will (Volume 4 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations)*, Blackwell, Oxford 1996, p. 264.

<sup>473</sup> Cfr. *ivi*, p. 265.

<sup>474</sup> Cfr. 1.3.6.

discrimine tra chi padroneggia il nostro linguaggio e chi no. Il punto è, semmai, che neanche il bambino ai primi stadi dell'apprendimento linguistico, prima cioè di essere in grado di fornire ragioni, reagisce in modo meccanico ai segni linguistici (anzi, da un certo punto di vista, le sue reazioni sono meno "meccaniche" di quelle di un adulto il cui comportamento sia già stato normato).

Perciò ribadisco che, a mio parere, Wittgenstein, nell'affermare di considerare l'apprendimento del linguaggio come il condizionamento di un meccanismo, intende semplicemente mettere in evidenza il fatto che si seguono le regole di un linguaggio senza ragioni, poiché queste presuppongono, e non fondano, la pratica irriflessa del gioco linguistico. Il problema, quindi, a differenza di quanto sostengono Baker e Hacker, non sarebbe che il riferimento al condizionamento di un meccanismo a reagire a determinati impulsi esclude le pratiche di tipo riflessivo, poiché, anzi, è proprio questo il punto che Wittgenstein intende sostenere. Ad essere veramente fuorviante, secondo me, è il fatto che egli suggerisca un'analogia tra addestramento animale e condizionamento di un meccanismo, dimostrando così di condividere, almeno per quanto riguarda certi fenomeni fisici, il pregiudizio meccanicistico della scienza moderna<sup>475</sup>.

Inoltre, partendo da questo modo fuorviante di concepire l'addestramento al linguaggio, egli dichiara che, per l'indagine filosofica, può essere indifferente se l'individuo in questione abbia appreso la lingua come tutti noi, o se sia fatto in modo tale da reagire ai segni, sin dalla nascita, allo stesso modo nostro. Il punto sembrerebbe essere che i criteri di applicazione del concetto "essere in grado di parlare la nostra lingua" prescindono dalla storia dell'apprendimento della lingua; essi, infatti, sono criteri presenti, poiché è in base a ciò che vediamo *ora* che diciamo se una persona sa o non sa parlare la nostra lingua. In questo senso l'apprendimento *può* essere indifferente per il logico, il quale, difatti, si interessa direttamente non ad esso, ma ai suoi frutti<sup>476</sup>.

Ciò nonostante, se seguire una regola è un'abitudine, una prassi, un uso, un'istituzione; se il linguaggio è una tecnica dipendente dall'"arbitrio" di una forma di vita sociale, l'ipotesi di un individuo che nasca linguisticamente dotato non è solo falsa, ma semplicemente assurda, poiché padroneggiare una tecnica linguistica significa saper usare i segni di un dato linguaggio nell'ambiente in cui esso è parlato. Come si può essere in grado di usare normativamente dei segni, se non si è ancora entrati in contatto con la forma di vita le cui

---

<sup>475</sup> Cfr. 2.5.2.

<sup>476</sup> Cfr. Baker, Hacker, *Wittgenstein: Mind* cit., p. 265.

pratiche soltanto determinano le norme in questione? Se «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita»<sup>477</sup>, nell'attribuire ad un ipotetico individuo la capacità di padroneggiare il nostro linguaggio, dobbiamo tener conto del fatto che la forma di vita che lo parla, la nostra appunto, è addestrata a farlo. Il nostro linguaggio, se non fosse qualcosa a cui si viene addestrati, non potrebbe essere lo stesso, poiché ad essere altra sarebbe, innanzitutto, la forma di vita che lo parla.

In ogni caso, per quanto Wittgenstein possa tentare di convincerci che l'effettivo processo di apprendimento della lingua ricada al di fuori dell'interesse del filosofo, rimane il fatto che egli, dal *Libro marrone* in poi, parla ripetutamente di addestramento. Inoltre, come abbiamo visto, è il filosofo austriaco stesso ad usare l'addestramento, ossia una causa, non una ragione, del comportamento linguistico, per mettere in evidenza il fatto che seguire una regola significa partecipare ad un uso stabile, ad un'abitudine<sup>478</sup>.

L'unico modo che mi sembra coerente di interpretare la seconda parte del passo, quindi, è quello di leggerla come l'ennesimo tentativo di ribadire la distanza tra l'indagine concettuale e l'indagine della scienza fisica sulle cause; il punto sarebbe, quindi, che il riferimento al processo di apprendimento non è logicamente necessario, poiché non è di esso che la logica tratta. Il processo di apprendimento, cioè, «per noi può essere indifferente»<sup>479</sup>; ma, di fatto, non lo è.

#### 5.4. Sulla riconciliazione tra cause e norme

Le nostre pratiche sociali, per tornare al punto della questione, sono estremamente radicate sia nel mondo fisico che ci circonda, sia nel mondo fisico in noi, nella nostra animalità. Ciò nonostante, Wittgenstein assume che si possano distinguere chiaramente cause e norme, per quanto entrambe siano coinvolte nella nostra “storia naturale”. Egli riesce così, anche se in modo forse un po' confuso, ad abbracciare una forma di naturalismo (“ontologico, anti-supernaturalista”), senza che ciò comporti alcuna operazione di riduzione della normatività alla causalità di cui parlano le teorie scientifiche<sup>480</sup>; senza, cioè, essere un cosiddetto “naturalista metodologico”.

---

<sup>477</sup> RF, § 19.

<sup>478</sup> Cfr. RF, § 198 (cfr. anche 1.2).

<sup>479</sup> *Ivi*, § 495 (corsivo mio).

<sup>480</sup> Cfr. Huemer, *The Transition* cit., p. 221.

Wittgenstein non nega che cause e norme siano in qualche modo collegate tra loro; anzi, egli le concepisce proprio come due aspetti della stessa realtà, nonostante una loro unificazione non rientri nei suoi scopi<sup>481</sup>. Il fatto, però, che a Wittgenstein non interessi fornire un'immagine coerente del mondo nel suo insieme, e risolvere quindi dualismi del tipo normatività/causalità, non significa che questa non sia almeno vagamente delineabile. Egli si limita a dirci che un vero e proprio dualismo non c'è, o meglio, che esso sussiste più a livello logico che reale, ed è solo di logica che egli ha sempre avuto intenzione di occuparsi. Fu proprio la sua indagine logica, infatti, a condurlo *oltre* la logica in senso stretto<sup>482</sup>, senza però smuoverlo dall'intenzione di distinguere, in qualche modo, le questioni logiche da quelle non logiche, aggiungendo, in ogni caso, che una distinzione netta tra logico e non logico, in realtà, non c'è.

Credo si possa, a questo punto, muovere al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, in modo forse un po' paradossale, una critica analoga a quella che egli stesso, proprio nelle *Ricerche*, muove al sé filosofico del *Tractatus*: «la purezza cristallina della logica non mi era affatto *data come un risultato*; era un'esigenza»<sup>483</sup>. Se al posto di “purezza cristallina”, sostituissimo “arbitrarietà” o “autonomia”, credo che l'obiezione si possa girare contro colui che l'ha formulata. Volendo essere precisi, Wittgenstein, come abbiamo visto, ha sicuramente fornito indicazioni utili al fine di ridimensionare l'arbitrarietà e l'autonomia che egli attribuisce alla grammatica. Il filosofo, inoltre, dimostra di avere consapevolezza della parzialità del suo punto di vista. Ciò nonostante, il “peccato filosofico” che gli si potrebbe attribuire è quello di non aver distinto chiaramente, nel suo pensiero, ciò che era risultato da ciò che era esigenza.

Si diceva che il disinteresse di Wittgenstein nei confronti di una riconciliazione di cause e norme non dovrebbe per forza dissuaderci dal tentare l'impresa. In fondo, è egli stesso a scrivere: «l'ambito dei miei pensieri è probabilmente molto più ristretto di quanto io immagini»<sup>484</sup>. Nel seguente passo, inoltre, nonostante fosse solito esprimersi in senso opposto, egli sembra confessare che l'“umiltà” delle sue ricerche sia frutto più di un'incapacità, che di un disinteresse vero e proprio nei confronti della costruzione di un vero e proprio sistema filosofico:

---

<sup>481</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>482</sup> Sul percorso filosofico che ha condotto Wittgenstein, dall'atomismo logico tractariano, all'olismo pratico delle *Ricerche*, cfr. Stern, *The “Middle Wittgenstein”* cit.

<sup>483</sup> RF, § 107.

<sup>484</sup> PD, p. 121.

Credo che Bacone sia rimasto prigioniero della propria filosofia, e questo pericolo minaccia anche me. Aveva una vivida immagine di un gigantesco edificio, che però svaniva non appena egli voleva scendere sul serio nel particolare. [...] Ma la cosa più grave era che egli polemizzava contro quelli che costruivano veramente, e non conosceva i *propri* limiti, oppure non li voleva riconoscere.

D'altra parte, vedere questi limiti, e rappresentarli con chiarezza, è enormemente difficile [...]. Perciò non cesso mai di ripetermi: "Dipingi veramente solo quello che vedi!"<sup>485</sup>

Comunque si voglia leggere questo passo, è abbastanza chiaro che Wittgenstein qui, nonostante parli di Bacone, sia più che altro interessato a se stesso. Tra l'altro, da queste righe si può evincere quanto l'immagine generale dell'"edificio" wittgensteiniano sia più importante rispetto alle singole osservazioni, le quali, infatti, finiscono spesso con il contraddirsi a vicenda, probabilmente a causa di una sorta d'incapacità, simile a quella che egli riconosce in Bacone, a scendere nel particolare senza che l'immagine del sistema in qualche modo svanisca. Si veda al riguardo, per esempio, il seguente appunto risalente al 1947 (successivo, quindi, alla redazione della prima parte delle *Ricerche filosofiche*):

Mi sembra di essere ancora lontano dalla comprensione di queste cose, e cioè dal punto in cui saprei di che cosa devo parlare e di che cosa non serve che io parli. Continuo a perdersi nei particolari senza sapere se sia giusto che io parli di queste cose o no; e mi sembra di percorrere un vasto territorio solo per poterlo eventualmente escludere dal mio orizzonte.<sup>486</sup>

Wittgenstein, si potrebbe dire, è morto nella convinzione che qualcosa ancora gli sfuggisse<sup>487</sup>; che la comprensione delle cose di cui si occupava non fosse completa e che, perciò, gli risultasse difficile capire di cosa dovesse effettivamente occuparsi, scendendo nel particolare.

Si potrebbe continuare a lungo a discutere dell'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti del suo pensiero, ma ciò esula dall'obiettivo principale del presente lavoro. Quel che qui ci interessa è che il filosofo stesso non è mai stato soddisfatto, nella seconda fase del suo pensiero, del proprio grado di comprensione, ossia del livello di chiarezza fatta sui problemi di cui si è occupato. Troppo spesso, mi pare, si tende a presentare quella che si crede essere *la* lettura corretta del pensiero di Wittgenstein<sup>488</sup>, trascurando il fatto che è il filosofo stesso ad ammettere di non avere le idee molto chiare (non dimentichiamo che in più di vent'anni, nonostante l'assidua attività, egli non è riuscito a produrre nulla che ritenesse

---

<sup>485</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>486</sup> PD, p. 124.

<sup>487</sup> Tra le ultime manifestazioni di perplessità riguardanti il proprio grado di comprensione si veda la seguente, risalente al 1951, anno della sua morte: «Qui, nel mio pensiero, c'è ancora una grossa lacuna. E dubito che verrà mai riempita» (DC, p. 76).

<sup>488</sup> Questo tipo di atteggiamento mi sembra particolarmente evidente, per fare un esempio recente, in Schroeder, *Wittgenstein cit.*

davvero degno di essere pubblicato). Il suo lavoro, insomma, non è stato ultimato; sicuramente non svolto al meglio:

Io credo che il leggere queste mie annotazioni potrebbe interessare un filosofo: un filosofo che sappia pensare da sé. Infatti anche se soltanto raramente ho colto il bersaglio, lui potrebbe tuttavia riconoscere a quale bersaglio io abbia incessantemente continuato a mirare.<sup>489</sup>

Una volta chiarito che l'incompletezza del pensiero wittgensteiniano non è attribuibile esclusivamente alla natura dell'oggetto d'indagine, o ad una scelta stilistica dell'autore, ma è, anzi, dovuta anche ad un limite che egli stesso sentiva di avere; chiarito ciò, possiamo tornare alla questione della relazione tra cause e norme.

Wittgenstein, si potrebbe dire, si preoccupa di opporsi al riduzionismo, senza però occuparsi altrettanto di delineare chiaramente una propria proposta anti-riduzionistica. Questa, come ho cercato di mostrare, può comunque essere evinta, a grandi linee, dal suo pensiero, se riusciamo a riconoscere nell'addestramento l'anello di congiunzione tra causalità e normatività. Sull'argomento, a mio parere, Wittgenstein si limita a gettare il seme, preparando però, al contempo, il terreno affinché esso possa generare una pianta rigogliosa. Certo, questo tipo di pianta non può dare i suoi frutti senza l'intervento di «un filosofo che sappia pensare da sé», poiché Wittgenstein si è limitato a gettare le basi di un discorso che, però, non ha avviato.

Volendo riuscire effettivamente a riconciliare normatività e natura, non sembra esserci altra soluzione che quella di occuparsi del processo di addestramento alle norme, e lasciare che sia esso a mostrarci in che modo la norma si colloca all'interno del mondo naturale in cui viviamo e di cui facciamo parte. Quest'indagine, però, non dovrebbe né irretirsi nei dogmi della scienza moderna, né limitarsi a dissolvere non-sensi filosofici generati da confusioni concettuali; l'indagine, infatti, dovrebbe essere condotta contemporaneamente sui

---

<sup>489</sup> DC, p. 61. È vero che quest'ultimo passo si riferisce, direttamente, solo ai movimenti di pensiero contenuti in *Della certezza*; ciò nonostante, ritengo vi siano buone ragioni per credere che Wittgenstein non avrebbe esitato a dire lo stesso in riferimento all'intera produzione dell'ultima fase del suo pensiero. Basti dare un'occhiata alla prefazione delle *Ricerche filosofiche* (che costituiscono la versione più compiuta del pensiero del tardo Wittgenstein): «[...] Dopo diversi infelici tentativi di riunire in un tutto così fatto i risultati a cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. [...] Le osservazioni contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande. [...] Così questo libro è davvero soltanto un album. [...] Le [le mie osservazioni] rendo pubbliche con sentimenti dubbiosi. Che a questo lavoro, nella sua pochezza, e nell'oscurità del tempo presente, sia dato di gettar luce in questo o in quel cervello, non è impossibile; ma che ciò avvenga non è certamente probabile. Non vorrei, con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare. Ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé. Avrei preferito produrre un buon libro. Non è andata così; ma è ormai passato il tempo in cui avrei potuto renderlo migliore» (RF, pp. 3-5).

due fronti, cercando ovviamente di evitare l'errore di confondere la nostra rappresentazione dei fatti con i fatti stessi. Ed è proprio a quest'ultimo scopo, in particolare, che ci viene in aiuto l'indagine filosofica wittgensteiniana.

### 6. *La fisiologia umana*

In *Al di là del bene e del male* Nietzsche ci fornisce un'immagine della filosofia che presenta notevoli analogie con quella proposta da Wittgenstein<sup>490</sup>:

Alla mercé di un invisibile incantesimo, sempre di nuovo essi [i filosofi] ripercorrono ancora una volta la stessa orbita: continuano pure a sentirsi così indipendenti l'uno dall'altro con la loro volontà critica o sistematica, c'è pur sempre un qualcosa, in essi, che li conduce, un qualcosa che li incalza, in un determinato ordine, l'uno dopo l'altro, appunto quella innata sistematica e affinità dei concetti. Il loro pensare è in realtà molto meno uno scoprire che un rinnovato conoscere, un rinnovato ricordare, un procedere a ritroso e un rimpatriare in una lontana, primordiale economia complessiva dell'anima, da cui quei concetti sono germogliati una volta: in questo senso filosofare è una specie d'atavismo di primissimo rango. La prodigiosa somiglianza di famiglia, propria di ogni filosofare indiano, greco, tedesco, si spiega in modo abbastanza semplice. Proprio laddove si presenta un'affinità di linguaggio è del tutto inevitabile che, grazie alla comune filosofia della grammatica – grazie, voglio dire, al dominio e alla guida inconsapevoli, realizzati da analoghe funzioni grammaticali – tutto sia predisposto, sin dall'inizio, per uno sviluppo e una successione omogenea dei sistemi filosofici: così come pare quasi sbarrata la via a certe diverse possibilità di interpretazione del mondo.<sup>491</sup>

Nietzsche condensa in poche righe buona parte dei principali temi wittgensteiniani sulla filosofia: incantesimi di origine concettuale; reminiscenza; affinità di linguaggio, di funzioni grammaticali, come fonte di affinità filosofiche, secondo somiglianze di famiglia<sup>492</sup>. Ciò sembrerebbe avvicinare considerevolmente gli approcci filosofici dei due autori, ma si veda che cosa Nietzsche aggiunge poche righe dopo il passo appena citato:

<sup>490</sup> Ci sono testimonianze di una lettura diretta, da parte di Wittgenstein, di alcuni testi nietzscheani (cfr. M. Brusotti, «*Il mio scopo è una "trasvalutazione dei valori"*»: *Wittgenstein e Nietzsche*, "Rivista di estetica", 28 [2005], pp. 147-164, qui p. 148).

<sup>491</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, pp. 24-25.

<sup>492</sup> Cfr. 2.1. Abbiamo visto che, secondo Wittgenstein, «gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché li abbiamo sempre sotto gli occhi.)» (RF, § 129). Si confronti, al riguardo, il seguente passo nietzscheano: «Il noto è l'abituale, e l'abituale è il più difficile a "conoscere", cioè a vedere come problema, cioè a vedere come ignoto, come lontano, come "fuori di noi"...» (F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1999, pp. 274-275). Abbiamo accennato, inoltre, all'idea di Wittgenstein secondo cui il filosofo dovrebbe essere un poeta; si veda il seguente passo tratto da un manoscritto wittgensteiniano: «Se voglio insegnare non un pensare giusto, bensì un [altro | nuovo] movimento di pensieri, allora il mio scopo è una "trasvalutazione dei valori". E così mi viene in mente Nietzsche come anche l'idea che, secondo me, il filosofo dovrebbe essere un poeta» (citato in Brusotti, «*Il mio scopo* cit.», p. 147). Marco Brusotti fa notare che il fine ultimo della filosofia wittgensteiniana, a differenza di quello della filosofia nietzscheana, consiste non in una trasvalutazione di *tutti* i valori ma, più modestamente, in una "trasvalutazione di valori" (cfr. *ivi*, p. 152). Questa osservazione mi sembra in accordo con quanto dirò in seguito.



[...] l'incantesimo di determinate funzioni grammaticali è in definitiva l'incantesimo di *fisiologici* apprezzamenti di valore e di condizionamenti razziali.<sup>493</sup>

È questo salto dalla concettualità alla fisiologia a distanziare, da un certo punto di vista, l'approccio nietzscheano da quello wittgensteiniano.

Ciò nonostante, alla luce di quanto è stato detto finora riguardo al ruolo della natura nell'indagine filosofica di Wittgenstein, potremmo dire che la differenza sfuma, se prescindiamo dall'esigenza personale del filosofo di mantenere in qualche modo indipendente l'indagine logica da quella fisica. Abbiamo visto che questa scelta è dettata non tanto dall'oggetto d'indagine, quanto dalla ristrettezza della prospettiva assunta. Intendo dire che, a mio parere, Wittgenstein neanche volendo si sarebbe potuto coerentemente opporre alla tendenza nietzscheana a parlare in termini fisiologici degli incantesimi di origine normativa, poiché è proprio l'animale uomo socialmente addestrato, nel pensiero wittgensteiniano, a costituire e seguire norme<sup>494</sup>. Quindi, prima di assumere acriticamente la divergenza tra i due filosofi su questo punto, proviamo ad approfondire il confronto.

Innanzitutto, una cosa è certa: nonostante Nietzsche, nel suo filosofare, fornisca continuamente spiegazioni di carattere fisiologico, non è al modello della scienza fisica che si affida<sup>495</sup>:

Non bisogna erroneamente *reificare* "causa" ed "effetto", come fanno i naturalisti (e chi, analogamente a loro, naturalizza teoreticamente), in conformità alla meccanicistica buaggine dominante, secondo la quale la causa preme e spinge fino a "determinare l'effetto"; occorre servirsi appunto della "causa" e dell'"effetto" soltanto come di meri *concetti*, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellesione, *non* già alla spiegazione. Nell'"in sé" non esistono "collegamenti causali", "necessità", "non libertà psicologiche", poiché in questo campo "l'effetto" *non* consegue "dalla causa" e non vige alcuna "legge". Siamo *noi* soltanto ad avere immaginosamente plasmato le cause, la successione e la funzionalità di una cosa rispetto all'altra, la relatività, la costrizione, il numero, la norma, la libertà, il motivo, lo scopo; e se foggiamo e infondiamo nelle cose questo mondo di segni come un "in sé", operiamo in ciò ancora una volta come abbiamo sempre operato, cioè in *maniera mitologica*.

<sup>493</sup> Nietzsche, *Al di là* cit., p. 25.

<sup>494</sup> Se con "fisiologico" ci riferiamo a ciò che riguarda le funzioni degli organismi viventi, l'addestramento, se non altro nel senso wittgensteiniano del termine (cfr. 2.5.3), non può non essere (perlomeno anche) questione fisiologica, dal momento che si possono addestrare solamente certi animali, ossia organismi viventi caratterizzati da una determinata fisiologia. Per chiarimenti sul rapporto tra questioni psicologiche e questioni corporee, rimando al paragrafo 3.4, in cui mi occuperò del dualismo anima/corpo.

<sup>495</sup> Il modello a cui faccio qui riferimento è quello che precede la rivoluzione contemporanea della scienza fisica, ossia l'abbandono della "scienza dell'essere" a favore di una "scienza del divenire" (cfr. Küppers, *On a Fundamental* cit., p. 53). Se faccio questa precisazione è perché il nuovo paradigma scientifico è sicuramente molto più affine al pensiero nietzscheano di quanto lo fosse quello vecchio. Infatti, secondo Nietzsche, l'errore principale della scienza fisica del suo tempo consisteva nel concentrarsi eccessivamente sugli stati di equilibrio e sull'atemporalità, mentre, secondo lui, le forze naturali si sviluppano nel tempo (cfr. T. McWhirter, *Nietzsche's Physics*, "International Studies in Philosophy", 31:3 [1999], pp. 5-17, qui p. 5). Sul ruolo centrale svolto dalla temporalità nella nuova concezione della scienza cfr. Prigogine, Stengers, *La nuova* cit. (cfr. anche 2.5.2).

[...] quella “normatività della natura”, di cui voi fisici parlate con tanta prosopopea come se esistesse soltanto grazie alle vostre spiegazioni e alla vostra cattiva “filologia”, non è un dato di fatto, un “testo”, ma piuttosto soltanto un riassetto e una distorsione di senso ingenuamente umanitari [...].<sup>496</sup>

Il naturalismo della scienza fisica è, secondo Nietzsche, teorico e mitologico; in esso lo scienziato reifica la concettualità di cui si serve, attribuendo alla natura una normatività che, però, non è tale di fatto, ma solo nella distorsione «ingenuamente umanitaria» di coloro che si dichiarano “fisici”. Su questo punto le analogie con la posizione wittgensteiniana non potrebbero essere più evidenti<sup>497</sup>. Infatti, sia in Nietzsche che in Wittgenstein, troviamo una ferma opposizione ad ogni metafisica, compresa quella che fa da sfondo alle teorie della scienza fisica<sup>498</sup>. La differenza principale tra i due autori, a questo proposito, consiste nel fatto che Nietzsche, diversamente da Wittgenstein, decide di non lasciare che della natura si occupino solamente i “fisici”; là dove Wittgenstein decide di fermarsi, potremmo dire, Nietzsche prosegue, non accontentandosi di dissolvere singoli problemi metafisici. L’obiettivo sembrerebbe quello di eliminare, alla radice, la malattia metafisica, invece di curarne, volta per volta, i sintomi<sup>499</sup>.

Non che Wittgenstein non si sia occupato per niente di raggiungere questo obiettivo; infatti, come abbiamo visto all’inizio di questo capitolo, egli si premura di fornire un’immagine naturalizzata del fenomeno del linguaggio, allo scopo di prevenire fraintendimenti metafisici riguardo alla questione del significato<sup>500</sup>. Purtroppo, però, egli non

<sup>496</sup> Nietzsche, *Al di là cit.*, pp. 26-27.

<sup>497</sup> Cfr. 2.2, 2.4.2.

<sup>498</sup> Cfr. Nietzsche, *La gaia scienza cit.*, pp. 253-255: «resta soltanto da domandare se, affinché questa disciplina [dello spirito scientifico] possa avere inizio, non debba esistere già una convinzione, e invero così imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre. Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza “scevra di presupposti”. [...] Non c’è dubbio, l’uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, afferma con ciò un mondo diverso da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo “altro mondo”, come? non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il nostro mondo?... Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza [...]».

<sup>499</sup> A. Turanli sottolinea che, nonostante sia Nietzsche che Wittgenstein affermino la necessità di abbandonare la tendenza metafisica alla generalizzazione al fine di ottenere una rappresentazione perspicua, solo il primo fornisce una vera e propria concezione del sorgere di questa tendenza (cfr. A. Turanli, *Nietzsche and the Later Wittgenstein*, “Journal of Nietzsche Studies”, 26 [2003], pp. 55-63, qui pp. 55, 61).

<sup>500</sup> Questa naturalizzazione del linguaggio si ripercuote, in parte, anche sull’immagine della filosofia che Wittgenstein ci consegna. Infatti, come abbiamo ripetuto più volte nel paragrafo 2.1, egli fa continuo riferimento ad essa nei termini o di una malattia o di una cura, avvicinandosi così, anche su questo punto, alla filosofia nietzscheana (cfr., per esempio, J. D. Marshall, *A Critical Theory of the Self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault*, “Studies in Philosophy and Education”, 20 [2001], pp. 75-91, qui p. 82). Secondo Meredith Williams, il continuo ricorso all’immaginario della malattia, trattandosi questa di una disfunzione organica, sarebbe un indice della battaglia combattuta da entrambi i filosofi contro la separazione del fisico dal mentale e la conseguente svalutazione del primo (cfr. M. Williams, *Transcendence and Return: The Overcoming of Philosophy in Nietzsche and Wittgenstein*, “International Philosophical Quarterly”, 28 [1988], pp. 403-419, qui p. 404). Per quanto io concordi con questa affermazione, va comunque detto che in Wittgenstein il legame tra

approfondisce il punto, poiché dove inizia il lavoro del fisiologo finisce quello del filosofo wittgensteiniano “ortodosso”. Abbiamo già visto che si tratta di una scelta né obbligata né auspicabile, perlomeno dal momento in cui abbiamo imparato a non confondere la nostra griglia concettuale con la realtà dei fatti.

D’aiuto, a tale scopo, può essere il tentativo di connettere tra loro vari fenomeni, apparentemente sconnessi, appartenenti alla nostra forma di vita. Intendo dire che, allo scopo di evitare fraintendimenti riguardanti la grammatica del nostro linguaggio, può essere utile non fermarsi alla constatazione di certi fatti riguardanti la nostra forma di vita, ma cercare di ottenere una rappresentazione perspicua di quest’ultima nel suo insieme. L’unico modo per fare davvero chiarezza *una volta per tutte* sulla grammatica, ossia sulle pratiche linguistiche di una forma di vita, è fare innanzitutto chiarezza sulla forma di vita in questione nel suo insieme. Una rappresentazione veramente perspicua della grammatica, insomma, presuppone una rappresentazione perspicua della forma di vita le cui pratiche costituiscono la normatività che fa della grammatica ciò che è.

Vediamo ora un passo in cui Nietzsche ci fornisce una vivida descrizione dello sguardo di disprezzo che l’uomo ha per i fenomeni naturali che sembrano intaccare la purezza di ciò a cui tiene maggiormente:

Se amiamo una donna, finiamo facilmente per odiare la natura al pensiero di tutte le ripugnanti circostanze naturali cui ogni donna è sottoposta: in generale preferiamo sorvolare su questo pensiero, ma se accade d’esserne sfiorati, l’anima nostra ha un sussulto d’impazienza e, come si è detto, ha per la natura uno sguardo di disprezzo – ci sentiamo offesi, pare che la natura abbia violato il nostro possesso e con le mani più impure. Ed ecco che ci tappiamo gli orecchi contro tutta la fisiologia e decretiamo per noi in segreto: non voglio sentir dire che l’essere umano sia qualcos’altro ancora, se non *anima e forma!*<sup>501</sup>

La donna a cui Nietzsche qui allude è, innanzitutto, la “realtà” ideale creata dalle nostre valutazioni delle cose, le quali «hanno origine nelle passioni e nei vagheggiamenti dei secoli trascorsi»<sup>502</sup>. Alla cattiva filosofia bersagliata da Wittgenstein, per quanto egli si esprima in altri termini, sembrerebbe appartenere anche quella che si perde in vagheggiamenti di questo genere. Infatti, come abbiamo visto, l’errore metafisico per eccellenza consiste nel proiettare la grammatica sul mondo, parlando di necessità logiche come se si trattasse della struttura

---

mente e corpo risulta più problematico di quanto lo sia in Nietzsche, se non altro per le reticenze che il primo manifesta nei confronti di una trattazione fisiologica delle disfunzioni di tipo filosofico, mentale. Qualcuno, infatti, facendosi forte di alcune affermazioni wittgensteiniane, potrebbe obiettare che sussiste una differenza *essenziale* tra malattia mentale e malattia corporea. Non mi dilungo oltre, dal momento che il rapporto tra anima (o mente) e corpo sarà il tema centrale del paragrafo 3.4.

<sup>501</sup> Nietzsche, *La gaia scienza* cit., pp. 103-104.

<sup>502</sup> *Ivi*, p. 102.

necessaria del reale, della sua essenza<sup>503</sup>. La nostra logica attuale, inoltre, anche secondo Wittgenstein è indice delle «più antiche abitudini mentali»<sup>504</sup>, che costituiscono parte dei paletti fondamentali della nostra concezione della realtà, la quale, quasi sempre, mette in evidenza connessioni tra fenomeni che rispecchiano più il nostro interesse che la natura della “cosa in sé”.

L'umanità, immersa com'è in confusioni concettuali, tende a lasciarsi rapire da un ideale, il quale finisce con il predeterminare eccessivamente la direzione dell'attenzione, tenendo prigioniera, prima ancora dell'intelletto, la volontà<sup>505</sup>. In un certo senso, infatti, non è che non possiamo vedere le cose come stanno; non lo vogliamo. Certo, si tratta di un volere che sfugge in gran parte al nostro dominio, sedimentato com'è negli automatismi generati dall'addestramento e dall'interazione sociale, ossia nelle abitudini più radicate nella nostra forma di vita sociale. Ciò non toglie, però, che non sia lecito parlare qui di impossibilità di non vedere la cosa in un modo piuttosto che un altro; la comprensione è, innanzitutto, una questione di volontà, di conversione da cattive abitudini mentali, che irrigidiscono l'intelletto, ad un pensiero libero dalla costrizione dell'ideale.

Come abbiamo visto, secondo Wittgenstein «tutto ciò che la filosofia può fare è distruggere idoli. E ciò significa non crearne di nuovi»<sup>506</sup>; ed è proprio in questo spirito distruttivo, anti-metafisico, che il pensiero nietzscheano e quello wittgensteiniano si incontrano. Si confronti, al riguardo, il seguente passo tratto dall'ultima opera compiuta di Nietzsche, in cui egli dichiara di incarnare quello spirito critico che abbiamo visto caratterizzare la concezione di Wittgenstein della filosofia (tra l'altro, per mezzo di una terminologia che difficilmente potrebbe essere più affine):

Non sarò io a elevare nuovi idoli, e quanto ai vecchi, comincino a imparare che vuol dire avere i piedi di argilla. *Rovesciare idoli* (parola che uso per dire “ideali”) – questo sì è affar mio.<sup>507</sup>

Questi idoli contro cui il filosofo deve scagliarsi si sorreggono, anche nel caso di Nietzsche, non tanto sulle cose stesse, quanto sulla nostra rappresentazione di esse. Il

---

<sup>503</sup> Cfr. 2.2.

<sup>504</sup> BT, § 90.4 (cfr. anche 2.1).

<sup>505</sup> Cfr. *ivi*, § 86.2 (cfr. anche 2.1). Può essere interessante notare che, poco prima, Wittgenstein istituisce un'analogia tra difficoltà filosofica e difficoltà fisiologica: «[...] la filosofia esige una rinuncia, però una rinuncia del sentimento, non dell'intelletto. Ed è forse questo il motivo che la rende così difficile a molti. Può essere difficile non usare un'espressione, com'è difficile trattenere le lacrime o uno sfogo dell'ira/della rabbia/» (*ivi*, § 86.1).

<sup>506</sup> BT, § 88.17 (cfr. anche 2.1).

<sup>507</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1977, p. 12.

seguinte passo dovrebbe mettere in chiaro che è tutto sommato di illusioni di natura grammaticale (in senso ampio, wittgensteiniano) che si sta parlando<sup>508</sup>:

[...] sono indicibilmente più importanti *i nomi dati alle cose* di quel che esse sono. La fama, il nome, l'aspetto esteriore, la validità, l'usuale misura e peso di una cosa [...], mediante la fede che si aveva in tutto questo e il suo progressivo incremento di generazione in generazione, sono gradatamente, per così dire, concresciuti con la cosa e si sono radicati in essa fino a divenire la sua carne stessa: fin dal principio la parvenza ha finito quasi sempre per diventare la sostanza, e come sostanza *agisce!* [...] basta creare nuovi nomi e valutazioni e verosimiglianze per creare, col tempo, nuove "cose".<sup>509</sup>

È il linguaggio, insomma, che, in termini wittgensteiniani, incanta l'intelletto, inducendolo a vedere nelle cose la propria forma di rappresentazione. Le connessioni tra concetti, ossia tra parole con un uso all'interno del nostro gioco linguistico, finiscono con l'essere reificate. Ciò ci illude che si moltiplichino i "regni ontologici", quando è solamente la nostra concettualità ad incrementarsi e raffinarsi, senza con ciò rispecchiare in modo più fedele il mondo. Qualcosa di molto simile a ciò che Nietzsche descrivere in questi passi, a mio parere, si può ritrovare in quella tendenza, che Wittgenstein chiama "metafisica", a con-fondere linguaggio e mondo.

Il linguaggio, nonostante le nostre illusioni al riguardo, non è "immagine del mondo"; i suoi concetti non assumono il loro significato grazie ad un rimando immediato al mondo dei fatti. «Un significato di una parola», infatti, «è un modo del suo impiego. Perché è quello che impariamo quando la parola viene incorporata per la prima volta nel nostro linguaggio»<sup>510</sup>. «Per questa ragione tra i concetti "significato" e "regola" sussiste una corrispondenza»<sup>511</sup>. E questa corrispondenza mette in evidenza che il significato è una questione normativa, ossia sociale<sup>512</sup>. Condizione necessaria del significato di un concetto è, infatti, l'addestramento sociale che introduce o direttamente alla tecnica del suo uso, o alla padronanza del

<sup>508</sup> «La critica del linguaggio è una dimensione fondamentale del pensiero nietzscheano» (Brusotti, «*Il mio scopo* cit., p. 162).

<sup>509</sup> Nietzsche, *La gaia scienza* cit., p. 103. Cfr. anche F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2000, pp. 227-244, qui pp. 231-232: «Quali delimitazioni arbitrarie, quali preferenze unilaterali, accordate ora all'una ora all'altra proprietà di una cosa! Le diverse lingue, poste l'una accanto all'altra, mostrano che nelle parole non ha mai importanza la verità, né un'espressione adeguata. In caso contrario non esisterebbero infatti così tante lingue. La "cosa in sé" (la verità pura e priva di conseguenze consisterebbe appunto in ciò) è d'altronde del tutto inafferrabile per colui che costruisce il linguaggio, e non è affatto degna per lui di essere ricercata. Egli designa soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all'aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni. [...] Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie».

<sup>510</sup> DC, § 61.

<sup>511</sup> *Ivi*, § 62.

<sup>512</sup> Cfr. 1.4.

linguaggio in base al quale quest'uso può essere eventualmente stipulato in un secondo momento.

Abbiamo visto che la normatività, al pari dell'“animalità”, appartiene alla “storia naturale degli uomini”. Nonostante questo, l'uomo sembra propenso ad averne una visione mitologizzata, come se la normatività lo proiettasse in qualche modo oltre il mondo naturale. Ciò può avvenire solo in quanto, per mezzo del linguaggio, l'uomo si lascia spesso rapire da un ideale, il quale finisce con il distorcere la percezione del mondo, piegando alla rigidità del proprio dominio la fluidità del reale.<sup>513</sup>

A questa realtà manipolata dalla concettualità umana appartengono anche l'uomo e la concettualità stessa. Quest'ultima, se frantesa, può indurre alla produzione di non-sensi occulti di stampo metafisico; e, dal momento che la concettualità acquista la propria normatività solo all'interno della forma di vita che la pratica, vien da sé che un frantendimento riguardante la forma di vita in questione si ripercuota sulle pratiche linguistiche di questa. Insomma, l'uomo, prima ancora di frantendere la grammatica, frantende se stesso.

L'indagine filosofica, come abbiamo visto, è innanzitutto un lavoro su se stessi, sulla propria tendenza a frantendere la grammatica<sup>514</sup>, ossia una nostra pratica di vita e, quindi, almeno da un certo punto di vista, la nostra forma di vita stessa. Se l'indagine filosofica consiste nella ricerca di una forma di auto-consapevolezza, allora, per poter dissolvere in maniera definitiva i problemi filosofici, estirpando alla radice la tensione metafisica, è necessario, innanzitutto, fare chiarezza sulla forma di vita a cui apparteniamo, quella dell'animale uomo socialmente addestrato.

Ed è su questo punto, a cui Wittgenstein si limita ad alludere, che il naturalismo nietzscheano può, secondo me, supplire alle lacune della filosofia wittgensteiniana. In parole povere, Wittgenstein ci parla di una tendenza metafisica all'idealizzazione, e collega quest'ultima ad una tendenza a frantendere la grammatica del nostro linguaggio, il cui uso, infatti, manca di perspicuità, data l'enorme discrepanza sussistente tra grammatica “di superficie” (segni, strumenti linguistici) e grammatica “profonda” (regole d'uso). Ciò, però, non ci spiega ancora come questa discrepanza si sia creata e, soprattutto, come mai essa non sembri risolvibile. Fornire una risposta a domande di questo tipo significherebbe addentrarsi in questioni causali (non per forza in senso scientifico) che sappiamo non interessare,

---

<sup>513</sup> Cfr. 2.1.

<sup>514</sup> Cfr. *ibid.*

perlomeno direttamente, Wittgenstein. Ciò nonostante, nell'identificare la difficoltà filosofica di comprensione con una difficoltà radicata innanzitutto nella volontà, e non nell'intelletto<sup>515</sup>, egli ci fornisce una preziosa indicazione al riguardo.

Infatti, ciò ci permette di riconoscere un possibile abbozzo di risposta al problema nel modo in cui Nietzsche mette in evidenza la volontà umana di oscurare una certa naturalità. Si tratta di quella naturalità che, se non fosse relegata all'ambito dell'"osceno" (in senso lato), intaccherebbe le fondamenta stesse degli "idoli" che dirigono in modo pregiudizievole la nostra comprensione; si tratta, cioè, di quella naturalità che rimane quotidianamente nell'ombra, relegata all'*inessenzialità*: «ed ecco che ci tappiamo gli orecchi contro tutta la fisiologia e decretiamo per noi in segreto: non voglio sentir dire che l'essere umano sia qualcos'altro ancora, se non *anima e forma!*»<sup>516</sup>. Milan Kundera esprime mirabilmente il punto:

Il disaccordo con la merda è metafisico. Il momento della defecazione è la prova quotidiana dell'inaccettabilità della Creazione. O l'uno o l'altro: o la merda è accettabile (e allora non chiudetevi a chiave nel bagno!), oppure il modo in cui siamo stati creati è inaccettabile.

Da ciò deriva che l'ideale estetico dell'*accordo categorico con l'essere* è un mondo dove la merda è negata e dove tutti si comportano come se non esistesse. Questo ideale estetico si chiama *Kitsch*.

È questa una parola tedesca nata alla metà del sentimentale diciannovesimo secolo e poi propagatasi in tutte le lingue. A furia di usarla, però, si è cancellato il suo significato metafisico originario: il Kitsch è la negazione assoluta della merda, in senso tanto letterale quanto figurato: il Kitsch elimina dal proprio campo visivo tutto ciò che nell'esistenza umana è essenzialmente inaccettabile.<sup>517</sup>

---

<sup>515</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>516</sup> Nietzsche, *La gaia scienza* cit., p. 104.

<sup>517</sup> M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, trad. it. a cura di G. Dierna [A. Barbato], Adelphi, Milano 2007, p. 254. Per cercare di capire in che senso Kundera parli di «*accordo categorico con l'essere*», si veda il seguente passo: «Dietro tutte le fedi europee, religiose e politiche, c'è il primo capitolo della Genesi dal quale risulta che il mondo è stato creato in maniera giusta, che l'essere è buono e che è quindi giusto moltiplicarsi. Chiamiamo questa fede fondamentale *accordo categorico con l'essere*» (*ivi*, pp. 253-254). Per un confronto tra l'analisi kunderiana del Kitsch e il pensiero nietzscheano cfr. E. Parens, *Kundera, Nietzsche, and Politics: On the Questions of Eternal Return and Responsibility*, "Philosophy Today", 37 (1993), pp. 285-297. L'autore del saggio condivide l'idea heideggeriana secondo cui Nietzsche, alla luce della sua concezione della "volontà di potenza", sarebbe ancora un metafisico, soccombendo così, almeno in parte, a ciò che Kundera chiama "il Kitsch della Grande Marcia". Kundera stesso, scrivendo «è questo [quello che abbraccia il cavallo frustato e scoppia in pianto] il Nietzsche che amo» (Kundera, *L'insostenibile* cit., p. 294; tornerò su questo passo, citandolo per intero, nel paragrafo 3.3), sembrerebbe propenso a distinguere tra un Nietzsche vittima del Kitsch (quello che non ama) e un Nietzsche libero da esso (quello che ama). C'è, però, anche chi ritiene che Nietzsche, per quante pecche possa avere, non soccomba al Kitsch di cui parla Kundera (cfr., per esempio, A. White, *Within Nietzsche's Labyrinth*, Routledge, London-New York 1990, p. 138). Secondo Timothy McWhirter, inoltre, la volontà di potenza nietzscheana spiegherebbe lo stesso fenomeno che gli scienziati contemporanei spiegano con il concetto di "auto-organizzazione" (cfr. McWhirter, *Nietzsche's* cit., p. 6); non si tratterebbe, cioè, di un concetto metafisico, ma, piuttosto, di un concetto inteso a gettar luce su "un" fenomeno fisico. Una cosa, comunque, può dirsi certa: Nietzsche non voleva essere un metafisico e non si riteneva tale. In ogni caso, nel dubbio, eviterò in seguito di chiamare in causa la "volontà di potenza".

La metafisica (nell'accezione wittgensteiniana del termine), a mio parere, prima ancora di essere frutto di una confusione tra indagine filosofica ed indagine scientifica, affonda le proprie radici nella percezione kitsch che l'uomo ha di se stesso, ossia la percezione di essere in qualche modo altro rispetto a tutto quel "mondo sotterraneo di processi fisiologici" che poco si confà all'"ideale estetico" della comunità in cui vive. È stato sottolineato più volte, infatti, che, secondo Wittgenstein, «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita»<sup>518</sup>. Se, quindi, si è grammaticalmente (socialmente) indotti a considerare *inessenziale* per la nostra forma di vita qualcosa che, in realtà, costituisce una sua colonna portante (per esempio, la sua fisicità), ciò non potrà non ripercuotersi sulla comprensione filosofica dei fenomeni linguistici (creando, per esempio, l'illusione di una meta-fisica).

Fare chiarezza sulla natura umana da una prospettiva wittgensteiniana è, sin dall'inizio, l'obiettivo principale della nostra indagine. Giunti a questo punto, possiamo notare che la discussione dell'argomento, da semplice scopo arbitrario che poteva sembrare, si è rivelata essere un'esigenza fondamentale per la comprensione filosofica a cui l'analisi concettuale di Wittgenstein mira. Alla questione antropologica sarà dedicato il seguente ed ultimo capitolo.

---

<sup>518</sup> RF, § 19.



## Capitolo III

### LA NATURA UMANA

In quest'ultimo capitolo ci occuperemo, finalmente, della natura umana, giungendo così all'obiettivo principale della presente ricerca. Cominceremo con l'esposizione di alcune critiche che Wittgenstein muove alla tradizione cartesiana (par. 1); seguirà un'analisi, in spirito wittgensteiniano, del concetto di coscienza e della relazione tra soggetto cosciente e mondo oggettivo (par. 2); dopodiché, ci concentreremo sul confronto tra l'uomo e gli altri animali (par. 3); passeremo poi alla discussione del rapporto tra anima e corpo, partendo sempre dai testi di Wittgenstein e ponendoci anche in parziale contrasto con essi (par. 4); infine, verrà fornito un breve riepilogo dell'immagine dell'uomo emersa in questo capitolo.

Prima di iniziare, però, è il caso di fare una precisazione di carattere terminologico: nella traduzione italiana delle *Ricerche filosofiche* il termine “*Seele*” è reso con “anima” anche là dove i traduttori ed interpreti inglesi preferiscono parlare di “*mind*” piuttosto che di “*soul*”. L'esistenza del termine italiano “mente” mi ha provocato non pochi imbarazzi, poiché, se avessi optato per questa scelta terminologica, le mie parole sarebbero potute sembrare in contrasto con la traduzione italiana che cito; mentre, se avessi totalmente evitato di usare questo termine, avrei avuto l'impressione, in alcuni punti, di prendermi troppe libertà nei confronti degli autori inglesi presi di volta in volta in considerazione.

Alla fine, ho deciso di privilegiare “anima”, evitando, dove possibile, di parlare di “mente”. In questa scelta sono stato guidato, oltre che dalle considerazioni a cui ho appena accennato, anche dal fatto che nel linguaggio ordinario il termine “mente” è principalmente usato in riferimento solo ad alcuni aspetti di ciò che Wittgenstein chiama “*Seele*” (e che gli interpreti di lingua anglosassone, in molti casi, chiamano “*mind*”), ossia alle cosiddette “facoltà intellettive”. Si tenga presente, comunque, che “anima” e “mente”, salvo ulteriori indicazioni, verranno usati come sinonimi.

### 1. Alcune critiche alla tradizione cartesiana

Nel *Discorso sul metodo* Cartesio fornisce una formulazione filosofica dell'antica concezione che fa dell'uomo «una creatura composita, fatta di anima (ovvero mente o spirito) e corpo»<sup>519</sup>. Vediamo, quindi, su quali basi egli sostenga che una persona è un'anima immortale incarnata in un corpo mortale:

[...] nel momento in cui volevo pensare che tutto era falso, bisognava necessariamente che io, che lo stavo pensando, fossi qualcosa. E notando che questa verità: *penso, dunque sono*, è così ferma e salda, che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di farla vacillare, giudicai di poterla accogliere, senza scrupoli, come primo principio della filosofia che cercavo.

Poi, esaminando attentamente ciò che ero, e vedendo che potevo fingere di non avere nessun corpo, e che non ci fosse nessun mondo, né luogo alcuno in cui mi trovassi; ma che non potevo per questo fingere che io non fossi; e che al contrario, dal fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva con grande evidenza e grande certezza che io ero; laddove, se solo avessi cessato di pensare, anche se tutto il resto che avevo immaginato, fosse stato vero, non avrei avuto alcuna ragione di credere che io fossi: da ciò conobbi che ero una sostanza della quale tutta l'essenza o natura non è che di pensare, e che, per essere, non ha bisogno di luogo alcuno, né dipende da alcuna cosa materiale. Dimodoché questo io, cioè l'anima per cui io sono quello che sono, è interamente distinta dal corpo, ed anzi è più facile a conoscersi di quello, e quandanche esso non fosse affatto, essa non cesserebbe d'essere tutto quello che è.<sup>520</sup>

L'unica cosa di cui il soggetto dubitante non potrà mai dubitare, insomma, è di essere soggetto di pensiero, o, in altri termini, sostanza pensante, la cui essenza è indipendente da qualsiasi oggetto materiale, essendo questi vulnerabili all'azione annichilitrice del dubbio cartesiano. Ne segue che l'anima, considerata ciò per cui siamo quel che siamo, non solo è interamente distinta dal corpo, ma è anche più facile a conoscersi di questo. Infine, data l'indipendenza dell'anima dal corpo, possiamo anche sostenere che la prima sopravvive alla morte del secondo.

Per Cartesio, quindi, siamo costituiti da due sostanze: l'anima («una sostanza della quale tutta l'essenza o natura non è che di pensare») e il corpo (un oggetto materiale con un'estensione). Ogni individuo acquista la sua identità dall'anima che è: egli, infatti, è un'anima e *ha* un corpo. L'anima umana, che è un'essere puramente pensante, governa il proprio corpo per mezzo di atti di volontà; esso, per l'anima, non è che un oggetto tra gli altri. L'anima, insomma, è intesa come logicamente e metafisicamente indipendente dal corpo, ed

<sup>519</sup> Hacker, *Wittgenstein* cit., p. 22.

<sup>520</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano 1997, pp. 148-149.

è infatti possibile, in base a questa prospettiva, sia che una persona non abbia un corpo, sia che ne abbia più d'uno<sup>521</sup>.

C'è da dire che oggi sono in pochi a sostenere, se non altro esplicitamente, una tesi simile. Ciò nonostante, molti filosofi, psicologi e neurofisiologi, pur rifiutando il dualismo anima/corpo, dimostrano di accettare la struttura concettuale sottesa al “mito cartesiano”, finendo con il rimpiazzare il dualismo anima/corpo con quello cervello/corpo<sup>522</sup>.

La psicologia filosofica di Wittgenstein mira proprio a sgretolare questa tradizione di pensiero, che, come abbiamo appena notato, sopravvive ancora oggi sotto mentite spoglie. Egli smantella l'impianto concettuale cartesiano partendo dall'uomo con cui abbiamo quotidianamente a che fare nelle nostre pratiche di vita, naturali (“prima natura”) e sociali (“seconda natura”). Le capacità mentali (pensare, ragionare, sentire, essere consapevole ecc.), infatti, appartengono non ad una fantomatica sostanza pensante, ma all'uomo in carne ed ossa<sup>523</sup>. «Al posto della *res cogitans*, la sostanza spirituale che fa da supporto alle proprietà psicologiche, Wittgenstein mise l'essere umano, che è per lui un'entità psicofisica, una creatura viva nel flusso della vita e non un'*anima* inserita in un corpo»<sup>524</sup>. Non è l'anima il soggetto dei predicati psicologici, ma l'uomo.

Cartesio, invece, applica i predicati psicologici all'anima, e solo in modo derivato all'essere umano. Alcuni odierni neuroscienziati li applicano, invece, al cervello<sup>525</sup>, commettendo così un errore analogo a quello di Cartesio, poiché il cervello non è un soggetto logicamente appropriato per predicati psicologici: «i predicati psicologici sono», infatti, «predicati che si applicano essenzialmente all'animale vivente nel suo insieme, non alle sue parti»<sup>526</sup>. Per questo motivo i filosofi e i neuroscienziati che parlano del cervello in termini psicologici commettono quella che Bennett e Hacker chiamano «fallacia mereologica», ossia attribuiscono ad una parte dell'animale vivente (il cervello) predicati sensatamente attribuibili solo al vivente nel suo insieme. Il terreno logico per l'ascrizione di

---

<sup>521</sup> Cfr. I. Dilman, *Body and Soul*, “Philosophical Investigations”, 25 (2002), pp. 54-66, qui p. 54. Vale la pena di ricordare, per essere onesti con Cartesio, che ci sono anche passi in cui egli insiste sulla profonda unità di anima e corpo (cfr. J. Cottingham, *Descartes: Descartes' Philosophy of Mind*, Phoenix, London 1997, cap. 3).

<sup>522</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein* cit., pp. 25-26.

<sup>523</sup> Cfr. Dilman, *Body* cit., p. 55.

<sup>524</sup> Hacker, *Wittgenstein* cit., p. 11.

<sup>525</sup> Cfr., per esempio, F. Crick, *The Astonishing Hypothesis*, Touchstone, London 1995, pp. 30, 32, 57; C. Blakemore, *Mechanics of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 91.

<sup>526</sup> M. R. Bennett, P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003, p. 72.

predicati psicologici ad un soggetto, infatti, è il comportamento del soggetto stesso (uomo o, in alcuni casi, animale non umano), non quello del suo cervello<sup>527</sup>:

“Ma il risultato di quello che dici non è che non esiste, ad esempio, dolore senza *comportamento proprio del dolore?*” – Il risultato è che soltanto dell’uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni; che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo, che sia in sé o che non sia cosciente.<sup>528</sup>

Nulla di ciò che il cervello può fare potrebbe fungere da fondamento per l’ascrizione di pensieri, percezioni, volizioni ecc. al cervello stesso, poiché esso non assomiglia neanche vagamente all’essere umano che conosciamo e di cui parliamo in termini psicologici.

Tornando al dualismo anima/corpo, Gilbert Ryle parla, al riguardo, di errore categoriale<sup>529</sup>. Il «dogma dello Spettro nella Macchina» presenta i fatti della vita mentale come appartenenti ad un tipo di categoria diverso rispetto a quello a cui appartengono realmente, si tratta cioè di un mito filosofico. Per chiarire il punto, ecco un esempio di errore categoriale: una persona visita per la prima volta una città universitaria; vede biblioteche, aule, uffici, alloggi ecc. Se costui dicesse, avendo visto queste cose, di non aver ancora visto, però, l’Università, commetterebbe un errore categoriale. L’Università, infatti, non è un istituto aggiuntivo, ma il modo in cui gli istituti visitati sono organizzati. L’errore consiste nel mettere l’Università nella stessa categoria dei suoi istituti: «una serie spaziale è vista come membro da aggiungersi ai membri della serie stessa»<sup>530</sup>.

Secondo Ryle, l’argomento da cui deriva l’idea della persona umana come “spettro nascosto in una macchina” è il seguente: «in base al fatto che il pensare, il sentire e l’agire intenzionale non possono ovviamente venir ridotti al gergo della fisica, della chimica e della fisiologia, si pretende costruire per essi un duplicato di quel gergo. La complessa e unitaria organizzazione del corpo umano spinge a postularne per la mente una altrettale, anche se di diversa sostanza e struttura»<sup>531</sup>. Si tratta, tutto sommato, dello stesso tipo di errore che, come abbiamo già visto, Wittgenstein attribuisce alla metafisica<sup>532</sup>.

---

<sup>527</sup> Cfr. *ivi*, p. 117.

<sup>528</sup> RF, § 281.

<sup>529</sup> Cfr. G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, trad. it. a cura di F. Rossi-Landi, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 9.

<sup>530</sup> *Ibid.*

<sup>531</sup> *Ivi*, p. 11. Ryle precisa, però, che la teoria ufficiale non deriva solo da Cartesio e dalle implicazioni del meccanicismo: «quelle che Descartes andava riformulando nella nuova sintassi di Galileo erano dottrine teologiche sull’anima già prevalenti. L’isolamento teologico della coscienza morale divenne isolamento filosofico dell’autocoscienza; l’incubo della predestinazione riapparve come incubo del determinismo» (*ivi*, p. 16).

<sup>532</sup> Cfr. 2.2.

Dire che esistono corpi *e* menti (o anime), che esistono processi sia fisici che mentali (o psicologici), che ci sono cause sia meccaniche che mentali dei movimenti corporei è costruire una proposizione congiuntiva con termini che non appartengono alla stessa categoria, come, per esempio, “ho comprato un guanto destro, uno sinistro, e un paio”, o anche “venne a casa in un fiume di lacrime e in portineria”. Ryle, come Wittgenstein, non nega che si diano processi mentali. Egli sostiene, sempre similmente a Wittgenstein, che le espressioni “si danno processi mentali” e “si danno processi fisici” hanno significati di tipo talmente differente che, analogamente agli esempi sopra riportati, non ha alcun senso congiungerle o disgiungerle. È illegittimo contrastare anima e materia, perché esse non appartengono allo stesso tipo logico. Sbagliato è anche ridurre uno dei due termini all’altro, dimostrando così di accettare il contrasto: si pensi alla disputa tra idealismo e materialismo, in cui il primo riduce il mondo materiale a processi mentali, mentre il secondo riduce i processi mentali a processi fisici<sup>533</sup>.

Torniamo ora al testo cartesiano per inquadrare un po’ meglio l’attività di pensiero che caratterizza la *res cogitans*:

Ora [...] si può anche riconoscere la differenza che vi è tra gli uomini e le bestie. Infatti è una cosa molto notevole che proprio non ci siano uomini così ebei e così stupidi, senza eccettuare nemmeno i folli, che non siano capaci di disporre insieme parole diverse, e di comporne un discorso con cui fanno intendere il loro pensiero; e che al contrario proprio non ci sono altri animali, per quanto perfetti ed armoniosamente nati possano essere, che facciano altrettanto.<sup>534</sup>

Vediamo quindi che a distinguere l’uomo dagli altri animali c’è innanzitutto il linguaggio, inteso come capacità di esprimere i propri pensieri in parole; capacità questa che, dal modo in cui Cartesio sembra porre la questione, si direbbe sintomo di “intelligenza superiore”, poiché «non ci sono uomini così ebei e così stupidi» da non riuscire ad esprimersi verbalmente, almeno in modo rozzo. Anche l’uomo più stupido, cioè, proprio grazie all’abilità linguistica, manifesta, secondo Cartesio, maggiore intelligenza di qualsiasi animale.

Abbiamo già visto nei precedenti capitoli che una simile concezione intellettualistica del linguaggio costituisce uno dei principali bersagli della critica wittgensteiniana. Il linguaggio è innanzitutto una prassi collettiva, e la comunicazione dei pensieri non è che un gioco linguistico tra gli altri. Cerchiamo ora di capire in che modo il fraintendimento intellettualistico del linguaggio si ripercuota sulla concezione cartesiana del pensiero.

<sup>533</sup> Cfr. Ryle, *Lo spirito* cit., p. 15.

<sup>534</sup> Cartesio, *Discorso* cit., p. 199.

All'inizio di questo paragrafo abbiamo visto che Cartesio individua la sostanza pensante, immateriale, per mezzo dell'atto di dubitare di tutto il "dubitabile". In che cosa consiste quest'atto? Dal modo in cui Cartesio ce lo presenta sembrerebbe trattarsi di una tipologia di discorso che si intrattiene con se stessi, in silenzio. Ed è proprio questo discorso interiore a caratterizzare l'anima umana, intesa come sostanza pensante. Abbiamo visto, inoltre, che l'immagine del pensiero che emerge dal ragionamento cartesiano è quella di un processo incorporeo inteso come attività di quella sostanza immateriale che l'io è detto essere. A questo io, secondo Cartesio, ognuno di noi ha accesso privilegiato, immediato, trattandosi di ciò che ognuno di noi è; un'altra persona, invece, può solo supporre ciò che avviene nella mia anima, poiché questa è essenzialmente privata e distinta dalla materialità a cui i nostri sensi hanno accesso.

C'è innanzitutto da notare, però, che «non è in alcun modo facile imparare a parlare a se stessi in silenzio; e per farlo dobbiamo aver prima imparato a parlare con intelligenza a voce alta e aver uditi altri parlanti. Tenere i nostri pensieri per noi è già un risultato raffinato. Fu solo nel medioevo che si imparò a leggere sottovoce. Similmente, i bambini imparano a leggere mentalmente solo dopo che a voce alta, e a chiacchierare a se stessi solo dopo che agli altri»<sup>535</sup>:

il nostro criterio per stabilire se uno parla tra sé e sé è dato da ciò che ci dice, e dal resto del suo comportamento; e soltanto di colui il quale *sa parlare* nel senso corrente, diciamo che parla tra sé e sé.<sup>536</sup>

Il silenzio in cui si impara a pensare, quindi, non è una proprietà definitoria del pensiero, ma «mera restrizione dell'uditorio a un solo ricevente»<sup>537</sup>.

Inoltre, potremmo chiederci in che senso il pensiero sia un processo incorporeo. Abbiamo già accennato al problema nel precedente capitolo<sup>538</sup>, vediamo ora il passo in cui Wittgenstein espone il punto:

Il pensare non è un processo incorporeo che presti vita e senso al parlare, e che sia possibile staccare dal parlare [...]. – Ma come, "non è un processo incorporeo"? Conosco dunque processi incorporei, tra i quali, però, non è da annoverare il pensiero? No: nell'imbarazzo sono ricorso all'aiuto della parola "processo incorporeo", perché volevo spiegare in modo primitivo il significato della parola "pensare".

Tuttavia, volendo distinguere la grammatica della parola, poniamo, "mangiare", si potrebbe dire che "Il pensare è un processo incorporeo". Soltanto, in questo modo la differenza di significato appare *troppo debole*. (È come se uno dicesse che le cifre sono oggetti reali, mentre i numeri sono oggetti non-reali.) Una forma d'espressione

<sup>535</sup> Ryle, *Lo spirito* cit., p. 20.

<sup>536</sup> RF, § 344.

<sup>537</sup> Ryle, *Lo spirito* cit., p. 20.

<sup>538</sup> Cfr. 2.1

inappropriata è un mezzo sicuro per restare incagliati in una confusione. Essa sbarra, per così dire, la via d'uscita.<sup>539</sup>

Insomma, dire che il pensiero è un processo incorporeo è quantomeno fuorviante, poiché quest'espressione avrebbe senso solo nel caso in cui fosse intesa a marcare la differenza sussistente tra la grammatica di "pensare" e quella, per esempio, di "mangiare"; il chiamare entrambi "processi", e quindi, per dirla alla Ryle, il farli rientrare nello stesso tipo di categoria, però, non fa che generare confusione, occultando le radicali differenze sussistenti tra la grammatica di "pensiero" e quella di "processo corporeo":

Non è vero che il pensiero è una specie di discorso, come ho detto una volta. Il concetto di "pensare" differisce categorialmente dal concetto di "parlare". Ma, naturalmente, il pensiero non è qualcosa che accompagni il parlare, né è comunque un qualsivoglia processo.<sup>540</sup>

Il pensiero non solo non è un processo incorporeo, ma nemmeno uno corporeo; semplicemente non è un processo specifico. E, c'è da aggiungere, non siamo nemmeno in grado di identificare un "processo incorporeo", poiché non è per niente chiaro in che cosa debbano consistere i criteri di applicazione di un simile (presunto) concetto. Con il concetto "pensare", cioè, non designiamo, e non potremmo nemmeno designare, un'attività compiuta da quella che Cartesio ritiene essere la sostanza pensante che costituisce la nostra anima.

"Pensare è un'attività mentale". – Pensare *non* è un'attività fisica. È un'attività, pensare? Be', a una persona si può ordinare: "Pensaci su!". Ma se adesso qualcuno, eseguendo quest'ordine, parla tra sé e sé, o anche con un'altra persona, svolge, così facendo, *due* attività? Dunque non si può confrontare davvero il pensare con un'attività. Infatti non si può neanche dire che pensare sia parlare nell'immaginazione (*Vorstellung*). Questo lo si può fare anche senza pensare.<sup>541</sup>

Il pensiero non è un'attività fisica, ma ciò non significa che si tratti di un'attività non fisica, mentale; se il pensiero non è un'attività fisica è perché non rientra, in fondo, nella categoria delle attività. Non ci dobbiamo lasciare ingannare dal fatto che "pensare" ha una grammatica "di superficie" analoga a quella dei termini che usiamo per riferirci ad azioni fisiche ben precise. Se parliamo e pensiamo a ciò che diciamo non significa che stiamo svolgendo due attività differenti; il pensiero non è un atto mentale aggiuntivo, un processo incorporeo che, in alcune circostanze, accompagna certi atti corporei. È il parlare stesso, e non solo quello, a mutare a seconda che si stia pensando o meno a ciò che si sta dicendo. Il pensiero è più un'atmosfera da cui i singoli atti possono essere avvolti, che un atto in se stesso.

<sup>539</sup> RF, § 339.

<sup>540</sup> OFP, II, § 7.

<sup>541</sup> *Ivi*, II, § 193.

Certo, rimane comunque la convinzione che qualche attività debba essere coinvolta nel pensare. Quando pensiamo, in fondo, facciamo qualcosa; ma cosa? Diamo un'occhiata ad alcuni passi tratti dal *Libro blu*:

È allora fuorviante parlare del pensare come d'una "attività mentale". Possiamo dire che il pensare sia essenzialmente l'attività dell'operare con i segni. Questa attività è esercitata dalla mano, quando pensiamo scrivendo; dalla bocca e dalla laringe, quando pensiamo parlando; e se noi pensiamo immaginando segni o immagini, io non ti posso indicare un agente che pensi. E se tu dici che in tali casi la mente pensi (sia la mente a pensare), io ti replico che tu usi una metafora: qui la mente è un'agente in un altro senso che il senso nel quale la mano può dirsi l'agente nella scrittura.

[...]

Forse la ragione principale, per la quale siamo tanto propensi a considerare la testa la sede (la località) dei pensieri, è questa: l'esistenza delle parole "pensare" e "pensiero" accanto alle parole denotanti attività corporee (quali lo scrivere, il parlare, ecc.) ci fa cercare un'attività (differente da queste, ma a queste analoga), che corrisponda alla parola "pensare". [...] Noi diciamo: "Il pensiero non è la stessa cosa che l'enunciato; infatti, un enunciato inglese e uno francese (estremamente differenti l'uno dall'altro) possono esprimere lo stesso pensiero". Ora, poiché gli enunciati sono *in qualche luogo*, noi cerchiamo un luogo per il pensiero. (È come se cercassimo il luogo del re, del quale parlano le regole degli scacchi, in quanto opposto ai luoghi dei vari pezzi di legno, dei re dei vari insiemi di pezzi.) – Noi diciamo: "Indubbiamente il pensiero è *qualcosa*; non è che esso sia nulla"; e tutto quel che si può rispondere a questo è che la parola "pensiero" ha il suo *uso*, che è di tutt'altro genere che l'uso della parola "enunciato".<sup>542</sup>

È probabile che più avanti negli anni Wittgenstein non avrebbe sottoscritto appieno queste osservazioni, soprattutto il modo forse un po' troppo unilaterale di considerare il pensiero («possiamo dire che il pensare sia essenzialmente l'attività dell'operare con i segni»). Ciò nonostante questi passi sono, se non altro, utili a capire in che relazione il pensiero discorsivo stia con le attività corporee che si ritengono spesso esprimere un pensiero preesistente. In realtà, vediamo che il pensiero si esercita con le mani, con la bocca ecc. Si tratta, insomma, di attività corporee.

Più problematico può sembrare il caso in cui si pensi manipolando segni nell'immaginazione, poiché non possiamo osservare l'agente in azione; ma se accettiamo che l'immaginazione sia una capacità di molti animali, qualcosa di fisico, corporeo, allora nemmeno questo caso dovrebbe impedirci di cogliere quello che sembrerebbe essere il punto centrale: il pensare non è un'attività mentale e, in un certo senso, non è nemmeno un'attività, poiché il termine "pensare" non si riferisce ad alcuna attività specifica del pensare, ma invece, di volta in volta, ad attività diverse *nelle* quali si sta pensando:

Io ho sempre cercato d'eliminare la tentazione che "*debba* esservi" ciò che si chiama: un processo mentale di pensiero, di speranza, di desiderio, di credenza, indipendente dal processo d'espressione d'un pensiero, d'una speranza, d'un desiderio, ecc. E ti darò questa regola meccanica: se tu hai perplessità sulla natura del pensiero, della credenza, della conoscenza, e così via, sostituisci al pensiero l'espressione del pensiero, ecc. La difficoltà che sta al centro di questa soluzione consiste in questo: l'espressione della credenza, del pensiero ecc., non è

---

<sup>542</sup> LB, pp. 13-14.



che un enunciato; – e l'enunciato ha senso solo come membro d'un sistema di linguaggio; come espressione entro un calcolo. Ora a noi viene la tentazione di immaginare questo calcolo, per così dire, come uno sfondo permanente d'ogni nostro enunciato, e di pensare che, quantunque l'enunciato (scritto o detto) sia isolato, tuttavia, nell'atto mentale del pensare, sia presente tutto il calcolo nella sua totalità. L'atto mentale sembra compiere miracolosamente ciò che non potrebbe essere compiuto da alcun atto di manipolazione dei simboli. Ora, quando viene meno la tentazione di pensare che, in qualche senso, tutto il calcolo debba essere presente nello stesso momento, allora non ha più senso *postulare* l'esistenza d'una particolare specie d'atto mentale che accompagni la nostra espressione. Questo, naturalmente, non significa che noi abbiamo mostrato che le espressioni dei nostri pensieri non siano accompagnate da peculiari atti di coscienza! Solo, noi non diciamo più che esse *debbano* essere accompagnate da questi.

[...]

“Ma l'intendere, il pensare, ecc., sono esperienze private; non sono attività come lo scrivere, il parlare, ecc.” – Ma perché l'intendere, il pensare, ecc. non dovrebbero essere le specifiche esperienze private dello scrivere – le sensazioni muscolari, visive, tattili dello scrivere o del parlare?

[...]

Se analizziamo gli usi che noi facciamo di parole quali “pensare”, “intendere”, “desiderare”, ecc., questo processo d'analisi ci libera dalla tentazione di cercare un atto peculiare del pensare, indipendente dall'atto di esprimere i nostri pensieri, e riposto in qualche peculiare *medium*. Le forme stabilite d'espressione non ci impediscono più di riconoscere che l'esperienza del pensare *possa* essere solo l'esperienza del dire, o possa consistere di questa esperienza più altre che la accompagnano.<sup>543</sup>

Ciò che noi chiamiamo “pensiero” è strettamente legato all'espressione di esso e, come abbiamo già notato in precedenza, si impara a pensare in silenziosa solitudine, eventualmente, solo in un secondo momento. Lo sfondo che conferisce significato al singolo enunciato non consiste in un atto mentale, ma nelle pratiche sociali a cui partecipiamo<sup>544</sup>. Cade, di conseguenza, la necessità di postulare uno specifico atto di coscienza che accompagni le espressioni dei nostri pensieri. Non che questi atti non vi siano, ma essi sono, tutto sommato, irrilevanti allo scopo di chiarire il significato di “pensare”, non potendo fungere da criteri di applicazione del concetto. Se dovessimo essere poi tentati di insistere nel considerare il pensare qualcosa di essenzialmente diverso dall'espressione del pensiero, trattandosi di un evento privato, allora si potrebbe sempre supporre che il pensiero così inteso si riduca alle sensazioni corporee che accompagnano, per esempio, il parlare. Non c'è, insomma, la necessità di postulare alcun atto incorporeo che distingua il pensare dal parlare pensando a ciò che si dice.

Per ricapitolare, il pensare non è un processo specifico; non ci sono, cioè, atti propri del pensare, il che significa che nemmeno l'attività cerebrale può essere considerata la declinazione corporea dell'attività dell'anima intesa come sostanza pensante. Noi «impariamo la parola “pensare”, cioè il suo uso in determinate circostanze, che però non impariamo a descrivere»<sup>545</sup>, e queste circostanze, nella maggior parte dei casi, le incontriamo

---

<sup>543</sup> *Ivi*, pp. 58-60.

<sup>544</sup> Cfr. I.4.

<sup>545</sup> OFP, II, § 200.

nella forma di vita collettiva a cui apparteniamo, che è poi quella che ci ha addestrati all'uso del termine. È tutto sommato l'abitudine, sembra suggerirci Wittgenstein nei seguenti passi, a tenere assieme nel concetto di pensare fenomeni estremamente eterogenei:

220. "Pensare", un concetto dalle vaste ramificazioni. Un concetto che racchiude in sé molte manifestazioni della vita. I *fenomeni* del pensiero sono molto distanti l'uno dall'altro.

221. E non diresti che malgrado tutto ravvisi *una* fisionomia comune in tutti gli impieghi di questa parola, un autentico concetto unitario? – Ma questo che cosa significa? Non può essere l'abitudine a tenere insieme tutto questo?<sup>546</sup>

Abbiamo visto che l'idea secondo cui il pensiero è qualcosa di essenzialmente privato e incorporeo si regge su confusioni concettuali. Il pensiero, però, non è che un esempio della cosiddetta "dimensione interna" (psicologica, mentale), di cui si tende a predicare la privatezza. Per la tradizione cartesiana, infatti, la mente è la sfera interiore dell'esperienza soggettiva in generale, considerata connessa solo in modo contingente al comportamento del corpo; per Wittgenstein, invece, «la mente è *essenzialmente manifesta* nelle forme del comportamento umano che danno *espressione* all'«interno»»<sup>547</sup>. Per dirla con le parole del filosofo: «Un "processo interno" abbisogna di criteri esterni»<sup>548</sup>.

Le proposizioni che ci sembrano *descrivere* oggetti o eventi su un fantomatico palcoscenico privato, in realtà, sono *espressioni* di dolore, credenze, desideri ecc.<sup>549</sup> Le espressioni psicologiche al presente in prima persona si distinguono dalla descrizione di un oggetto, in quanto non si fondano sulla percezione; non c'è alcun "organo del senso interno". Non ha senso dire che si credeva di provare dolore, ma ci si sbagliava; non sussistono, infatti, paradigmi di correttezza che ci permettano, al riguardo, di parlare di errore<sup>550</sup>.

La concezione che Wittgenstein ha dell'«interno», a differenza di quella cartesiana, non è descrittivista, cognitivista, ma, si potrebbe dire, «espressivista, naturalista»<sup>551</sup>. Si confronti, al riguardo, il seguente passo:

In qual modo le parole si *riferiscono* a sensazioni? – Qui sembra che non ci sia nessun problema: non ci capita tutti i giorni di parlare di sensazioni e nominarle? Ma come viene istituita la connessione tra il nome e il nominato? La domanda è identica a quest'altra: come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola "dolore"? Ecco qui una possibilità: Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e

<sup>546</sup> *Ivi*, II, §§ 220-221.

<sup>547</sup> Hacker, *Wittgenstein cit.*, p. 11.

<sup>548</sup> RF, § 580.

<sup>549</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein cit.*, p. 46.

<sup>550</sup> Cfr. *ivi*, pp. 47-48.

<sup>551</sup> Cfr. *ivi*, p. 49.

gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore.

“Tu dunque dici che la parola ‘dolore’ significa propriamente quel gridare?” – Al contrario; l’espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido.<sup>552</sup>

Le forme primitive di comportamento naturale, quindi, secondo Wittgenstein, forniscono la base sulla quale vengono poi innestate «le *manifestazioni* e le *espressioni* verbali della sfera mentale»<sup>553</sup>, le quali non vanno confuse con *descrizioni* di presunti oggetti privati.

Qualcuno potrebbe comunque insistere sul fatto che le sensazioni sono effettivamente, almeno in un certo senso, *qualcosa* di “privato”. Vediamo che cosa Wittgenstein aggiunge poco dopo il passo appena citato, chiarendo così uno dei punti centrali della sua critica alla “privacy epistemica”:

E in che senso le mie sensazioni sono *private*? – Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l’altro può soltanto congetturarlo. – Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola “sapere” come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore. – Già, ma certamente non con la sicurezza con cui lo so io stesso! – Di me non si può dire in generale (se non per scherzo) che *so* di provar dolore. Ma che cosa deve mai significare, – se non, forse, che *provo* dolore?

Non si può dire che gli altri apprendono la mia sensazione *soltanto* attraverso il mio comportamento, – perché di me non si può dire che l’apprendo. Io *ce l’ho*.

Questo è vero: degli altri ha senso dire che sono in dubbio se io provo dolore; ma non ha senso dirlo di me stesso.<sup>554</sup>

La privatezza delle mie sensazioni si “riduce” al fatto che sono io a *provarle*, e ciò non significa che solo io posso *sapere* se provo veramente dolore. Delle altre persone si può dire che sanno o non sanno che provo dolore, ma nel mio caso, in cui il dubbio è logicamente escluso, il verbo “sapere”, secondo Wittgenstein, non è che una fuorviante ridondanza, poiché è insensato sostenere di provare dolore senza sapere di provarlo. In poche parole, io non ho alcun privilegio epistemico sul mio dolore, e infatti un’altra persona, come per esempio un bravo romanziere o un conoscitore di uomini, può saper descrivere molto meglio di me quel che provo.

Siamo entrati nel cuore del cosiddetto “argomento contro il linguaggio privato”, ossia della critica wittgensteiniana all’idea che sia possibile dotare di significato espressioni linguistiche associandole a presunti enti mentali, essenzialmente privati. Approfondire il punto ci porterebbe ad affrontare questioni solo marginalmente connesse all’obiettivo del presente lavoro. D’altra parte, ritengo che le fondamenta dell’argomento siano già state

<sup>552</sup> RF, § 244.

<sup>553</sup> Hacker, *Wittgenstein cit.*, p. 51.

<sup>554</sup> RF, § 246.

richiamate nel primo capitolo, dove abbiamo cercato di chiarire in che senso non si può seguire una regola “in privato”<sup>555</sup>. Citerò comunque un passo in cui Wittgenstein ci propone un’illuminante metafora che può aiutarci a far luce sul presunto ruolo della “privatezza” nei giochi linguistici che coinvolgono nomi di sensazione:

Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! – Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c’è qualcosa che noi chiamiamo “coleottero”. Nessuno può guardare nella scatola dell’altro; e ognuno dice di sapere che cos’è un coleottero soltanto guardando il *suo* coleottero. – Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. – Ma supponiamo che la parola “coleottero” avesse tuttavia un uso per queste persone! – Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota. – No, si può “dividere per” la cosa che è nella scatola; di qualunque cosa si tratti, si annulla. Questo vuol dire: Se si costruisce la grammatica dell’espressione di una sensazione secondo il modello “oggetto e designazione”, allora l’oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante.<sup>556</sup>

Il coleottero che è nella scatola, inteso come metafora di un presunto “referente privato”, è a tal punto irrilevante per la comunicazione che potremmo anche supporre che la scatola sia vuota. Questo non significa che Wittgenstein voglia negare l’esperienza “privata” di ognuno; egli nega semplicemente che essa giochi un ruolo nella regolazione delle nostre pratiche linguistiche, ossia la esclude dal nostro campo semantico. Non impariamo il linguaggio delle sensazioni imparando ad associare espressioni linguistiche ad eventi od oggetti privati, ma ci viene invece insegnato sia ad applicare i concetti in questione agli altri in base a criteri comportamentali, sia a farne uso in prima persona per *esprimere* linguisticamente sensazioni che, prima dell’addestramento al nuovo comportamento, avremmo espresso in modo “primitivo”, pre-linguistico.

Le espressioni psicologiche al presente in prima persona ci conducono, inevitabilmente, alla questione dell’“io”. Come abbiamo visto all’inizio del paragrafo, Cartesio ritiene che «questo io, cioè l’anima per cui io sono quello che sono, è interamente distinta dal corpo, ed anzi è più facile a conoscersi di quello, e quandanche esso non fosse affatto, essa non cesserebbe d’essere tutto quello che è». Con il pronome “io” si intende qui un segno che designerebbe un’anima distinta dal corpo; ma è realmente questo l’ufficio che svolge la parola nel nostro linguaggio quotidiano?

“Io” non denomina nessuna persona, “qui” nessun luogo, “questo” non è un nome. Ma stanno in relazione con nomi. I nomi vengono spiegati per mezzo loro.<sup>557</sup>

<sup>555</sup> Cfr. 1.4.

<sup>556</sup> RF, § 293.

<sup>557</sup> RF, § 410.

“Io” non designa una sostanza spirituale e, in molti casi, il suo uso non intende indicare alcuna sostanza, di qualsiasi tipo essa sia. Ciò nonostante, esso dev’essere in una qualche relazione con, poniamo, “Ludwig Wittgenstein”, la persona che ne fa uso. Il filosofo scioglie questa difficoltà con la sua concezione del linguaggio<sup>558</sup> e, più nello specifico, delle enunciazioni psicologiche al presente in prima persona come *espressioni*, e non descrizioni, dell’“interno”<sup>559</sup>:

[...] “io provo” Dicendo questo non nomino alcuna persona. Come non nomino nessuno quando *gemo* per il dolore. Anche se, dai gemiti, l’altro vede chi prova dolore.

Allora, che cosa vuol dire: sapere *chi* prova dolore? Vuol dire, per esempio, sapere quale persona, in questa stanza, prova dolore: e dunque sapere che è quel tale che sta seduto là, o quello che sta in piedi in quell’angolo, quello lì alto e biondo, e così via. – Dove voglio arrivare? Al fatto che esistono criteri molto differenti di “identità” personale.

Ora, quale di essi mi induce a dire che “io” provo dolore? Proprio nessuno.<sup>560</sup>

Potremmo dire che “io” non denomina una persona, ma è da questa usato in enunciati espressivi, non descrittivi. La persona è coinvolta in questo tipo di enunciazioni per il fatto di essere il soggetto esprimente, non l’oggetto descritto. Nessuno dei criteri per mezzo dei quali identifichiamo una persona sta alla base del nostro uso di “io”, poiché questo, secondo Wittgenstein, assomiglia molto di più a quello di un indicale che a quello di un sostantivo.

L’uso di “io” come soggetto, lo abbiamo visto nel passo di Cartesio, tende a creare l’illusione di qualcosa di incorporeo che abita il corpo<sup>561</sup>. Si è detto che non per forza “io” deve designare qualcosa, ma vi sono comunque circostanze in cui lo usiamo per distinguere una persona, noi stessi, da altre. In questi casi i criteri di “identità personale” giocano necessariamente un ruolo di qualche tipo, perciò cerchiamo di capire, a grandi linee, in che cosa consistono, poiché l’idea che si intende criticare è quella che identificare una persona, anche se stessi, significhi identificare in qualche modo una sostanza immateriale:

Di regola, io sono riconosciuto sulla base dell’aspetto del mio corpo. Il mio corpo cambia il suo aspetto solo gradualmente e relativamente poco, e analogamente la mia voce, le mie abitudini caratteristiche, ecc., cambiano solo lentamente ed entro un ristretto campo di variazione. È solo sulla base di questi fatti che noi propendiamo ad usare i nomi di persona nel modo in cui li usiamo.<sup>562</sup>

<sup>558</sup> Cfr. LB, p. 91: «La parola “io” non significa lo stesso che “L. W.”, anche se io sono L. W., né significa lo stesso che “la persona che sta parlando adesso”. Ma questo significa non che “L. W.” e “io” significhino cose differenti, ma solo che queste parole sono strumenti differenti nel nostro linguaggio». Sul concetto di persona in Wittgenstein cfr. J. Teichman, *Wittgenstein on Persons and Human Beings*, in Aa. Vv., *Understanding Wittgenstein*, a cura di G. Vesey, Cornell University Press, New York 1976, pp. 133-148.

<sup>559</sup> Cfr. Marshall, *A Critical* cit., p. 81.

<sup>560</sup> RF, § 404.

<sup>561</sup> Cfr. G. Richards, *Conceptions of the Self in Wittgenstein, Hume, and Buddhism: An Analysis and Comparison*, “The Monist”, 61 (1978), pp. 42-55, qui p. 42.

<sup>562</sup> LB, p. 84.

In questo passo Wittgenstein sostiene in modo abbastanza esplicito la centralità della corporeità nel modo in cui noi individuiamo una persona, e quindi in quelli che sono i nostri criteri di “identità personale”. Certo, possiamo immaginare degli esseri in cui parte dei nostri criteri verrebbero a mancare: «se, ad esempio, questi esseri avessero tutti la stessa figura e gli stessi tratti del viso, già *molte cose* sarebbero diverse»<sup>563</sup>. Ciò, però, non fa che ribadire il punto che abbiamo già cercato di evidenziare nel precedente capitolo, ossia l’importanza che sussistano determinati fatti affinché la nostra logica possa essere quella che è<sup>564</sup>.

Non ogni aspetto corporeo, però, è coinvolto nel riconoscimento di una persona, ed è probabile che questa constatazione rientri tra le cause che ci inducono a fraintendere l’uso del concetto. Rivolgiamo brevemente l’attenzione all’esempio che Wittgenstein ci propone in seguito al passo sopra citato:

Immagina, ad esempio, che tutti i corpi umani esistenti s’assomiglino e che, d’altra parte, insieme differenti di caratteristiche sembrano (per così dire) cambiare la loro abitazione tra questi corpi. Un tale insieme di caratteristiche potrebbe essere, poniamo, la mitezza, insieme con una voce acuta e movimenti lenti, o un temperamento collerico, insieme con una voce profonda e movimenti bruschi, ecc. In tali circostanze, quantunque sia possibile dare nomi ai corpi, noi forse propenderemmo a non dar loro nomi, a non denominarli, così come non propendiamo a dare nomi alle sedie della nostra sala da pranzo. Dall’altra parte, sarebbe utile dar nomi agli insiemi di caratteristiche, e l’uso di questi nomi corrisponderebbe ora *grosso modo* ai nomi di persona nel nostro presente linguaggio.<sup>565</sup>

Si suppone qui una situazione in cui corpi simili incarnino in momenti diversi differenti caratteri. Si dice, poi, che in un caso di questo tipo propenderemmo a dare nomi non ai corpi, ma alle caratteristiche che in essi mutano. Questo caso limite, a mio parere, mette in evidenza la nostra tendenza a scindere in qualche modo la persona dal corpo in cui essa si esprime. Allo stesso momento, però, ci mette di fronte alla *necessità* che la persona in questione si manifesti in un corpo, per quanto alcune caratteristiche di questo siano meno rilevanti di altre. Wittgenstein ci suggerisce che i fattori caratteriali-comportamentali prevalgano sul mero aspetto esteriore nell’individuazione di una persona; o, meglio, che, nel caso in cui dovessimo trovarci a scegliere tra i due tipi di caratteristiche, è probabile che propenderemmo per il primo. Ciò non toglie, però, che la corporeità giochi un ruolo fondamentale; infatti, anche nell’esempio limite appena proposto, ad essere personificati sono caratteri che acquistano il loro essere solamente nel comportamento di un corpo.

---

<sup>563</sup> *Ibid.*

<sup>564</sup> Cfr. 2.3-2.5.

<sup>565</sup> LB, p. 84.

Un altro esempio, un po' meno bizzarro, è quello di una società in cui sia usuale che gli esseri umani abbiano due caratteri. «In una tale società, noi propenderemmo a battezzare ognuno con due nomi, e forse a parlare di due persone nel suo corpo. Ora, erano il Dr. Jekyll e Mr. Hyde due persone, o erano la stessa persona che cambiava? Possiamo dire quel che ci pare. Non siamo costretti a parlare di doppia personalità»<sup>566</sup>.

L'uso della parola "persona" è composito e adeguato alle circostanze comuni. Se assumiamo, come abbiamo appena fatto, che queste circostanze siano differenti, allora cambia al contempo l'applicazione del termine "persona". Questo cambiamento d'uso, però, non mira necessariamente verso una direzione, poiché, come abbiamo visto nel precedente capitolo, non sussiste una relazione di necessità tra un certo mutamento di fatti e un certo mutamento logico; l'adeguamento del vecchio concetto (ossia delle regole del gioco che con esso si gioca) ad una nuova situazione, infatti, può avvenire in più modi, a seconda delle analogie che "scegliamo" di mettere in evidenza<sup>567</sup>.

In breve, Wittgenstein distingue due usi della parola "io": 1) uno «come oggetto», 2) l'altro «come soggetto»<sup>568</sup>. 1) I casi della prima categoria sono asserzioni sul mio corpo inteso come oggetto (per esempio, "io ho un bernoccolo sulla fronte") e comportano, perciò, il riconoscimento di un ente particolare; in simili casi è contemplata la possibilità di un errore. 2) I casi della seconda categoria, invece, non contemplano la possibilità di un errore, poiché quello che siamo propensi a considerare un errore, una "mossa cattiva", in asserzioni del tipo "ho mal di denti", non è, in realtà, una mossa del gioco. «Dire: "Io ho dolore" non è un asserto su una persona particolare, così come non è un asserto *su* una persona particolare un gemito»<sup>569</sup>. L'uso di "io" come soggetto, quindi, non si fonda, secondo Wittgenstein, sul riconoscimento di una persona:

La bocca che dice "io", o la mano che è alzata per indicare che sono io che voglio parlare, o che sono io che ho il mal di denti, non indicano con ciò qualcosa.<sup>570</sup>

Il punto sembra essere che gli usi di "io" come soggetto, che potremmo chiamare anche "psicologici", non sono intesi come designatori di un oggetto, tantomeno immateriale, come per esempio l'anima che, per Cartesio, ognuno di noi sarebbe e alla quale si presume avere una sorta di accesso epistemico diretto, privilegiato. L'uso di "io" come soggetto, lo abbiamo

<sup>566</sup> *Ibid.*

<sup>567</sup> Cfr. *ivi*, p. 85.

<sup>568</sup> Cfr. *ivi*, p. 90.

<sup>569</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>570</sup> *Ivi*, p. 92.

già accennato, crea l'illusione che ci si stia riferendo a qualcosa di immateriale, ed è Wittgenstein stesso ad attribuire a Cartesio questo tipo di fraintendimento:

Noi sentiamo allora che, nei casi in cui "io" è usato come soggetto, noi non l'usiamo perché riconosciamo una persona particolare dalle sue caratteristiche corporee; e ciò crea l'illusione che noi usiamo questa parola come riferentesi a qualcosa d'incorporeo, che, tuttavia, ha sede nel nostro corpo. Infatti, *questo* sembra essere l'*ego* reale, quell'*ego* del quale si è detto: "Cogito, ergo sum". – "Allora non v'è una mente, uno spirito, ma solo un corpo?" Risposta: la parola "mente" o "spirito" ha significato, ossia ha un uso nel nostro linguaggio; ma dire ciò non è ancora dire quale genere d'uso noi ne facciamo.<sup>571</sup>

Il fatto di usare "io" come soggetto, a prescindere dal riconoscimento di una persona dalle sue caratteristiche corporee, può illudere che un riconoscimento avvenga, ma di tipo speciale, ossia un riconoscimento "immediato" della sostanza immateriale che si suppone essere. Non si sta negando, però, che, in un certo senso da chiarire, un'anima (o mente) vi sia, poiché il termine "anima" ha significato nel nostro linguaggio; certo, bisogna capire quale sia, effettivamente, quest'uso, e in che modo esso si intrecci con quello di "corpo". Torneremo in seguito sulla questione<sup>572</sup>.

Nonostante quanto detto, sembra comunque lecito chiedersi *chi* sia colui che fa uso del pronome "io" come soggetto, poiché vi è pur sempre qualcuno che dice "io" con la *sua* bocca, o lo scrive con le *sue* mani. Colui che si sta così esprimendo è pur sempre, almeno da un certo punto di vista, anche un oggetto che va identificato in qualche modo, ma non tanto da parte sua, quanto da parte degli altri a cui sta parlando e la cui attenzione vuole attirare su *se stesso*:

Ricorda che qualsiasi cosa significhi per te la parola "io", all'altro essa *mostra* /attira la sua attenzione su/ un corpo umano, altrimenti non ha alcuna importanza.<sup>573</sup>

L'importanza rivestita dall'*altro* nel dotare di significato espressioni in cui "io" è usato come soggetto è da Wittgenstein sottolineata nel seguente passo tratto dagli appunti di Rush Rhees dalle lezioni di Wittgenstein del '36 sul linguaggio dei dati di senso e l'esperienza privata:

In questo enunciato ("io ci vedo") la parola "io" è in realtà un segnale. È come alzare la mano. Non è un nome che si riferisce al tuo corpo né a qualcosa nel tuo corpo. – E se io dico a *me stesso* "io vedo", allora sto usando un enunciato inglese che però non ha nessun uso perché non sta dando un segnale a nessuno.<sup>574</sup>

---

<sup>571</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>572</sup> Cfr. 3.4.

<sup>573</sup> EPDS, p. 28.

<sup>574</sup> LDSEP, pp. 104-105.



E, in seguito, egli aggiunge:

Come si usa “Io”? Il semplice fatto che spiegando una parola indichiamo una certa cosa non spiega l’uso della parola. Questo vale per “Io” e per “Wittgenstein”.

Se qualcuno domanda “Chi vuole una bibita?” rispondo “Io”, ma potrei rispondere anche alzando il braccio. Se lo alzo non indico un corpo umano, benché attiri l’attenzione su un corpo umano – in modo diverso da quel che farei indicando.<sup>575</sup>

“Io”, quindi, come un’alzata di mano, per quanto non indichi un corpo, costituisce un segnale che attira l’attenzione degli altri sul corpo da cui proviene il proferimento o che ha alzato un arto in un determinato contesto<sup>576</sup>. Il pronome “io”, in contesti “privati”, perde il suo significato usuale, e quindi, se è quest’uso che dobbiamo chiarire, sarà il caso di tenere in considerazione non solo ciò che “io”, usato come soggetto, significa per me, ma anche ciò che esso significa per gli altri. In questo modo, almeno indirettamente, il nostro corpo si direbbe chiamato in causa anche dall’uso di “io” come soggetto. Come ho già detto, ci occuperemo in seguito, più nello specifico, della relazione anima/corpo. Per ora limitiamoci a notare i modi in cui Wittgenstein ritiene di aver dissolto il tipo di dualismo che quest’uso di “io” sembra aver suggerito a Cartesio.

Per riassumere, in questo paragrafo ho cercato di fornire una panoramica di alcune delle principali critiche mosse da Wittgenstein alla tradizione cartesiana. Ci siamo soffermati su vari punti, tra cui il problema dell’immaterialità del pensiero, quello della presunta “privacy epistemica” del soggetto e il problema dell’uso del pronome “io”. Sono stati forniti anche alcuni cenni su questioni che tratteremo in seguito più nel dettaglio, ossia quella della distinzione tra l’uomo e gli altri animali, e quella del dualismo anima/corpo.

Il seguente passo mi sembra riassumere in modo emblematico il nucleo della critica wittgensteiniana alla concezione cartesiana dell’uomo:

Il corpo umano è la migliore immagine dell’anima umana.<sup>577</sup>

Poiché, infatti:

Quando si vede il comportamento di un essere vivente si vede la sua anima.<sup>578</sup>

<sup>575</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>576</sup> Evidentemente vi sono anche casi in cui “io” non attira l’attenzione degli altri *direttamente* su un corpo umano; si pensi, per esempio, al suo uso in una corrispondenza epistolare. Se nel testo sorvolo su questi casi è perché ritengo che essi siano parassitari rispetto al caso in cui ci esprimiamo di persona, e che possano, quindi, essere tralasciati nel presente contesto, a maggior ragione dato che Wittgenstein non sembra avvertirli come un problema.

<sup>577</sup> RF, p. 236.

<sup>578</sup> *Ivi*, § 357.

Wittgenstein critica il dualismo cartesiano intrecciando, in un modo da chiarire, il significato di “anima” (o “mente”) a quello di “corpo”; al contempo, però, come vedremo più avanti, egli dimostra di non voler rinunciare a questa distinzione, ovviamente reinterpretata alla luce delle sue critiche<sup>579</sup>. Un punto, però, possiamo ormai darlo per assodato: secondo Wittgenstein, «il soggetto dei predicati psicologici è una creatura vivente che può manifestare e manifesta di fatto i suoi sentimenti e i suoi pensieri nel comportamento»<sup>580</sup>. Solo degli animali possiamo dire che vedono, odono, sono ciechi, sordi ecc. Non possiamo, invece, dire lo stesso di una macchina o di un cervello; tantomeno di una “sostanza pensante”, immateriale, poiché non sapremmo neanche di che cosa stiamo parlando.

Prima di approfondire la natura dei dualismi sopra menzionati, però, ci occuperemo di una questione estremamente rilevante al fine di chiarire la concezione dell'uomo che credo emerga dal pensiero di Wittgenstein: in che cosa consiste la coscienza del soggetto e qual è il suo rapporto con il mondo oggettivo? Nel prossimo paragrafo si cercherà di fornire almeno un abbozzo di risposta a questa domanda.

## 2. Soggetto cosciente e mondo oggettivo

Secondo le moderne teorie, involontariamente cartesiane, di molti neuroscienziati e filosofi, la coscienza o l'esperienza cosciente è un particolare dominio di fenomeni<sup>581</sup>. Si tratterebbe di un regno *soggettivo*, essenzialmente privato, a cui solo il soggetto d'esperienza ha accesso. Questo regno contrasterebbe, o minaccerebbe di contrastare, il regno *oggettivo* degli oggetti fisici, egualmente percepibile da parte di tutti i soggetti<sup>582</sup>. Ne segue che, secondo costoro, vi è un solo regno fisico, *oggettivo*, mentre di regni *soggettivi* ce ne sono molti, tanti quanti sono i soggetti di esperienza. Ognuno di questi regni sarebbe popolato da *qualia*, esperienze qualitative essenzialmente soggettive e distinte dagli oggetti fisici. Ognuno avrebbe accesso solo ai propri qualia e non potrebbe mostrarli ad altri.

---

<sup>579</sup> Cfr. 3.4.

<sup>580</sup> Hacker, *Wittgenstein cit.*, p. 61.

<sup>581</sup> Cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical cit.*, p. 295. D'ora in poi, nonostante non si tratti di un'opera su Wittgenstein, assumerò che gli autori intendano applicare il “metodo” filosofico wittgensteiniano. A sostegno di questa assunzione vi sono, oltre ai ragionamenti stessi, anche numerose citazioni del filosofo e il fatto che Hacker sia uno dei più rinomati interpreti del pensiero wittgensteiniano.

<sup>582</sup> Cfr., per esempio, J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1992, pp. 93-100. Sulle difficoltà che vi sarebbero nel riconciliare il punto di vista soggettivo della coscienza con quello oggettivo della fisica, cfr. anche D. J. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 4 ss.

La questione, dati i propositi della presente lavoro, merita di essere affrontata, almeno a grandi linee. Cominciamo, quindi, con l'inquadrare un po' meglio la nozione di coscienza. Bennett e Hacker, in *Philosophical Foundations of Neuroscience*, in pieno spirito wittgensteiniano, distinguono due usi principali di "coscienza": 1) uno *intransitivo*, 2) l'altro *transitivo*<sup>583</sup>:

1) La coscienza intransitiva non ha oggetto; si tratta dello stato di veglia in cui gli animali generalmente si trovano, in quanto opposto allo stato inconscio del sonno o del coma. Si tratta di "qualcosa" che si può "perdere" e "ritrovare"; si pensi, per esempio, ad uno svenimento e al conseguente rinvenimento<sup>584</sup>. Nel linguaggio ordinario ci sono, inoltre, molti casi intermedi, che esprimono diverse sfumature di coscienza intransitiva come "semi-coscienze" e "mezzo addormentato". Il punto fondamentale è che «solo di creature che *possono* essere coscienti ha senso dire che sono *incoscienti*, proprio come solo le creature che possono essere dette sveglie possono essere anche dette addormentate. Solo di un essere vivente, in particolare una creatura senziente, si può dire che sia cosciente o incosciente»<sup>585</sup>. Lo stesso non si può dire di un cervello, poiché, come abbiamo ormai notato più volte, i termini psicologici sono predicabili solo di un essere vivente nel suo insieme, non delle sue parti. È possibile correlare l'attività del cervello all'essere cosciente di un animale, ma solo di quest'ultimo possiamo dire che è cosciente, poiché i criteri di applicazione del concetto sono le varie attività e risposte comportamentali dell'animale vivente.

Ordinariamente noi vediamo che una persona è cosciente; la coscienza, cioè, è comunemente visibile, senza che sorgano dubbi al riguardo, nel suo comportamento. Non c'è nulla di essenzialmente privato nella coscienza intransitiva. Che io sono cosciente non mi è evidente sulla base di criteri comportamentali, ma nemmeno per introspezione o a causa di un accesso privilegiato di qualche tipo. «La mia coscienza (intransitiva) non è un oggetto di possibile esperienza per me, ma una precondizione di qualsiasi esperienza»<sup>586</sup>. Una frase del tipo "io sono cosciente" ha un uso, ma non è quello di esprimere una conoscenza privilegiata e indubitabile o di riportare ad altri le mie osservazioni private. Si tratta, piuttosto, di un segnale che do ad un'altra persona che mi sembra ritenere che mi trovi in uno stato di incoscienza<sup>587</sup>.

<sup>583</sup> Cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical cit.*, p. 244.

<sup>584</sup> *Ibid.*

<sup>585</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>586</sup> *Ivi*, p. 247.

<sup>587</sup> Cfr. RF, § 416: «“Gli uomini sono d'accordo nel dire che vedono, odono, sentono e così via (anche se qualcuno è cieco e qualcun altro sordo). Pertanto testimoniano da sé del fatto che hanno *coscienza*”. – Ma come

2) La coscienza transitiva, invece, ha oggetto; si tratta infatti di essere consci *di* qualcosa o *che* le cose stanno in un certo modo. Essa può essere disposizionale o manifesta<sup>588</sup>. Nel primo caso si tratta di una tendenza, che si fa sentire a seconda delle occasioni, ad essere consci di un certo modo di essere, proprio o altrui, riguardante lo stato sociale, finanziario ecc. Nel secondo caso, quello della coscienza transitiva manifesta (in corso d'opera) si tratta d'essere al momento consci di qualcosa o consci che qualcosa è in un certo modo. In questo senso, non possiamo essere consci di molte cose allo stesso tempo, poiché non possiamo rivolgere a tutte loro la nostra attenzione.

Da questo punto di vista, l'essere consci di qualcosa differisce dall'essere consapevoli di qualcosa<sup>589</sup>. Nel caso in cui qualcuno sia prima conscio di qualcosa e poi rivolga la propria attenzione altrove, senza con ciò dimenticare l'informazione in questione, si può dire che egli sia anche consapevole di questa cosa, e rimarrà tale fino a quando non se ne scorderà. Si può, cioè, smettere di essere consci di qualcosa, ma continuare ad esserne consapevoli. Quindi, essere consci di qualcosa significa esserne anche consapevoli, ma si può essere consapevoli di molte cose di cui non si è consci.

La coscienza intransitiva, tra l'altro, è condizione delle varie forme di coscienza transitiva<sup>590</sup>. Non solo: il trovarsi in un determinato stato intermedio tra coscienza e incoscienza, in senso intransitivo, si ripercuote sulla coscienza (transitiva) di qualcosa; infatti, una persona può essere semi-cosciente di qualcosa, esserlo cioè in modo piuttosto vago, quando si trova in uno stato di semi-coscienza, che potrebbe essere dovuto, per esempio, alla stanchezza o all'assunzione di certe droghe.

Abbiamo prima accennato alla differenza tra coscienza transitiva *di* qualcosa e coscienza transitiva *che* qualcosa è in un determinato modo. In alcuni casi esse coincidono: per esempio, essere consci dell'ignoranza di qualcuno è essere consci che qualcuno è ignorante; oppure, essere consci della noia imperante nell'uditorio di qualcuno è essere consci che l'uditorio di qualcuno è annoiato<sup>591</sup>. Essere consci *di* una persona, la quale si trova in un angolo, però, non è lo stesso che essere consci *che* la persona in questione si trova in un angolo. Dire che si è consci *di* qualcosa specifica quale oggetto sta attirando la nostra

---

è strano! A chi, propriamente, comunico qualcosa, dicendo "Ho coscienza"? A che scopo, dirlo a me stesso? E come può un altro capirmi? – Ebbene, espressioni come "Vedo", "Odo", "Sono cosciente" hanno effettivamente un uso. Al medico dico "Ora ci sento di nuovo da questo orecchio"; a colui che mi crede svenuto dico "Ho ripreso coscienza", e così via».

<sup>588</sup> Cfr. Bennett e Hacker, *Philosophical* cit., p. 248.

<sup>589</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>590</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>591</sup> Cfr. *ivi*, p. 249.

attenzione; nel caso in cui si dice di essere consci che le cose stanno in un dato modo, invece, si enfatizza lo stato di cose che “occupa la nostra mente”. Per esempio, si può essere consci *di* una persona solo se essa è presente, ma si può rimanere consci *del fatto che* un nostro amico è stato imbarazzato in una certa situazione passata anche lungo tempo dopo che abbiamo cessato di essere consci a livello percettivo del suo imbarazzo<sup>592</sup>.

Ora che abbiamo chiarito, a grandi linee, l’uso del concetto di coscienza, passiamo al problema a cui abbiamo accennato inizialmente, ossia quello di conciliare la soggettività con la nostra concezione di un mondo fisico oggettivo. Cerchiamo quindi di inquadrare un po’ meglio le confusioni concettuali coinvolte in questo rompicapo cartesiano.

Searle, per esempio, caratterizza il concetto di soggettività facendo riferimento al fatto che ogni esperienza è sempre e comunque l’esperienza di *qualcuno*. Ogni persona, sostiene Searle, si trova in una relazione speciale con i propri stati coscienti; non si può, infatti, osservare la soggettività di qualcun altro, poiché tutto ciò che possiamo osservare è il suo comportamento. Perciò, secondo Searle, risulta problematico conciliare la “soggettività”, l’esperienza *soggettiva* di ognuno, con la nostra concezione della realtà in quanto consistente in un mondo *oggettivo*<sup>593</sup>.

Sottolineiamo innanzitutto che il fatto che si usino sostantivazioni di verbi psicologici come “percepire” non ci deve indurre a credere che dire “Tizio ha una percezione di quella cosa” debba necessariamente significare qualcosa di diverso da “Tizio percepisce quella cosa”. Possiamo tranquillamente dire che ci sono *percezioni*, ma queste, secondo Bennett e Hacker, non vanno intese come delle particolari “entità”<sup>594</sup>. La percezione non è una terza entità tra soggetto percepente ed oggetto percepito. Le esperienze non sono *oggetti*, con i quali un soggetto *sta in una certa relazione*. Se proprio di relazione vogliamo parlare, allora lo dovremmo fare per ciò che intercorre tra soggetto e oggetto esterno (percepibile, almeno potenzialmente, da chiunque); “percezione” potrebbe essere il nome di un particolare sottoinsieme di queste relazioni, non, però, il nome di un ente privato, interno, diverso per ogni soggetto.

L’idea stessa che sia possibile osservare solo il comportamento di una persona, e non la sua “soggettività”, è frutto di confusione concettuale. Noi, infatti, possiamo sia percepire che un’altra persona sta percependo qualcosa, sia percepire la stessa cosa che costui percepisce, ossia trovarci, per esempio, nello stesso stato d’animo. Se “percepire le sue percezioni” non

<sup>592</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>593</sup> Cfr. Searle, *The Rediscovery* cit., pp. 93-100.

<sup>594</sup> Cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical* cit., p. 296.

significa né “percepire che egli percepisce” né “percepire ciò che egli percepisce”, allora quest’espressione non significa nulla<sup>595</sup>. Una persona non *percepisce* le proprie percezioni, essa “*ha*” percezioni; perciò non ha senso sostenere che non possiamo percepire ciò che un altro percepisce sulla base del “fatto” che non siamo in grado di percepire le sue percezioni, dal momento che nemmeno il diretto interessato può essere in grado di fare ciò. Questa possibilità è esclusa logicamente, poiché “percepire una percezione” non significa nulla.

Fuorviante è anche l’idea che il mondo debba *contenere* stati ed eventi coscienti. Il mondo, infatti, contiene esseri senzienti che sono coscienti, non *meri sistemi fisici* che *contengono* coscienza. Ci sono almeno tre obiezioni principali che possono essere mosse all’idea che il mondo “oggettivo” di cui parla la fisica debba contenere coscienza, ossia soggettività<sup>596</sup>: 1) gli esseri senzienti non *contengono* coscienza, ma *sono* coscienti (o incoscienti) e consci *di varie cose*; 2) gli esseri senzienti non sono *meri* sistemi fisici, poiché infatti, secondo Bennett e Hacker, sono logicamente distinti da essi<sup>597</sup>; 3) la questione di come il cervello possa essere cosciente è mal posta: non del cervello, ma della creatura a cui esso appartiene possiamo dire che è cosciente o incosciente, dal momento che i criteri di applicazione del concetto di coscienza sono i comportamenti dell’animale cosciente nel suo insieme. L’ipotesi che gli “stati mentali” possano essere mappati su stati neuronali è, per Wittgenstein, insensata<sup>598</sup>. Nulla di ciò che un cervello potrebbe fare ci consentirebbe di attribuirgli coscienza, perlomeno allo stato attuale del significato di “coscienza”.

Finora non mi sono in alcun modo opposto alle tesi sostenute da Bennett e Hacker, ma è necessario, a questo punto, aprire una breve parentesi critica sull’uso che gli autori fanno dell’aggettivo “fisico”. Le critiche che intendo muovere non si discostano di molto da quelle già esposte nel precedente capitolo a proposito della distinzione tra mondo fisico, naturale, e normatività umana; mi limiterò, quindi, ad applicare lo stesso tipo di ragionamento ad alcuni passi del testo di Bennett e Hacker in cui l’aggettivo “fisico” mi sembra applicato in modo estremamente problematico.

---

<sup>595</sup> Cfr. *ivi*, p. 297.

<sup>596</sup> Cfr. *ivi*, p. 298.

<sup>597</sup> Con “mero sistema fisico” Bennett e Hacker intendono fare riferimento a sistemi spiegabili in termini meccanicistici, tipo il sistema meteorologico o un computer. Certo, parlare di una macchina come di un “sistema fisico”, escludendo al contempo dalla categoria gli esseri senzienti e, più in generale, i viventi, è quantomeno criticabile. Per questo motivo ho ritenuto fosse il caso di evidenziare il “meri”, il quale soltanto, a mio parere, rende accettabile il contrasto tra “sistemi fisici” e “creature senzienti”. Come emergerà tra poco, ritengo comunque che la tendenza degli autori di distinguere in questo modo il “fisico” dal “non-fisico” sia, perlomeno, fuorviante. Ciò nonostante va detto che, così facendo, essi si attengono ad una scelta terminologica diffusa nei testi wittgensteiniani (cfr. 2.5.1).

<sup>598</sup> Cfr. Z, §§ 608-611; cfr. anche 3.1, 3.4.

Abbiamo visto che, secondo gli autori, gli esseri senzienti non sono *meri* sistemi fisici; essi, infatti, sono *anche* sistemi fisici<sup>599</sup>. Ed è proprio questo “anche” a generare, a mio parere, confusione. Gli esseri senzienti, come scrivono gli autori, sono esseri viventi; in che senso, però, un essere vivente è *anche*, e non *solo* un sistema fisico? Bennett e Hacker stessi sostengono che la fisica non debba essere considerata l’ultimo arbitro su ciò che esiste<sup>600</sup>, ma, aggiungerei io, essa non dovrebbe essere considerata nemmeno l’ultimo arbitro su ciò che è “fisico”. Se dalla scienza fisica fossero davvero esclusi i sistemi biologici – e non vedo per quale ragione *dovrebbe* essere così –, sarebbe preferibile dire non che questi non sono solo sistemi fisici, ma, semmai, che la fisica non è in grado di spiegare certi fenomeni fisici, come quello della vita. La fisica non definisce il significato di “fisico”, ma tenta, anzi, di spiegare fenomeni che erano detti “fisici” prima ancora che la disciplina nascesse. Il punto è che la fisica, perlomeno come la intendono i due autori, e con loro Wittgenstein, non sembra meritare appieno questo nome<sup>601</sup>.

Chiarito ciò, passiamo a quello che mi sembra essere uno dei punti più problematici. Cito il passo:

la fisica investiga le caratteristiche fisiche dei fenomeni fisici. Essa non si occupa, e non ha bisogno di occuparsi, delle caratteristiche non-fisiche dei fenomeni fisici, nonostante essa possa contribuire alla comprensione della base fisica che rende possibile il possesso di tali caratteristiche.<sup>602</sup>

Ad essere particolarmente problematici, a mio parere, sono il concetto di “base fisica”, ma, ancora di più, quello di “caratteristica non-fisica di un fenomeno fisico”. L’idea che il passo sembrerebbe esprimere è che un fenomeno fisico ha sia caratteristiche fisiche (quelle spiegate dalla fisica) sia caratteristiche non-fisiche (biologiche, psicologiche, che la fisica meccanicistica non è in grado di spiegare). Al contempo, i due autori sostengono che queste “caratteristiche non-fisiche” hanno una “base fisica”, studiabile dagli scienziati, che rende possibile il loro possesso.

Mi chiedo se un simile modo di esprimersi non risulti fuorviante in un ragionamento che pretenderebbe di essere non dualistico. Infatti, dire che le caratteristiche non-fisiche sono comunque “fondate” su una *base* fisica non risolve il problema. Si tratta evidentemente di una metafora, poiché quella che i due autori chiamano “base”, in realtà, non sorregge nulla,

<sup>599</sup> Cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical cit.*, p. 300.

<sup>600</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>601</sup> In ogni caso, com’è già stato sottolineato in precedenza, nel secolo scorso la scienza fisica è, a detta di diversi scienziati, profondamente mutata, superando quelle rigidità concettuali che Bennett e Hacker, con Wittgenstein, sembrano attribuirle (cfr. 2.5.2).

<sup>602</sup> Bennett, Hacker, *Philosophical cit.*, p. 300.

perlomeno nel senso ordinario di “sorreggere”. Le caratteristiche che loro chiamano “non-fisiche” e la cosiddetta “base fisica” non sono due cose differenti che occupano due spazi distinti, ma si tratta anzi di due aspetti, indissolubilmente intrecciati, dello *stesso* fenomeno *fisico*; il che dovrebbe essere sufficiente, a mio parere, per ritenere fuorviante il riferimento a caratteristiche non-fisiche “sorrette” da basi fisiche.

Come se non bastasse, Bennett e Hacker parlano anche di «caratteristiche non-fisiche di fenomeni non-fisici», intendendo con quest’espressione riferirsi sia alle «caratteristiche sociali degli esseri sociali e delle loro organizzazioni sociali», sia alle «caratteristiche logiche, matematiche ed estetiche delle creazioni intellettuali ed estetiche dell’umanità»<sup>603</sup>. Ho già spiegato nel precedente capitolo in che senso ritengo che i fenomeni normativi non siano fenomeni non-fisici<sup>604</sup>, perciò non mi soffermerò su questo punto. Credo, comunque, che ulteriori chiarimenti possano emergere dai prossimi paragrafi.

Torniamo, quindi, al presunto problema della conciliazione di esperienza soggettiva e mondo oggettivo. Sono in molti, attualmente, a ritenere che l’esperienza cosciente sia qualcosa che, ad un certo punto dell’evoluzione della specie, emerge da processi fisici. La coscienza, però, non “emerge” dalla materia, ma è in generale ascrivibile agli animali viventi<sup>605</sup>. L’aumento della complessità della costituzione biologica di un vivente costituisce probabilmente una condizione necessaria del comportamento cosciente, poiché permette sensazioni e risposte a loro volta più complesse. Ciò nonostante, non ha senso parlare di un presunto punto nell’evoluzione di una specie in cui emergerebbero “immagini nel cervello”. Non c’è, infatti, una distinzione netta tra le forme più “primitive” di esseri senzienti, come per esempio i molluschi, e quelle più “evolute”<sup>606</sup>.

È inintelligibile, inoltre, che una creatura possa comportarsi come se percepisse, pensasse, volesse ecc., senza però esserne cosciente<sup>607</sup>. L’ipotesi degli “zombie”, ossia di creature che si comportano esattamente come noi senza però essere coscienti, è incoerente e frutto di confusione concettuale. Nelle circostanze della vita sono proprio i comportamenti coscienti, infatti, il criterio in base al quale attribuiamo coscienza ad un essere.

---

<sup>603</sup> *Ivi*, p. 301.

<sup>604</sup> Cfr. 2.5.

<sup>605</sup> Cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical* cit., p. 304.

<sup>606</sup> Cfr. *ibid.* Come vedremo fra poco, in realtà i due autori contraddicono questa loro stessa affermazione, propendendo per una distinzione netta tra l’uomo e gli altri animali per quanto riguarda la capacità di autocoscienza, che considerano essenzialmente linguistica ed esclusivamente umana.

<sup>607</sup> Cfr. *ivi*, p. 310.



Che gli esseri umani siano coscienti non è un'ipotesi: noi li vediamo tali, a prescindere da qualsiasi inferenza o analogia con il nostro caso. Per dirla con le parole di Wittgenstein:

La coscienza nel volto di un'altra persona. Guarda in faccia l'altra persona, e prova a vederci la coscienza, e un determinato *tono* della coscienza. Tu vedi su di essa, in essa, gioia, indifferenza, interesse, eccitazione, stupidità, e così via. La luce sul volto altrui. Guardi forse in *te stesso* per riconoscere la rabbia sul *suo* volto? Là è tanto chiara quanto nel tuo petto.<sup>608</sup>

Cartesio, com'è già stato accennato, ritiene che gli animali siano “meri bruti non coscienti”<sup>609</sup>. Solo l'uomo, secondo lui, è dotato di coscienza. Quest'immagine incoerente ci porta a credere che gli animali possano comportarsi da esseri senzienti senza esserlo<sup>610</sup>, ma, com'è stato sottolineato poco fa, l'idea di automi che si comportino da esseri senzienti, o coscienti, è insensata.

Gli scienziati, secondo Bennett e Hacker, tendono a fraintendere il rapporto tra coscienza, che concepiscono come essenzialmente privata, accessibile solo per introspezione, e comportamento, inteso come mero movimento del corpo causato da eventi neurali<sup>611</sup>. Questa confusione concettuale si ripercuote, inevitabilmente, nella concezione che questi scienziati hanno del nostro rapporto con le menti altrui. Si vedano, per esempio, le seguenti parole di Francis Crick:

Strettamente parlando, ogni individuo è certo solo che egli stesso è cosciente. Per esempio, io so di essere cosciente. Poiché il tuo aspetto e il tuo comportamento mi sembrano essere piuttosto simili ai miei, e in particolare poiché tu mi assicuri che infatti sei cosciente, io inferisco con un alto grado di certezza che anche tu sei cosciente.<sup>612</sup>

Sembra, da queste parole, che sia non solo possibile, ma anche necessario dubitare, almeno in un primo momento, della coscienza altrui. A permettermi di *inferire* con un alto grado di certezza che anche un altro individuo è cosciente, sarebbe l'*analogia* con il mio caso e il fatto che egli stesso mi dica, con certezza, di esserlo. Si tratta, evidentemente, di una posizione spiccatamente cartesiana<sup>613</sup> e, in quanto tale, vulnerabile

<sup>608</sup> Z, § 220.

<sup>609</sup> Cfr., per esempio, Cartesio, *Discorso* cit., pp. 195-197, in cui il filosofo parla degli animali come di “automi” e “macchine”. Cfr. anche 3.1.

<sup>610</sup> Cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical* cit., p. 312.

<sup>611</sup> Cfr. *ivi*, p. 318.

<sup>612</sup> Crick, *The Astonishing* cit., p. 107.

<sup>613</sup> La posizione di Crick differisce da quella cartesiana nel fatto di *assumere* che gli animali non umani sono coscienti, anche se con un grado di certezza minore rispetto al caso dell'uomo (cfr. *ivi*, p. 109), mentre Cartesio riteneva che essi fossero meri automi. Ciò non toglie che l'impostazione di base sia la stessa (cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical* cit., p. 317).

alle stesse critiche. È sì contingente che gli uomini e gli altri animali esistano, ma che essi siano esseri coscienti è una verità concettuale<sup>614</sup>.

Prima di concludere, occupiamoci brevemente di un tipo speciale di coscienza che è stata, ed è tuttora, fonte inesauribile di problemi filosofici: la cosiddetta “autocoscienza”. Nel precedente paragrafo abbiamo visto che l’idea di un io inteso come entità si fonda su confusioni concettuali; perciò, possiamo escludere sin da principio che l’autocoscienza consista nella coscienza di un oggetto particolare chiamato “io”. Vediamo, quindi, in che senso possiamo parlare di una coscienza di noi stessi.

L’autocoscienza, nel senso ordinario del termine, secondo Bennett e Hacker, è un tipo di coscienza transitiva che assume tre forme principali: 1) la consapevolezza di essere osservati, che influenza il proprio comportamento; 2) la coscienza del proprio lavoro creativo che distingue l’artista autocosciente, deliberativo, da quello intuitivo; 3) una tendenza alla riflessione introspettiva sui propri motivi, atteggiamenti e reazioni<sup>615</sup>.

«Questi usi, comunque», secondo i due autori, «non devono essere confusi con l’uso filosofico dell’espressione “autocoscienza”, secondo il quale gli esseri umani sono unici in natura nell’essere creature autocoscienti<sup>616</sup>. Questa nozione di autocoscienza non è una questione di essere consci di qualcosa chiamato “un io” [...], ma piuttosto della capacità di una persona di pensare a, riflettere su, riportare ed essere conscio dei suoi stati mentali, credenze, desideri e motivi, delle sue abilità, tendenze, atteggiamenti e tratti caratteriali, quanto della sua vita passata e delle sue esperienze»<sup>617</sup>. Un’esemplificazione di questa nozione filosofica la possiamo trovare in quello che è stato presentato come il terzo uso ordinario di “autocoscienza”.

Una persona autocosciente in questo senso, secondo i due autori, è una persona che «tende di frequente ad esercitare una capacità che gli utenti normali di un linguaggio sviluppato necessariamente possiedono, ma esercitano in modo abbastanza infrequente»<sup>618</sup>. Bennett e Hacker non intendono sostenere che tutti gli uomini siano costitutivamente introspettivi al massimo grado; ciò che ci dicono è che noi abbiamo l’abilità di tenere in considerazione, nei nostri ragionamenti e nel nostro comportamento, fatti che riguardano noi stessi.

---

<sup>614</sup> Cfr. Bennett, Hacker, *Philosophical cit.*, p. 318.

<sup>615</sup> Cfr. *ivi*, p. 252.

<sup>616</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>617</sup> *Ibid.*

<sup>618</sup> *Ivi*, p. 323.

Il fatto poi che quest'abilità non la si eserciti tutti allo stesso grado non impedisce ai due autori di sostenere che solo noi, a differenza degli altri animali, possiamo essere consapevoli di fatti riguardanti noi stessi<sup>619</sup>. Secondo loro, infatti, l'autocoscienza, diversamente dalla coscienza, è una capacità esclusivamente umana, totalmente dipendente dal possesso di un linguaggio. Le specie animali prive di linguaggio, secondo Bennett e Hacker, non possono provare le molte emozioni che da esso soltanto sorgono, per esempio il rimorso, il quale, sempre secondo i due autori, non potrebbe aver luogo a prescindere dal possesso dei concetti di bene e male<sup>620</sup>.

Gli animali non umani, insomma, non sarebbero autocoscienti nel senso che non possono pensare o riflettere sul fatto che percepiscono ciò che percepiscono. Non possono neanche riflettere sull'esperienza passata, anche se questa può influenzare il loro comportamento presente<sup>621</sup>. Ciò che all'animale manca, in parole povere, è la padronanza di un linguaggio. Noi, infatti, non solo percepiamo, sentiamo, vogliamo e pensiamo, ma possiamo anche dire di farlo<sup>622</sup>. Quello che Bennett e Hacker ci stanno dicendo è che si può agire per dati motivi senza averne i concetti, ma senza di essi non si può esserne coscienti. Non diventiamo consapevoli dei nostri tratti caratteriali o disposizioni tramite percezione, poiché non si tratta di oggetti; la nostra consapevolezza di tutto ciò dipende dal fatto che ne possediamo i concetti, i quali entrano nelle nostre menti e nelle nostre deliberazioni<sup>623</sup>.

Vediamo, quindi, che la nozione di autocoscienza così intesa, ossia come capacità che presuppone la padronanza di un linguaggio, fornisce ai due autori una giustificazione per distinguere nettamente, sotto questo aspetto, la vita animale da quella umana. Purtroppo essi non argomentano granché il punto, dando per presupposto che l'essere in grado di dire ciò che si prova e si fa conferisca all'uomo, rispetto agli altri animali, una particolare coscienza di sé.

In che senso, però, l'uomo *saprebbe* di fare cose che l'animale può solo fare, senza esserne cosciente? In che senso il possesso di un concetto linguistico, ossia l'abilità di usare un segno in un gioco sociale, permetterebbe una coscienza di tipo speciale? Fino a che punto, inoltre, possiamo sostenere che un animale non umano sia privo di capacità

---

<sup>619</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>620</sup> Cfr. *ivi*, p. 337.

<sup>621</sup> Cfr. *ivi*, p. 346.

<sup>622</sup> Cfr. *ivi*, p. 349.

<sup>623</sup> Cfr. *ivi*, p. 350.

concettuale? Certo, esso non partecipa alle nostre pratiche linguistiche; abbiamo visto, però, che a questi usi l'uomo è addestrato in modo analogo a come si addestra un cane ad obbedire ad un comando<sup>624</sup>. È quindi lecito, se non auspicabile, chiedersi in che senso la concettualità distinguerebbe l'uomo dagli altri animali, poiché l'ingresso ad essa avviene tramite addestramento *animale*.

E poi, davvero l'autocoscienza, intesa come riflessione introspettiva, è una capacità esclusivamente umana? Bennett e Hacker stessi, come abbiamo visto, sottolineano che non tutti gli uomini esercitano tale capacità al massimo grado; inoltre, aggiungerei io, difficilmente essa sarà in funzione nell'uomo "costretto", sin dalla nascita, a doversi preoccupare quasi esclusivamente di questioni più impellenti, come potrebbe essere quella di non morire di fame. Quest'autocoscienza, quindi, sarebbe più una potenzialità che un'abilità effettiva<sup>625</sup>. Ma allora, siamo davvero giustificati ad escludere a priori da tale possibilità tutti gli altri animali? E in base a cosa? Non si tratterebbe di un'assunzione metafisica, che proietta sulla realtà l'ombra della grammatica del nostro linguaggio? Se quanti usano il linguaggio non esercitano allo stesso grado la riflessione su loro stessi, allora questa attività non può essere appiattita sulla padronanza di un linguaggio come il nostro, un linguaggio, cioè, che comprenda i giochi linguistici degli stati mentali, il che mette se non altro in discussione il fatto che si tratti di un "privilegio" umano dal quale gli altri animali, in quanto non partecipano al nostro gioco linguistico, sarebbero *necessariamente* esclusi.

Si potrebbe obiettare che a Bennett e Hacker basta che il linguaggio sia condizione necessaria, non per forza sufficiente, per il possesso di autocoscienza. Infatti, con quanto detto si è mostrato solamente che la padronanza di un linguaggio non implica autocoscienza, non che l'autocoscienza possa prescindere dal linguaggio. Però, senza contare che, come vedremo, Wittgenstein attribuisce forme "primitive" di linguaggio anche agli animali non umani<sup>626</sup>, nulla esclude che l'uso autocosciente del linguaggio risulti dalla "somma" di due tipi di attività: l'applicazione di una tecnica linguistica (che abbiamo visto non essere sufficiente all'autocoscienza) "più" un atto animale di

---

<sup>624</sup> Cfr. 2.5.3.

<sup>625</sup> Distinguo "potenzialità" da "abilità", per quanto entrambe abbiano un carattere disposizionale, perché mi sembra che l'attribuzione della prima, a differenza di quella della seconda, possa prescindere dall'effettiva attuazione. Immaginiamo di incontrare un uomo che non sia mai entrato in contatto con la nostra società e che, quindi, non padroneggi il nostro linguaggio: secondo me, diremmo che costui ha la potenzialità, ma non l'abilità, di parlare la nostra lingua. In altre parole, ritengo che il concetto di potenzialità sia più astratto – e, di conseguenza, maggiormente a rischio di derive metafisiche – rispetto a quello di abilità.

<sup>626</sup> Cfr. 3.3.

attenzione al proprio comportamento. Se non si è in grado di confutare questa ipotesi, l'autocoscienza linguistica potrebbe essere intesa come un esempio specifico di un'attività riflessiva "più generale", esercitata anche da animali non umani. Insistere sul fatto che "autocoscienza" è solo il caso che coinvolge il linguaggio, a questo punto, sarebbe una mossa piuttosto oziosa, un po' come voler sostenere che solo con il violino si "suona" veramente.

Purtroppo, perlomeno a mio parere, i due autori non argomentano la loro tesi in modo sufficiente da consentirne una vera e propria discussione. Troppi sono gli interrogativi che rimangono aperti sul modo in cui questa posizione andrebbe intesa. Ciò nonostante, essi ci forniscono uno spunto interessante per introdurre il tema del prossimo paragrafo, ossia quello della distinzione tra l'uomo e gli altri animali. Bennett e Hacker ritengono che essa, in ultima analisi, risieda nel linguaggio. Fino a che punto, però, questa posizione rispecchia il pensiero di Wittgenstein? E, a prescindere da ciò, è essa sostenibile senza l'appoggio di assunzioni metafisiche?

Prima di procedere alla discussione della questione, rivediamo brevemente i punti principali toccati in questo paragrafo:

1) La coscienza è attribuibile, in base a criteri comportamentali, solo ad esseri senzienti (animali) nel loro insieme, non a loro parti (per esempio, il cervello).

2) Bennett e Hacker distinguono due tipi di coscienza: la coscienza intransitiva è lo stato di veglia in cui solitamente si trovano gli animali in vita; la coscienza transitiva, che presuppone quella intransitiva, consiste nell'essere consci di qualcosa o che le cose stanno in un certo modo.

3) Una percezione non è una terza entità tra soggetto percepiente e oggetto percepito, infatti, "Tizio ha una percezione di qualcosa" ha lo stesso significato di "Tizio percepisce qualcosa"; le percezioni, cioè, non sono oggetti privati con i quali il soggetto percepiente starebbe in una relazione privilegiata.

4) Non ha senso sostenere che non possiamo percepire ciò che un altro percepisce, se con ciò intendiamo dire che non siamo in grado di percepire le sue percezioni, dal momento che nemmeno il diretto interessato può fare una cosa simile. La possibilità, infatti, è logicamente esclusa, poiché "percepire una percezione" non significa nulla.

5) Non sussiste il problema di come il mondo oggettivo possa contenere coscienza (soggettività), dato che esso contiene esseri senzienti che non *contengono* coscienza, ma *sono* coscienti.

6) L'ipotesi degli "zombie", ossia di creature che si comportano esattamente come noi senza però essere coscienti, è incoerente, poiché sono proprio i comportamenti coscienti il criterio in base al quale attribuiamo coscienza ad un essere.

7) Noi non inferiamo, per analogia con il nostro caso, che un altro individuo è cosciente, ma lo vediamo tale. Infatti, che gli animali in stato di veglia siano coscienti è una necessità logica.

8) Infine, abbiamo visto che, secondo Bennett e Hacker, l'autocoscienza, intesa come capacità essenzialmente dipendente dalla padronanza di un linguaggio, sarebbe una discriminante tra l'uomo e gli altri animali. Ho già accennato ad alcune critiche che potrebbero essere mosse a questa tesi; ulteriori chiarimenti, anche se non direttamente riguardanti la questione dell'autocoscienza, verranno forniti nel prossimo paragrafo, che sarà infatti dedicato alla distinzione uomo/animale.

### 3. *L'uomo e gli altri animali*

Wittgenstein, nella sua tarda filosofia, parla spesso di animali. Questi, come vedremo, in alcuni contesti sono chiamati in causa al fine di tracciare un'analogia con l'uomo, in altri per marcare, invece, alcune differenze tra la vita umana e quella degli altri animali.

Per quanto riguarda le analogie, queste risiedono principalmente al livello delle fondamenta del gioco linguistico, ossia al livello della forma di vita alla quale veniamo introdotti tramite addestramento *animale*<sup>627</sup>:

358. Ora, io vorrei considerare questa sicurezza, non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficialità, ma come (una) forma di vita. (Questo è espresso molto malamente, e, di sicuro, anche pensato malamente).

359. Questo, però, vuol dire che io voglio concepirlo come qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale.<sup>628</sup>

E ancora:

Qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà del ragionamento. Come un essere in uno stato primitivo. Di una logica che sia sufficiente

---

<sup>627</sup> Cfr. 2.5.3.

<sup>628</sup> DC, §§ 358-359.

per un mezzo di comunicazione primitivo non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento.<sup>629</sup>

Fino ai suoi ultimi mesi di vita, Wittgenstein si dimostra propenso a sottolineare quest'analogia tra animalità e sicurezza infondata che sta alla base del nostro gioco linguistico. «L'istinto», infatti, «è la prima cosa, il ragionamento la seconda. Le ragioni esistono soltanto all'interno di un gioco linguistico»<sup>630</sup>, e il gioco linguistico presuppone un determinato istinto, in parte innato, in parte frutto di addestramento<sup>631</sup>.

Questo per quanto riguarda, a grandi linee, le analogie. In altri contesti, però, come ho già accennato, il filosofo tende a marcare alcune differenze tra uomo e animale che ci impedirebbero di applicare al secondo certi concetti che comunemente applichiamo al primo. Torneremo più avanti su alcuni di questi passi; per ora limitiamoci a constatare che sono questi luoghi dell'opera wittgensteiniana, in particolare, a suggerire a molti interpreti che il filosofo abbia delineato un contrasto *netto* tra uomini, fondamentalmente linguistici, e animali a cui non appartiene la capacità del linguaggio. Ritengo che si tratti di un fraintendimento delle intenzioni del filosofo<sup>632</sup> e che, anche a prescindere dal pensiero di Wittgenstein, non vi siano basi solide su cui fondare una distinzione “essenziale” tra uomo e altri animali.

Innanzitutto, com'è già stato sottolineato, il linguaggio è qualcosa di “singolare” per l'importanza che esso riveste per noi, non perché esso consista in qualcosa di “straordinario”<sup>633</sup>. Il linguaggio e il pensiero, infatti, non sono qualcosa di unico nel loro genere; «questa credenza si rivela una superstizione (non un errore!) originata, essa stessa, da illusioni grammaticali»<sup>634</sup>. «In realtà, se le parole “linguaggio”, “esperienza”, “mondo”, hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole “tavolo”, “lampada”, “porta”»<sup>635</sup>.

---

<sup>629</sup> *Ivi*, § 475.

<sup>630</sup> OFP, II, § 689.

<sup>631</sup> Cfr. 1.4. Si veda anche il seguente passo: «Voglio dire, propriamente, che gli scrupoli che si provano quando si pensa una certa cosa, cominciano (hanno le loro radici) nell'istinto. O anche così: Il gioco linguistico non ha la sua origine nella *riflessione*» (Z, § 391).

<sup>632</sup> Così anche N. Pleasants, *Nonsense on Stilts? Wittgenstein, Ethics, and the Lives of Animals*, “Inquiry”, 49 (2006), pp. 314-336, qui p. 315.

<sup>633</sup> Cfr. RF, § 93: «Perché diciamo che la proposizione è qualcosa di singolare? Da un lato, per l'enorme importanza che le spetta. (E questo è giusto.) Dall'altro lato quest'importanza, e un fraintendimento della logica del linguaggio, c'inducono falsamente a pensare che la proposizione debba mettere in atto qualcosa di straordinario, anzi di unico. – A causa di un *fraintendimento* ci sembra che la proposizione *faccia* qualcosa di strano». Cfr. anche 2.4.1.

<sup>634</sup> RF, § 110.

<sup>635</sup> *Ivi*, § 97.

Inoltre, non dobbiamo dimenticare che è Wittgenstein stesso ad evidenziare che gli animali parlano forme primitive di linguaggio<sup>636</sup>, il che significa, se non altro, che essi non possono essere detti, da una prospettiva wittgensteiniana, totalmente incapaci di linguaggio. È ben attestato che gli animali siano coinvolti in attività collettive coordinate da suoni, gesti ecc.<sup>637</sup> Qualcuno, a questo punto, potrebbe essere tentato di sostenere la radicalità della distinzione tra giochi linguistici primitivi e complessi. Questa scelta, però, non avrebbe soddisfatto il filosofo. Non c'è, infatti, per Wittgenstein, una differenza essenziale tra le forme di linguaggio più primitive e le nostre, più complesse<sup>638</sup>. Il “gioco linguistico dei muratori”<sup>639</sup>, per esempio, potrebbe essere insegnato a una scimmia e, nonostante l'estrema semplicità, per il filosofo, sempre di un gioco linguistico *completo* si tratterebbe:

Non lasciarti confondere dal fatto che i linguaggi (2) e (8) consistono esclusivamente di ordini. Se vuoi dire che, per questo, non sono completi, chiediti se sia completo il nostro linguaggio; – se lo fosse prima che venissero incorporati in esso il simbolismo della chimica e la notazione del calcolo infinitesimale; questi infatti sono, per così dire, i sobborghi del nostro linguaggio. (E quante case o strade ci vogliono perché una città cominci ad essere città?) Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Una dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi.<sup>640</sup>

In che senso possiamo dire che gli animali mancano di linguaggio, se questo non ha una vera e propria essenza, trattandosi, per Wittgenstein, di vari fenomeni con somiglianze di famiglia<sup>641</sup>? È ovvio che gli animali non comunichino per mezzo del linguaggio umano, ma non è affatto ovvio che non comunichino tra di loro e con gli uomini in altro modo<sup>642</sup>. Si tratterebbe di diverse azioni e risposte in differenti forme di vita, il che ci conduce alla questione dei limiti comunicativi tra l'uomo e gli altri animali.

Cominciamo con il citare un famoso, e lapidario, passo wittgensteiniano, considerato esemplare della cripticità del filosofo:

<sup>636</sup> Cfr. *ivi*, § 25. Purtroppo, Wittgenstein non ci fornisce alcun esempio di queste “forme primitive di linguaggio” che anche gli animali, secondo lui, parlerebbero. Inoltre, è assai probabile che, nonostante chiami in causa gli animali in generale, egli intenda riferirsi solo a certi; anche su questo punto, però, non vengono forniti chiarimenti.

<sup>637</sup> Cfr. Pleasants, *Nonsense cit.*, p. 322.

<sup>638</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>639</sup> Cfr. RF, § 2: «Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino: Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: “mattone”, “pilastro”, “lastra”, “trave”. A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo».

<sup>640</sup> *Ivi*, § 18. Il linguaggio “(2)” è quello presentato nel secondo paragrafo, ossia quello dei muratori, riportato nella nota precedente. Il linguaggio “(8)” ne è una variazione.

<sup>641</sup> Cfr. 2.1.

<sup>642</sup> Pleasants, *Nonsense cit.*, p. 323.



Se un leone potesse parlare noi non potremmo capirlo.<sup>643</sup>

Wittgenstein sembra qui volerci suggerire che, per comprendere un altro animale, non è sufficiente che esso si esprima per mezzo di qualcosa che saremmo disposti a chiamare “parole”; dovremmo anche essere in grado di comprendere la sua “visione del mondo” e quindi, in ultima analisi, la sua forma di vita<sup>644</sup>, non partecipandovi direttamente. Il punto sembrerebbe essere che non è tanto la mancanza di un linguaggio “comune” ad impedirci di intenderci con il leone, quanto la differenza delle nostre forme di vita, ossia, tra le altre cose, delle nostre propensioni e reazioni istintive.

Da quanto detto, sembrerebbe esserci una barriera insormontabile, a livello comunicativo, tra l’uomo e gli altri animali. Prima di trarre conclusioni troppo affrettate, però, vediamo alcune righe che precedono il passo appena citato:

Anche di un uomo diciamo che è trasparente. Ma per questa considerazione è importante che un uomo possa essere un completo enigma per un altro uomo. Una cosa del genere si sperimenta quando si arriva in un paese che ha tradizioni che ci sono completamente estranee; e precisamente, anche quando si è padroni della lingua di quel paese. Non si *capiscono* gli uomini. (E non perché non si sappia che cosa quegli uomini dicano quando parlano a se stessi.) Non possiamo trovarci con loro.<sup>645</sup>

Non solo un leone, quindi, ma anche un uomo che agisca in uno sfondo sociale differente, ossia in un’altra forma di vita collettiva, può essere per noi «un completo enigma». È Wittgenstein stesso a suggerire l’analogia: infatti, egli ci dice che la padronanza della lingua di questo popolo a noi estraneo non sarebbe sufficiente alla *comprensione* del comportamento dei suoi membri.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, come possa il filosofo ipotizzare la padronanza, da parte nostra, di una lingua parlata in una forma di vita a cui non partecipiamo e che non comprendiamo. In effetti, sembra trattarsi, almeno date le premesse del pensiero wittgensteiniano, di un’ipotesi paradossale. Il messaggio, comunque, rimane abbastanza chiaro: un linguaggio, in senso stretto, non è di per sé sufficiente a creare un contatto tra due forme di vita differenti, poiché è solo all’interno di determinate pratiche collettive, abitudini condivise, istituzioni sociali ecc., che la mutua comprensione può aver luogo; e, aggiungerei, il linguaggio essere effettivamente tale.

---

<sup>643</sup> RF, p. 292.

<sup>644</sup> Cfr. R. W. Beardsmore, *If a Lion Could Talk...*, in Aa. Vv., *Wittgenstein and the Philosophy of Culture: Proceedings of the 18th International Wittgenstein Symposium*, a cura di K. S. Johannessen, T. Nordenstam, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna 1996, pp. 41-59, qui p. 41.

<sup>645</sup> RF, p. 292.

Qualcuno potrebbe sostenere che la distanza tra la nostra forma di vita e un'altra forma di vita umana, nel senso di un'altra società, è minore rispetto a quella sussistente tra noi e, per esempio, i leoni. Infatti, nel primo caso si tratterebbe comunque di due configurazioni sociali differenti della stessa forma di vita naturale, quella umana, mentre nel secondo a differire sarebbe la forma di vita naturale stessa. Non mi soffermerò ora su questo punto, poiché verrà ripreso nel seguito di questo paragrafo. Mi limito ad evidenziare che la distinzione tra forme di vita, anche naturali, può variare a seconda delle analogie e delle differenze che, di volta in volta, si intende far risaltare. Per esempio, la forma di vita umana, "in generale", differisce da quella dei leoni, ma ancor più da quella dei coleotteri; se volessimo mettere in evidenza le differenze tra la forma di vita dei mammiferi e quella degli insetti, l'uomo apparterebbe allo stesso tipo di forma di vita dei leoni. Se, invece, decidessimo di concentrarci sul tipo di struttura sociale, è possibile che il caso dell'uomo presenti maggiori analogie con quello di alcuni insetti, piuttosto che con quello dei leoni. Inoltre l'uomo, come il leone e diversamente dal verme, è dotato di bocca, occhi, arti ecc.; ciò nonostante, da un altro punto di vista, si potrebbe sostenere che l'uomo assomigli molto di più ad un parassita che ad un leone, e via dicendo. Tutto dipende da quali caratteristiche si intende mettere in evidenza.

Spero che ciò sia sufficiente, per ora, ad evitare che ci si irretisca nella convinzione aprioristica (metafisica) che l'esempio wittgensteiniano del leone sia *essenzialmente* distinto da quello della comunità di stranieri. Non sto sostenendo che non vi siano differenze e che non sia generalmente più facile stabilire un contatto con la seconda piuttosto che con il primo. Certo, ciò non esclude che vi possano essere casi in cui un animale, per esempio il cane addomesticato che vive con noi in casa da anni, ci è più vicino e ci è più facile capirlo di un uomo selvaggio o appartenente ad una comunità estremamente diversa dalla nostra<sup>646</sup>. Anzi, prendendo spunto da un appunto personale di Wittgenstein, potremmo estendere in certa misura il discorso anche ai membri della nostra stessa comunità:

Due ridono insieme per una battuta di spirito. Uno ha usato certe parole abbastanza inconsuete e ora scoppiano entrambi in una sorta di belato. Tutto ciò potrebbe apparire *molto* stravagante a quelli che vengono da un altro ambiente, mentre per noi è del tutto *ragionevole*.

(Ho osservato questa scena poco fa in un autobus e ho potuto immedesimarmi in uno che non è avvezzo a una cosa del genere. La quale mi è parsa allora del tutto irrazionale, come le reazioni di un *animale* a noi sconosciuto).<sup>647</sup>

<sup>646</sup> Cfr. Z, §§ 387-390. Cfr. anche 1.4.

<sup>647</sup> PD, p. 146.

Il passo sul leone, quindi, non supporta in alcun modo un'interpretazione di Wittgenstein che gli attribuisca una distinzione generale tra l'essere umano e gli altri animali; al contrario, egli ci dice che gli uomini, a volte, ci possono essere alieni come i leoni, tracciando così un'analogia tra la comunicazione fra uomo e uomo e quella fra l'uomo e gli altri animali<sup>648</sup>.

Qualcuno potrebbe sostenere che la distinzione tra l'uomo e gli altri animali risieda nel fatto che i secondi, non partecipando a quella logica che fa del primo un essere razionale, non penserebbero. Wittgenstein, però, non avrebbe concordato; secondo lui, infatti, gli animali sono capaci di pensieri "semplici", ossia di quelli esprimibili nel comportamento pre-linguistico<sup>649</sup>. Il pensiero, lo abbiamo già sottolineato nel paragrafo precedente, non può essere identificato con nessun processo specifico, neanche quello linguistico (per quanto l'uomo pensi solitamente per mezzo dello strumento linguistico). Di conseguenza, anche se è degli uomini che comunemente diciamo che pensano, il pensiero non è qualcosa che distingue l'uomo (che padroneggia un linguaggio) dagli altri animali, poiché non di tutti gli uomini diciamo che pensano, e lo diciamo invece di alcuni animali in certe circostanze.

Inoltre, Wittgenstein ci suggerisce, al riguardo, di prendere in considerazione una transizione graduale al caso dell'uomo non solo da quello del "mero" animale, ma anche da quello di un oggetto inanimato, per esempio un tavolo:

Del tavolo e della pietra non si dice che pensano, e nemmeno della pianta, e neppure del pesce; a malapena del cane: è degli uomini che lo si dice. E neanche di tutti gli uomini.

Se però dico: "Un tavolo non pensa", questo asserto non è simile a: "Un tavolo non cresce". Perché io non saprei proprio "come sarebbe se" un tavolo pensasse. E qui c'è chiaramente una transizione graduale verso il caso dell'uomo.<sup>650</sup>

Asserendo qui che è dell'uomo che si dice che pensa (anche se non di tutti), Wittgenstein non intende operare una distinzione *essenziale* tra l'uomo e gli altri animali; egli intende semplicemente mettere in evidenza che è dell'uomo che impariamo a dire che pensa, senza che ciò ci impedisca, tra l'altro, di dire lo stesso di alcuni animali.

Ciò dovrebbe suggerirci che alcuni comportamenti in base ai quali attribuiamo il pensiero agli uomini presentano notevoli analogie con determinati comportamenti di certi animali. Si veda, per esempio, il seguente passo:

Ora immagina un uomo, o una delle scimmie di Köhler, che voglia prendere una banana appesa al soffitto ma non riesca a raggiungerla, e dopo aver pensato ai vari mezzi e modi, alla fine metta insieme due bastoni, ecc.

<sup>648</sup> Cfr. Beardsmore, *If a Lion* cit., p. 42.

<sup>649</sup> Cfr. H. J. Glock, *Animals, Thoughts and Concepts*, "Synthese", 123 (2000), pp. 35-64, qui p. 36.

<sup>650</sup> OFP, II, § 192.

Immagina che qualcuno domandi: “Che cosa deve succedere dentro la scimmia perché questo sia possibile?”. La domanda sembra avere un qualche senso. E qualcuno potrebbe forse rispondere che la scimmia, nel caso in cui non ha agito per caso o per istinto, deve aver visto lo svolgersi di questa azione con gli occhi della mente. Ma questo non sarebbe abbastanza, e, d’altra parte, sarebbe già troppo. Voglio che la scimmia *rifletta* su qualche cosa. Dapprima salta e si protende invano verso la banana, poi ci rinuncia ed è come abbattuta – ma questa fase possiamo tralasciarla. Come farà ad arrivare *internamente* al punto di afferrare un bastone? [...] Se, magari giocando, è arrivata a una combinazione, e ora la impiega come metodo per fare questo e quello, allora diremo che pensa. Riflettendo passerà mentalmente in rassegna i vari modi e mezzi. Ma per fare questo deve averne qualcuno di scorta. Il pensiero le dà la possibilità di *perfezionare* i suoi metodi. O piuttosto: essa “pensa”, se perfeziona i suoi metodi in un determinato modo e in una determinata maniera.<sup>651</sup>

Anche di un animale non umano, quindi, perlomeno in alcune circostanze, possiamo dire che pensa e che riflette, nonostante esso non padroneggi il nostro linguaggio:

Lui dice: “Adesso voglio uscire”, poi improvvisamente dice “No” e fa qualcos’altro. Quando ha detto “No”, gli è improvvisamente venuto in mente che prima voleva... – Ha detto “No”; ma lo *pensava* anche, quel “No”? Non pensava, appunto, a quell’altra faccenda? Si può dire che ci stava pensando. Ma per far questo non aveva bisogno di esprimere un pensiero, né a voce alta né in silenzio. – Certo, più tardi avrebbe potuto rivestire di una frase la sua intenzione. [...] Se magari prima voleva chiudere l’armadio, può darsi che abbia detto: “L’armadio!”; se prima voleva lavarsi le mani, se le sarà magari guardate storcendo la faccia. “Ma è pensare, questo?”. – Non lo so. Tuttavia in un caso del genere non si dice forse che la persona ha fatto una “riflessione”, ha cambiato “idea”?

Ma è assolutamente necessario acquisire la padronanza di una lingua per poter pensare in *questo* senso? Non potrebbe agire così anche un animale “intelligente”? Lo si è addestrato a prendere un oggetto da quel dato posto e a portarlo in quell’altro. Ora l’animale si dirige verso la meta senza l’oggetto, improvvisamente si gira (*come se avesse detto* “Ah, ho dimenticato...!”) e va a prendere l’oggetto, ecc. Se vedessimo una cosa del genere diremmo: In quel momento è successo qualcosa in lui, nella sua mente. E che cosa è successo dentro di *me* allora, quando ho agito in quel modo? “Non un gran che” direi. Ciò che si svolge all’interno non è più importante di ciò che può svolgersi all’esterno, in discorsi, disegni, ecc. ((Dal che puoi imparare come si usa la parola “pensare”)).<sup>652</sup>

Che agli animali manchi il (nostro) linguaggio non significa che essi siano, come riteneva Cartesio, meri meccanismi a cui manca l’anima. Dire che ad un cane manca il nostro linguaggio è diverso dal dire che la sua vita differisce in modo essenziale dalla nostra; e dire che è un meccanismo privo di anima è dire esattamente questo<sup>653</sup>. Il fatto che l’uomo parli un linguaggio non gli conferisce una caratteristica straordinaria che lo distingua dal resto del regno animale. Abbiamo detto, infatti, che Wittgenstein ammette che in alcuni animali siano riconoscibili forme primitive di linguaggio. Inoltre, lo abbiamo appena visto, il linguaggio non è né condizione necessaria né, entro certi limiti, garanzia di attività mentale. Distinguere l’uomo dal resto del regno animale per il fatto di parlare un linguaggio complesso, di conseguenza, non è granché diverso dal distinguere il falco e il ghepardo per la loro velocità. «Infatti, se c’è un contrasto che dev’essere fatto qui, non è tra il

<sup>651</sup> *Ivi*, II, § 224.

<sup>652</sup> *Ivi*, II, § 6.

<sup>653</sup> Cfr. Beardsmore, *If a Lion* cit., p. 43.

comportamento degli animali e degli umani, ma piuttosto tra un animale e l'altro (o forse anche tra un essere umano e l'altro)»<sup>654</sup>.

Nel precedente paragrafo abbiamo visto che Bennett e Hacker distinguono l'uomo dal "mero" animale per il fatto di essere autocosciente, e rendono questo tipo particolare di coscienza essenzialmente dipendente dalla padronanza del linguaggio umano. Si può tuttavia osservare che parlare in generale di linguaggio umano, a prescindere da ulteriori specificazioni, ha senso solo fino ad un certo punto, perlomeno alla luce delle considerazioni wittgensteiniane appena esaminate. Gli autori intendono evidentemente riferirsi ad un linguaggio che abbia già sviluppato i giochi linguistici per mezzo dei quali parliamo delle nostre percezioni, delle esperienze personali ecc. Il gioco linguistico della "sfera interiore", però, in base al pensiero di Wittgenstein, non è anteriore a quelli quotidianamente praticati in questioni meno raffinate, che prescindono totalmente da riflessioni di natura linguistica su fatti riguardanti se stessi. Questa osservazione, credo, alla luce anche di quanto detto finora sulla concezione wittgensteiniana del linguaggio, suggerisce che non vi sia uno scarto netto tra un linguaggio a cui manchi il gioco in questione e uno in cui esso sia compreso.

In fondo è Hacker stesso a sottolineare altrove, in riferimento a Wittgenstein, che «le facoltà intellettuali non sono separabili da quelle affettive e conative, e queste ultime, a loro volta, non possono essere distinte nettamente dalle capacità percettive o dalla reattività al dolore o al piacere»<sup>655</sup>. Non c'è, quindi, facoltà umana che possa dirsi nettamente distinta dalle facoltà di altri animali, poiché, ad un'attenta analisi, scopriamo che anche i concetti più sottili, per avere un senso, devono avere un impiego che richiami, in qualche modo, le nostre pratiche di vita meno raffinate. Con ciò intendo dire che il fatto che si attribuiscono all'uomo concetti che non si attribuiscono ad altri animali non rende l'uomo qualcosa di straordinario, poiché ciò di cui si parla è comunque qualcosa di animale, anche se inserito in un contesto speciale *per noi*, ossia quello della *nostra* forma di vita. La distinzione dell'uomo dall'animale che si appella ad una fantomatica capacità, essenzialmente linguistica, di autocoscienza si rivela essere, a mio parere, un mero artificio.

Il punto è che l'uomo non è *anche* animale, ma un animale di un certo tipo. Non c'è nulla, infatti, tra ciò che egli fa ed è, che sia separabile dall'animalità e opponibile a questa. Com'è già stato ripetuto più volte, possiamo operare varie distinzioni particolari, in base ad esigenze specifiche, ma non possiamo individuare una caratteristica generale che prescinda totalmente

---

<sup>654</sup> *Ibid.*

<sup>655</sup> Hacker, *Wittgenstein* cit., p. 71.

dagli aspetti che chiameremmo “animali”. Se lo facessimo, infatti, dimostreremmo di essere caduti nel tranello metafisico di confondere la nostra cornice concettuale con la realtà dei fatti, idealizzando così la struttura del reale.

*A seconda del punto di vista che assumiamo*, si possono riscontrare differenze tra animali della stessa specie (per esempio, «potremmo [...] distinguere due scimpanzé in base al loro modo di lavorare, e di uno dire che pensa, dell'altro che non pensa»<sup>656</sup>), tra specie differenti (per esempio, tra vermi e delfini per quanto riguarda la capacità di linguaggio), o tra una specie e tutte le altre (per esempio, si potrebbe distinguere il ragno per il fatto di essere l'unico animale a tessere ragnatele). Non c'è, però, in Wittgenstein, alcuna distinzione *generale* tra la forma di vita umana e le altre forme di vita animale. Tutto sommato, infatti, «per qualsiasi caratteristica che identifichiamo come assente negli animali, ci sarà sempre anche qualche essere umano nel quale essa è assente»<sup>657</sup>.

È importante notare, inoltre, che l'uomo non ha sempre trattato, neanche concettualmente, i suoi simili allo stesso modo; si pensi, per esempio, alle donne, alle altre razze, ai diversi orientamenti sessuali ecc. Anzi, certi uomini venivano trattati proprio come animali, per esempio gli schiavi, e la giustificazione era che questi non erano persone, ma, appunto, animali<sup>658</sup>.

Ancora oggi – anche se in forma, almeno parzialmente, differente da un tempo –, noi non trattiamo tutti gli uomini allo stesso modo (per esempio, i nostri parenti e quelli degli altri), come non trattiamo tutti gli animali allo stesso modo (cani, gatti ecc. da un lato, barracuda, ragni ecc. dall'altro); c'è anche chi ritiene lecito fare esperimenti sui ratti, ma non sui panda<sup>659</sup>. Differenti società hanno differenti visioni di ciò che è crudele nel trattamento degli uomini e degli animali, e quindi della distinzione tra i due. Ciò ci aiuta a capire che non può essere detto nulla di generale sul contrasto tra il nostro rapporto con gli uomini e quello con gli altri animali<sup>660</sup>. E questa rete di rapporti, culturalmente variabili, con l'altro, vale la pena sottolinearlo, include anche la concettualità che impieghiamo in questi casi.

---

<sup>656</sup> OFP, II, § 229.

<sup>657</sup> Cfr. Beardsmore, *If a Lion* cit., p. 45.

<sup>658</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

<sup>659</sup> Sulla variabilità del nostro atteggiamento nei confronti degli altri animali si veda, per esempio, il seguente passo wittgensteiniano: «Potrebbe succedere, ad esempio, che una persona appena scampata alla paura di morire si facesse scrupoli a schiacciare una mosca, cosa che in altre circostanze farebbe senza nemmeno pensarci. O che, per altro verso, esitasse, con questa esperienza sotto gli occhi, a fare ciò che altrimenti avrebbe fatto senza esitazione» (OFP, II, § 669).

<sup>660</sup> Cfr. Beardsmore, *If a Lion* cit., p. 46.

Quella che, a mio parere, è la posizione di Wittgenstein sulla questione che stiamo trattando ha avuto scarsa influenza sulla filosofia contemporanea. È curioso notare che anche molti autori che si dichiarano profondamente influenzati dal filosofo, come, per esempio, Norman Malcolm, Raimond Gaita e Cora Diamond, assumono una posizione diametralmente opposta alla sua<sup>661</sup>.

Malcolm sostiene che sia un punto centrale di Wittgenstein il fatto che l'uomo costituisca il paradigma dell'applicazione dei predicati psicologici anche agli altri animali; più "scendiamo nella scala animale", più, cioè, aumenta la distanza dall'uomo, e più difficile diventa l'applicazione<sup>662</sup>. Gli altri animali, quindi, proverebbero, per esempio, dolore in un senso "parassitario" rispetto al senso in cui l'uomo prova dolore, e "parassitaria" sarebbe anche, di conseguenza, la nostra compassione nei loro confronti<sup>663</sup>. Si tratta, però, di una posizione eccessivamente antropocentrica, poiché, in realtà, noi applichiamo i concetti di dolore, e non solo questi, agli altri animali in senso non parassitario; l'uso nel caso dell'animale non umano, infatti, non è in alcun modo opposto all'uso, detto "paradigmatico", relativo all'uomo<sup>664</sup>.

Con ciò non si intende negare che il comportamento degli uomini con i quali siamo cresciuti abbia svolto un ruolo centrale nell'apprendimento dei concetti psicologici; questo fatto non implica, però, che vi sia, in ogni applicazione di questi concetti, un effettivo *confronto* con un "paradigma umano". Una volta che si è diventati padroni della tecnica linguistica in questione, la sua applicazione diventa più o meno naturale, collegando in modo praticamente immediato il comportamento di certi animali con determinati concetti psicologici, indipendentemente, cioè, dalla mediazione di un presunto paradigma umano. I criteri di attribuzione di molti predicati psicologici sono tali a prescindere che si tratti di uomini o di altri animali, poiché questi predicati, applicabili sia agli uni che agli altri, non presuppongono che si operi una distinzione tra i due. Nell'applicazione, per esempio, del concetto di provare dolore ad un animale non umano, noi non *confrontiamo* il comportamento di questo con quello dell'uomo; semplicemente lo *vediamo*, come nel caso umano, soffrire. Certo, ci sono vari gradi di certezza, a seconda che si tratti di una scimmia,

---

<sup>661</sup> Cfr. *ivi*, pp. 43-44. Di Malcolm ci occuperemo nel testo. Per quanto riguarda gli altri due autori cfr. C. Diamond, *Eating Meat and Eating People*, "Philosophy" 53 (1978), pp. 465-479; R. Gaita, *Good and Evil: An Absolute Conception*, Macmillan, London 1991.

<sup>662</sup> Cfr. N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford 1986, p. 184.

<sup>663</sup> Cfr. Beardsmore, *If a Lion cit.*, pp. 54-55.

<sup>664</sup> Cfr. *ivi*, p. 56.

di un cane o di una mosca, ma l'applicazione rimane comunque *diretta* o, perlomeno, non necessariamente mediata dal "paradigma" umano.

Si potrebbe obiettare che il paradigma umano, essendo stato "interiorizzato", agisce direttamente nell'applicazione. Bisognerebbe spiegare, però, che cosa significa "interiorizzare un paradigma", poiché nulla esclude che con questa espressione ci si intenda riferire ad un comportamento che, in sé, non ha a che fare con ciò che, nel caso specifico, chiamiamo "paradigma". Come abbiamo visto nel primo capitolo, si è stati addestrati a seguire una regola in un determinato modo e l'applicazione della regola, in fondo, è "cieca", nel senso che prescinde da "immagini mentali", le quali, infatti, richiederebbero a loro volta delle regole per essere correttamente intese<sup>665</sup>. Se il paradigma, in un determinato atto linguistico, non è coinvolto né come oggetto percepibile nel mondo né sottoforma di immagine mentale, in che modo lo sarebbe? A prescindere da ulteriori indicazioni, quindi, l'obiezione sulla possibile "interiorizzazione" del paradigma non sembra buona.

Alla domanda: «Dunque questi concetti [psicologici] sono validi solo per gli esseri umani *nel loro complesso?*» Wittgenstein risponde: «No; perché alcuni hanno una loro applicazione anche presso gli animali»<sup>666</sup>. Non è che questi concetti siano direttamente applicabili solo al caso dell'uomo, e nel caso di altri animali, invece, si tratti di applicazioni parassitarie, valide esclusivamente all'ombra del comportamento umano. Semplicemente, alcuni concetti psicologici sono applicabili sia all'uomo che agli altri animali, poiché il comportamento di entrambi ci fornisce i criteri comportamentali necessari all'attribuzione dei concetti in questione.

Il passo citato da Malcolm a sostegno della sua tesi, ossia il paragrafo 281 delle *Ricerche*, già riportato in precedenza<sup>667</sup>, non sta ad indicare che i predicati psicologici siano applicati agli animali in un senso attenuato, parassitario, ma che essi non sono applicabili ad esseri inanimati<sup>668</sup>. Poco più avanti, infatti, Wittgenstein scrive quanto segue:

Guarda una pietra e immagina che abbia sensazioni! – Ci chiediamo: Come può anche soltanto venire in mente di ascrivere una *sensazione* a una *cosa*? Con lo stesso diritto si potrebbe attribuire una sensazione a un numero! – E ora osserva una mosca che si dimena convulsamente, e subito la difficoltà è svanita: qui il dolore sembra *far presa*, mentre prima si trovava di fronte, per così dire, tutte cose *lisce*.

---

<sup>665</sup> Cfr. 1.2.

<sup>666</sup> OFP, II, § 328.

<sup>667</sup> Cfr 3.1: «[...] soltanto dell'uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni; che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo, che sia in sé o che non sia cosciente» (RF, § 281).

<sup>668</sup> Cfr. Beardsmore, *If a Lion* cit., pp. 57-58.



E allo stesso modo anche un cadavere ci appare del tutto inaccessibile al dolore. – Il nostro atteggiamento verso i viventi non è lo stesso che verso i morti. Tutte le nostre reazioni sono differenti.<sup>669</sup>

Non reagiamo e non possiamo reagire alla pietra come a qualcosa che soffre, ma ad una mosca sì. La gente risponde agli animali, e, a seconda dell'animale, in modo diverso. La distinzione tra noi e loro non è generalizzabile. Non ha molto senso, in fondo, un'espressione del tipo "il modo in cui reagiamo agli esseri umani", come non ha molto senso dire "il modo in cui reagiamo agli animali". Sembrerebbe essere proprio questa la posizione più coerente con il pensiero di Wittgenstein al riguardo<sup>670</sup>. E tra le nostre reazioni, vale la pena sottolinearlo, rientrano anche quelle concettuali (frutto di addestramento ed interazione sociale), che danno forma, tra le altre cose, alle nostre predicazioni psicologiche su base comportamentale, umana o "meramente" animale che sia; sempre che, giunti a questo punto, questa distinzione generale conservi un senso.

Qualcuno potrebbe insistere sul fatto che si intende distinguere l'uomo non dagli animali in generale, ma dagli *altri* animali. E qui, appunto, o si sta distinguendo la specie animale uomo dalle altre, in base a caratteristiche fisiologiche che appartengano a quasi tutti i membri della specie (per esempio, la dimensione del cervello e la complessità del sistema nervoso); oppure si distingue la *propria* comunità (le cui norme definiscono un significato, che potremmo chiamare "etico", di "umanità") dal resto degli animali, anche se, così facendo, non staremmo più tanto descrivendo una distinzione di fatto, quanto prendendo posizione nel mondo. Se ciò che ci interessa, però, è comprendere la reale natura delle differenze sussistenti tra noi e gli altri animali, a prescindere da valutazioni arbitrarie, il confine così tracciato sfuma, lasciandoci nella condizione di doverci chiedere fino a che punto sia sensato andare in cerca di questa linea di demarcazione, che, a quanto pare, avevamo posizionato noi stessi prima ancora di cominciare la ricerca.

A chi volesse sostenere che per gli animali non umani le cose non hanno *significato*, non padroneggiando essi un linguaggio come il nostro, porrei i seguenti quesiti: era anche quello dei nostri antenati "significato"? E quello degli stranieri più "insoliti"? Che analogie presenterebbe con i nostri significati? E fino a che punto possiamo andare a ritroso nella storia dell'uomo e trovarvi "significato"? In base a cosa possiamo stabilire una linea di demarcazione tra il prima e il dopo? Non è possibile, una volta che abbiamo rinunciato alla

---

<sup>669</sup> RF, § 284. A scanso d'equivoci, si tenga conto che "viventi" non va qui inteso in senso ampio (comprendente il regno vegetale), poiché Wittgenstein si sta evidentemente riferendo alle forme di vita animate, ossia agli animali vivi.

<sup>670</sup> Cfr. Beardsmore, *If a Lion* cit., p. 58

pretesa di universalizzare la nostra grammatica, individuare una linea di demarcazione netta tra il dentro e il fuori dal concetto di significato. Il punto è che le radici di questo concetto, come quelle di tutti gli altri, affondano in comportamenti animali di interazione con l'ambiente, naturale e sociale (nella misura in cui questa distinzione regge senza dar adito a teorie metafisiche). E come possiamo cogliere delle analogie tra il comportamento linguistico nostro e quello dei nostri antenati, nonostante i “due” giochi siano differenti, così possiamo, con un po' più di impegno, cogliere anche le forti analogie sussistenti, “in profondità”, con gli altri animali, in misura e forma diversa a seconda della specie animale considerata.

Per quanto si possa dire che gli animali sono essenzialmente esseri viventi animati, percettivamente “aperti” all'ambiente e in frequente interazione con esso, l'unità del concetto ordinario, quello che impariamo ad usare sin da bambini nelle nostre pratiche di vita quotidiana, è dovuta, più che altro, a somiglianze di famiglia tra i vari membri della categoria. L'idea che tutti gli animali dispongano dell'essenza sopra indicata, mentre all'uomo, in aggiunta, apparterebbe anche la ragione intesa in senso normativo, quasi si trattasse di qualcosa che si esercita per mezzo di un “organo” specifico (sia esso un cervello “evoluto” o una sostanza immateriale), è quantomeno confusa.

L'uomo, insomma, presenta somiglianze differenti con l'altro animale a seconda dell'animale che prendiamo in considerazione, e lo stesso vale per il confronto tra una specie animale e un'altra. Nel momento in cui pretendiamo di distinguere il membro uomo dal resto della “famiglia” in generale, e, per farlo, non intendiamo portare a giustificazione fattori fisiologici – la cui differenza sarebbe troppo infima per rispecchiare il senso di distanza di cui andiamo in cerca –, non facciamo altro che privilegiare, a prescindere da giustificazioni razionali, noi stessi. Non che ciò non sia comprensibile, anzi; semplicemente è criticabile, a mio parere, che lo si presenti come una constatazione. Forse, però, se si rivelasse per quello che è, il sentimento in questione non avrebbe lunga vita, e noi, perlomeno come comunità, non vogliamo che esso muoia, poiché si tratta, in fondo, di un collante dello spirito gregario.

Si noti come questo discorso presenti notevoli analogie con quanto abbiamo accennato sul Kitsch alla fine del precedente capitolo. Ed è Kundera stesso a sottolineare la relazione sussistente tra il nostro modo di rapportarci agli altri animali e l'“ideale estetico del Kitsch”:

Ho sempre davanti agli occhi Tereza seduta sul ceppo che accarezza la testa di Karenin e pensa al fallimento dell'umanità. E nello stesso istante mi appare davanti agli occhi un'altra immagine: Nietzsche esce dal suo albergo a Torino. Vede davanti a sé un cavallo e un cocchiere che lo colpisce con la frusta. Nietzsche si avvicina al cavallo e, sotto gli occhi del cocchiere, gli abbraccia il collo e scoppia in pianto.

Ciò avveniva nel 1889 e a quel tempo anche Nietzsche era già lontano dagli uomini. In altri termini, proprio allora era esplosa la sua malattia mentale. Ma appunto per questo mi sembra che il suo gesto abbia un significato profondo. Nietzsche era andato a chiedere perdono al cavallo per Descartes. La sua pazzia (e quindi la sua separazione dall'umanità) inizia nell'istante in cui piange sul cavallo.

È questo il Nietzsche che amo, così come amo Tereza sulle cui ginocchia riposa la testa di un cane mortalmente malato. Li vedo l'uno accanto all'altra: entrambi si allontanano dalla strada sulla quale l'umanità, «signora e padrona della natura», prosegue la sua marcia in avanti.<sup>671</sup>

La marcia dell'umanità a cui Kundera qui allude è guidata dalla percezione kitsch che l'umanità ha di se stessa, ossia di essere «signora e padrona della natura». Certo, ad essere precisi, anche in base alle osservazioni di Kundera, che distinguono vari tipi di Kitsch, forse sarebbe meglio parlare di “Grande Marcia” non dell'umanità in generale, ma di una o più civiltà umane. Il messaggio, comunque, rimane lo stesso: è l'uomo ad enfatizzare, idealizzandola, la propria distanza dal resto della natura, animali non umani compresi.

Quest'enfasi posta dall'uomo nella distinzione tra sé e gli altri animali è fondamentalmente legata a qualcosa che chiameremmo più un'esigenza di etica pubblica, che una vera e propria ragione, ossia giustificazione razionale<sup>672</sup>. Infatti, il Nietzsche che piace a Kundera, ossia quello che fa saltare una forma di barriera, che potremmo chiamare “emotiva”, tra l'uomo e gli altri animali, è lo stesso che si allontana dalla marcia di un'umanità che pone l'accento sulle proprie peculiarità, nobilitandole, e usandole come “giustificazione” della nettezza di una distinzione che, in realtà, si presenta molto più sfumata. Nietzsche, scrive Kundera, «era andato a chiedere perdono al cavallo per Descartes». Facendo ciò, egli dimostra di essersi ormai allontanato da quell'etica umana che si auto-celebra e trasfigura il mondo a propria immagine e somiglianza.

Detto ciò, torniamo a Wittgenstein. Qualcuno, a questo punto, potrebbe forse essere tentato di appellarsi ai passi wittgensteiniani a cui abbiamo accennato all'inizio del paragrafo, in cui il filosofo distingue il caso umano da quello degli altri animali. Ci sono concetti, infatti, che, secondo Wittgenstein, si possono applicare in modo grammaticalmente corretto

<sup>671</sup> Kundera, *L'insostenibile* cit., pp. 294-295. L'idea di un'umanità “signora e padrona della natura” è molto probabilmente tratta da Cartesio (cfr. Cartesio, *Discorso* cit., p. 209).

<sup>672</sup> Per un'ulteriore conferma del ruolo sociale giocato da ciò che Kundera chiama “ideale estetico del Kitsch”, si veda, per esempio, il seguente passo: «Il Kitsch fa spuntare, una dietro l'altra, due lacrime di commozione. La prima lacrima dice: Come sono belli i bambini che corrono sul prato! La seconda lacrima dice: com'è bello essere commossi insieme a tutta l'umanità alla vista dei bambini che corrono sul prato! È soltanto la seconda lacrima a fare del Kitsch il Kitsch. La fratellanza di tutti gli uomini sulla terra sarà possibile solo sulla base del Kitsch» (Kundera, *L'insostenibile* cit., pp. 256-257). Non è tanto l'atto in sé di percepire le cose in un certo modo a fare del Kitsch ciò che esso è. La vera “essenza” del Kitsch risiede nella soddisfazione provata a causa della consapevolezza di non essere soli nel nostro sentimento, ma di far, anzi, parte di un gruppo di un certo tipo, il nostro. In questo senso «la fratellanza di tutti gli uomini sulla terra sarà possibile solo sulla base del Kitsch» (*ivi*, p. 257), poiché il fatto che un determinato Kitsch abbia presa sui singoli sembrerebbe un presupposto fondamentale affinché questi si sentano e considerino *incondizionatamente* vicini agli altri membri del gruppo.

solo nel contesto della forma di vita che parla il nostro linguaggio<sup>673</sup>. Uno di questi sarebbe il concetto psicologico di “sperare”:

Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no?

Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? – E *che cosa* non può fare? – Come lo faccio io? – Che cosa devo rispondere a questa domanda?

Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell’impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita. (Un concetto che si riferisca a un carattere della scrittura umana, non può essere applicato a esseri che non posseggono la scrittura.)<sup>674</sup>

È importante notare, a mio parere, che Wittgenstein, in questo famoso passaggio, *non giustifica* l’affermazione che a poter sperare è solo colui che è padrone dell’impiego di un linguaggio. Lo dà per assodato; il che significa solamente, a prescindere da ulteriori specificazioni, che, secondo lui, usiamo il concetto di “sperare” solo in riferimento a modificazioni della nostra complicata forma di vita. Questo non ci dice ancora quale effettivamente sia l’uso in questione; ci dice solamente che esso è profondamente legato a comportamenti linguistici.

Possiamo da ciò dedurre che l’uomo, sperando, faccia *necessariamente* qualcosa di *essenzialmente* diverso dal “mero” animale? Non mi sembra ci siano, tanto più all’interno del pensiero wittgensteiniano, i presupposti per poter giungere ad una simile conclusione. Dobbiamo ricordare, infatti, che, per Wittgenstein:

Non c’è proprio nulla di straordinario nel fatto che certi concetti debbano essere applicabili a un essere che, per esempio, possiede un linguaggio.<sup>675</sup>

Inoltre, i criteri di attribuzione della speranza al singolo uomo, se essenzialmente linguistici, sono anche essenzialmente sociali, ossia considerati alla luce della significanza che essi acquistano solo ed esclusivamente in questo contesto specifico. I singoli fenomeni coinvolti in ciò che chiamiamo “speranza”, di per sé, non è affatto detto che siano essenzialmente distinti dai fenomeni “meramente” animali; anzi, potrebbe anche essere che essi siano estremamente analoghi a fenomeni presenti nella vita di altri animali. A differire considerevolmente sarebbe solamente il contesto concettuale in cui *inseriamo* i fenomeni in questione. Certo, quest’ultima è probabilmente un’ipotesi estrema, ma dovrebbe mettere in luce che i criteri di attribuzione della speranza, secondo Wittgenstein legati alla padronanza

<sup>673</sup> Cfr., per esempio, Frongia, *Wittgenstein and the Diversity* cit., pp. 537-538.

<sup>674</sup> RF, p. 229.

<sup>675</sup> Z, § 520.

di un linguaggio umano, non rimandano *necessariamente* ad un fenomeno interiore, la speranza, essenzialmente distinto dai fenomeni comuni a più animali.

Il fatto che ci si riferisca all'uomo con una concettualità più ricca di quella per mezzo della quale ci riferiamo agli altri animali è dovuto, principalmente, all'importanza che le vite di molti altri uomini hanno per la nostra. Le nostre esigenze ordinarie, in genere, non ci inducono a sviluppare una rete concettuale complessa per parlare, per esempio, dei ragni; da ciò non segue, però, che non sia possibile produrre una concettualità più ricca in riferimento ai ragni, e una più povera in riferimento all'uomo. Certo, ciò presupporrebbe che si fosse in grado di immaginare il nostro atteggiamento nei confronti di entrambi, e quindi, in parte, la nostra forma di vita attuale stessa, diversamente da come sono. Ed è proprio questa condizione, probabilmente, a renderci tanto difficile la considerazione di questa ipotesi, poiché credo che poche cose risultino intellettualmente più ostiche della riflessione sui propri automatismi in quanto tali. Ciò, infatti, presuppone che si sia disposti sia al riconoscimento della contingenza della nostra forma di vita sociale, e quindi, tra le altre cose, della nostra concettualità, sia al riconoscimento del legame di quest'ultima con le nostre esigenze di animali fatti in un certo modo e che vivono in un gruppo legato da pratiche di vario tipo.

C'è poi da aggiungere che, per Wittgenstein, «la vita quotidiana diventa a poco a poco quella cosa in cui c'è spazio per la speranza»<sup>676</sup>, perché a poco a poco il comportamento umano, tramite addestramento ed interazione sociale, si conforma alle pratiche coinvolte nel concetto di speranza. È importante notare, però, che, trattandosi di un mutamento lento e graduale, non è individuabile un momento preciso in cui il bambino ha cominciato a sperare, in cui, cioè, ha sperato per la prima volta. Se il passaggio dall'animalità all'umanità del bambino, ossia da una situazione in cui di lui non si direbbe che spera a una in cui lo si direbbe, non presenta una netta discontinuità, allora il fatto che vi siano concetti usati solo in riferimento all'uomo socialmente addestrato non dovrebbe indurci ad abbracciare l'opposizione uomo/animale.

L'uomo a cui noi applichiamo concetti esclusivi, stando a quanto abbiamo detto finora riguardo a Wittgenstein, nasce animale e diventa l'uomo che padroneggia determinate tecniche solo a poco a poco, imparando ad instaurare un certo rapporto con l'ambiente sociale in cui è immerso. Il fatto che venga riconosciuta, almeno implicitamente, una continuità essenziale tra il soggetto ancora animale e quello ormai umano, dovrebbe aiutarci a comprendere l'affinità di fondo dell'uomo con gli altri animali; o meglio, nel primo

---

<sup>676</sup> OFP, II, § 15.

dovremmo riconoscere niente di più di “una” variazione sullo stesso tema dei secondi. Ed ogni specie, vale la pena sottolinearlo, è una variazione a parte, senza contare, inoltre, che anche all’interno della stessa specie sono riconoscibili variazioni più specifiche. Questo per dire quanto sia arbitrario il privilegio concettuale riservato alla o alle variazioni umane, a seconda che si sia disposti o meno a considerare “umane” anche le altre civiltà costruite dall’animale uomo lungo la storia, o semplicemente fuori dalle “mura di casa”.

L’uomo, si potrebbe dire, non è speciale in sé, ma *per* gli altri uomini; e non tanto come “animale vivente”, quanto come “uomo” *tra* altri uomini il cui comportamento presenta una certa concordanza di fondo, ossia come membro della stessa comunità. Senza gli altri, infatti, ciò che conferisce significato a gran parte di quello che quotidianamente fa l’uomo socialmente addestrato andrebbe in fumo e, di conseguenza, verrebbe a mancare il significato stesso delle sue azioni, che diventerebbero, per la maggior parte, gesti a vuoto.

In conclusione, per ribadire il punto centrale di questo paragrafo, ritengo che il pensiero wittgensteiniano non ci fornisca ragioni per le quali l’uomo possa essere in qualche modo opposto agli altri animali in generale. Se di distinzioni razionalmente giustificabili si vuole parlare, quello che possiamo fare è solo distinguere una specie da un’altra in base a differenze specifiche. Quello che non possiamo fare, invece, è opporre l’uomo al resto del regno animale in generale, o, se non altro, nel farlo dovremmo renderci conto che potremmo fare lo stesso con qualsiasi altra specie. Insomma, possiamo o distinguere “oggettivamente” la specie animale “*homo sapiens*” da altre specie animali in base a peculiarità fisiologiche, o distinguere soggettivamente *noi*, membri di una comunità che segue determinate regole (e che si auto-definisce “umana”), da *loro* (esseri fisiologicamente umani compresi), cioè da quanti non seguono le *nostre* regole. Alla luce di queste considerazioni, però, la distinzione si direbbe perdere il suo scopo, che, generalmente, sembra essere quello di riconoscere nell’uomo qualcosa di *oggettivamente* più “nobile” della “mera” animalità.

Un’ultima considerazione prima di passare oltre: una distinzione abbastanza rilevante tra un tipo di animale ed un altro potrebbe essere quella tra animali addestrabili e non addestrabili, ovviamente sempre nei limiti in cui questa distinzione è tracciabile. Da questo punto di vista l’uomo non sarebbe “solo contro tutti”; ciò nonostante, egli conserverebbe, probabilmente, il primato di animale addestrabile per eccellenza. Certo, che ciò significhi che ci troviamo al cospetto di una forma di vita qualitativamente altra, o “superiore”, rispetto a quella degli altri animali non è affatto scontato, anzi. Dobbiamo ricordare, infatti, che almeno buona parte di ciò che vantiamo, alla luce di quanto detto finora, si direbbe reggersi

su qualcosa di molto più simile ad un cane addestrato a fare piroette al circo, che al possesso di un elemento divino ed immortale, l'anima. Alla distinzione anima/corpo sarà dedicato il prossimo paragrafo.

#### 4. Anima e corpo

Abbiamo visto che secondo Wittgenstein i pronomi personali, compreso quello in prima persona, non si riferiscono ad un'anima immateriale<sup>677</sup>. Ciò nonostante, aggiunge Hacker, "io", come "tu", "egli" ecc., se inteso come soggetto psicologico, non si riferisce neanche ad un corpo: «"io sto pensando" non significa il mio corpo sta pensando»<sup>678</sup>. Chi è, allora, il soggetto pensante, o, più in generale, psicologico? Di chi o che cosa stiamo parlando quando diciamo frasi del tipo "io sto pensando"? La risposta più ovvia sarebbe "di un uomo"; con ciò, però, non abbiamo detto ancora nulla del modo in cui anima e corpo sarebbero tra loro intrecciati, dando vita a quell'ente "psicofisico" che siamo. In questo paragrafo ci occuperemo, quindi, del rapporto tra anima e corpo che sembra emergere dalle osservazioni wittgensteiniane.

Premettiamo che, per Wittgenstein, la negazione dell'immaterialità dell'anima (o mente) non comporta la sua materialità. Ciò potrebbe suggerire che l'anima, qualsiasi "cosa" essa sia, debba essere, almeno in un qualche senso, indipendente rispetto al corpo. Non è chiaro fino a che punto, e in che forma, questa tesi sia attribuibile a Wittgenstein; rimane comunque il fatto che egli si sia in più occasioni dimostrato reticente nei confronti di una "riduzione" del mentale al corporeo. Cercherò di mostrare in che senso le premesse del pensiero wittgensteiniano, a mio parere, ci costringano ad abbandonare, perlomeno se il nostro fine è quello di fare *chiarezza*, qualsiasi forma di dualismo anima/corpo; anche se ciò comporterà che ci si ponga criticamente nei confronti di alcune affermazioni e scelte terminologiche del filosofo.

Nell'ottica wittgensteiniana, perlomeno per come ce la presenta Hacker, aspetti del corpo sono, ad esempio, la forma (non in senso filosofico), l'altezza e il peso<sup>679</sup>; quindi, se qualcuno dicesse "io sono alto un metro e ottanta centimetri" starebbe parlando del proprio corpo. Invece gli aspetti mentali, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, sono

<sup>677</sup> Cfr. 3.1.

<sup>678</sup> Hacker, *Wittgenstein* cit., p. 34.

<sup>679</sup> Cfr. *ibid.*

“qualcosa” di strettamente legato al comportamento animale, umano e non; solo all’essere che ha un determinato comportamento in certe circostanze, infatti, applichiamo i predicati psicologici. Ciò non significa che chi afferma “io sto pensando” stia dicendo qualcosa sulla sua anima, poiché questa, come vedremo, non è un’entità di alcun tipo. Parlare di se stessi in termini psicologici non significa *descrivere* presunti oggetti mentali, ma *esprimersi* per mezzo dello strumento linguistico di cui, in seguito ad un certo addestramento, padroneggiamo la tecnica.

Mettiamo momentaneamente da parte il caso degli altri animali che, in questo momento, complicherebbe inutilmente la questione, e concentriamoci sull’uomo, che è poi il tema portante delle presenti ricerche. Abbiamo detto che è il comportamento umano ad esprimere la “sfera psicologica”, ma con ciò non si è ancora chiarito il modo in cui questo comportamento si “collocherebbe” tra il corporeo e il mentale, e, di conseguenza, rimane aperta la questione sul rapporto tra il concetto di corpo e quello di anima.

Notiamo innanzitutto che dire che si *ha* un corpo è fuorviante, perché «il “mio corpo” non significa una relazione di possesso tra me e il mio corpo»<sup>680</sup>. Può ormai dirsi fuor di dubbio che questa sia la posizione di Wittgenstein al riguardo. Vediamo, però, come Hacker ritiene di chiarire il punto: «“io” non si riferisce al mio corpo. Il *mio corpo*, tuttavia, non *ha* una mente. Non è il corpo che esibisce il dolore nel suo comportamento, poiché non sono i corpi che si comportano: non è il mio corpo che piange e geme, digrigna i denti e agisce stoicamente»<sup>681</sup>. Se si parte dalla premessa che io non sono un ente incorporeo che ne possiede uno corporeo, però, mi risulta difficile capire in che senso non sarebbe il mio corpo che piange, geme ecc., ma io; ossia, in che senso «non sono i corpi che si comportano».

Per quanto riguarda quest’ultima affermazione credo sia perlomeno imprecisa, se non scorretta, in riferimento a Wittgenstein. È egli stesso, infatti, ad esprimersi nel seguente modo: «Ora potremmo domandarci se la parola [“paura”] si riferisca davvero semplicemente al comportamento, ossia semplicemente alle modificazioni del corpo [...]»<sup>682</sup>. Il filosofo usa qui esplicitamente “comportamento” e “modificazioni del corpo” come sinonimi, il che mi sembra contraddire l’interpretazione di Hacker, secondo la quale non sarebbero i corpi a comportarsi. Sempre che non si sia disposti ad ammettere ciò che l’interprete wittgensteiniano stesso (assieme al filosofo) critica, ossia che vi sia un’anima incorporea che

---

<sup>680</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>681</sup> *Ibid.*

<sup>682</sup> OFP, II, § 166. Torneremo in seguito su questo passo.



agisce per mezzo del corpo, non vedo come si possa sostenere che il comportamento consiste in movimenti corporei, senza che a comportarsi sia il corpo stesso.

C'è da dire, poi, che Hacker, nel negare che l'espressione "il mio corpo" faccia riferimento ad una relazione di possesso tra me e il mio corpo, non ci ha ancora detto nulla di positivo sulla relazione in questione, che, infatti, mi sembra rimanere alquanto problematica, in base a quanto detto al riguardo dall'interprete. Abbiamo visto in precedenza che Hacker parla dell'idea wittgensteiniana di essere umano come di un'entità psicofisica<sup>683</sup>, ma non è certo sufficiente parlare di entità psico-fisica per risolvere il dualismo tra lo psichico e il fisico, tanto più se si insiste sulle differenze tra i due. Dire, come fanno Bennett e Hacker, che «i predicati psicologici si applicano paradigmaticamente all'*essere umano (o animale) nel suo insieme*, e non al corpo e alle sue parti»<sup>684</sup> non ha molto senso, se non si chiarisce in che modo l'"essere umano nel suo insieme" sarebbe più di un "semplice" corpo di un certo tipo.

L'impressione che si potrebbe avere qui, ritengo a ragione, è che i due poli siano stati "appiccicati" assieme a forza, poiché si insiste comunque sulla distinzione, senza che venga chiarita fino in fondo la relazione tra i due termini. Il rischio è quello di credere di aver risolto un dualismo che, in realtà, è ancora in vita nei nostri ragionamenti. A mio parere, su questo punto, un'interpretazione come quella di Hacker è quantomeno fuorviante, poiché illude il lettore che il dualismo anima/corpo sia stato risolto, nonostante la questione intorno alla loro unità in un unico ente continui a riproporsi. Cerchiamo quindi di capire fino a che punto ciò dipenda dall'interprete, e fino a che punto, invece, sia farina del sacco del filosofo.

Comincerò con il proporre, come alternativa all'impostazione di Hacker, l'approccio interpretativo di Theodore R. Schatzki, il quale mi sembra infatti risolvere buona parte delle difficoltà sopra indicate.

Innanzitutto, bisogna notare che, «secondo Wittgenstein, la mente consiste in particolari dimensioni e aspetti del processo della vita umana»<sup>685</sup>. Queste dimensioni sono quelle espresse dagli atti corporei "e" linguistici coinvolti nel linguaggio degli stati mentali; infatti, «La vita, per Wittgenstein, è un flusso continuo di attività corporea nel mondo direttamente

<sup>683</sup> Cfr. Hacker, *Wittgenstein* cit., p. 11. Cfr. anche 3.1.

<sup>684</sup> Bennett, Hacker, *Philosophical* cit., p. 73.

<sup>685</sup> T. R. Schatzki, *Wittgenstein: Mind, Body, and Society*, "Journal for the Theory of Social Behaviour", 23 (1993), pp. 285-313, qui p. 289. L'autore, a suo favore, cita il seguente passo wittgensteiniano: «Direi volentieri che la psicologia ha a che fare con determinati *aspetti* della vita umana» (OFP, II, § 35). Nell'espone le tesi di Schatzki, al fine di attenermi alla terminologia usata dall'autore, il quale traduce il tedesco "*Seele*" con "*mind*", userò prevalentemente il termine "mente" al posto di "anima".

accessibile a persone altre rispetto al suo agente»<sup>686</sup>. Gli stati psicologici sono, in quest'ottica, modi di essere (condizioni di vita) espressi da episodi della vita stessa<sup>687</sup>.

Quanto detto potrebbe lasciar intendere che una condizione di vita causi le sue apparenze, ossia gli eventi che la esprimono, ma non sarebbe corretto attribuire una simile idea a Wittgenstein, poiché, in base alla sua impostazione, il rapporto sussistente tra una condizione di vita, per esempio la tristezza, e il comportamento che la esprime non è di tipo causale<sup>688</sup>. Schatzki sostiene che «non c'è nulla dietro all'apparenza per Wittgenstein»<sup>689</sup>; nel caso specifico, ciò si traduce nel fatto che le condizioni di vita che costituiscono la “sfera mentale” non sono una realtà altra rispetto a quella dei fenomeni che le esprimono. In parole povere, dire che qualcuno è in una determinata condizione della vita basandosi sul suo comportamento consiste nell'“indicare qualcosa” che il comportamento esprime a proposito di come stanno le cose nella vita della persona in questione, non nel fornire una spiegazione causale del perché questo comportamento ha avuto luogo<sup>690</sup>.

Un'altra importante considerazione da fare è che, perlomeno in riferimento al pensiero wittgensteiniano, quali condizioni di vita siano espresse da un dato fenomeno dipende sempre dal contesto in cui esso avviene<sup>691</sup>. Per esempio, le lacrime non sono né di gioia né di tristezza a prescindere dagli innumerevoli elementi contestuali che ci consentono di vedere direttamente sul volto dell'altra persona uno dei due stati d'animo.

La relazione espressiva tra un certo comportamento e una o più condizioni della vita è costituita, generalmente, da quattro tipi principali di contesto<sup>692</sup>:

- 1) il comportamento passato e futuro della persona in questione;
- 2) la rete di condizioni della vita che si ritengono già appartenenti al soggetto (per esempio, un certo comportamento da parte di un docente può essere inteso sia come frustrazione legata ai risultati deludenti degli studenti, sia come frustrazione legata alla propria performance, a seconda che si sappia o meno che in quei giorni gli è stato riconosciuto uno scarso merito);
- 3) la situazione immediata in cui la persona agisce (si veda, al riguardo, il seguente passo wittgensteiniano: «Un'attesa è adagiata in una situazione, dalla quale scaturisce. L'attesa di

<sup>686</sup> Schatzki, *Wittgenstein* cit., p. 290.

<sup>687</sup> Cfr. *ivi*, p. 293.

<sup>688</sup> Cfr. Z, § 526.

<sup>689</sup> Cfr. Schatzki, *Wittgenstein* cit., p. 295.

<sup>690</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>691</sup> Cfr. *ivi*, p. 296.

<sup>692</sup> Cfr. *ivi*, p. 297.

un'esplosione, per esempio, può scaturire da una situazione in cui ci *si deve attendere* un'esplosione»<sup>693</sup>);

4) le pratiche discorsive (giochi linguistici) a cui la persona partecipa, ossia le pratiche sociali che coinvolgono comportamento, atti linguistici, addestramento e apprendimento.

Questo per quanto riguarda le varie sfaccettature dei contesti entro i quali soltanto un certo comportamento esprime determinate condizioni di vita. Anche a proposito di queste ultime, per Schatzki, le considerazioni wittgensteiniane sul tema ci consentono di individuare quattro categorie principali, le quali si differenziano tutte dai cosiddetti “stati fisici” per l’“asimmetria ascrizionale”, ossia per il fatto che, mentre gli altri ascrivono una condizione di vita ad una persona in base al suo comportamento, questa persona, generalmente, la ascrive a se stesso su nessuna base. Vediamo, quindi, le quattro categorie principali di condizioni della vita individuate dall'autore<sup>694</sup>:

1) Stati di coscienza (*Bewusstseinszustände*) (come provare dolore, avere prurito, immaginare, vedere, ascoltare ecc.); dire che qualcuno si trova in un certo stato di coscienza è dire qualcosa riguardo alla dimensione della sua vita che comprende ciò di cui una persona è esplicitamente consapevole<sup>695</sup>.

2) Emozioni e stati d'animo (come essere gioioso, felice, depresso ansioso, avere paura ecc.); in questo caso, ciò di cui veniamo informati è di come una persona si sente, in relazione a come stanno andando le cose nella sua vita.

Queste prime due categorie sono dette da Wittgenstein “stati mentali” (*Seelenzustände*), perché hanno un'espressione ininterrotta nel corso della loro esistenza, sia a livello di sensazioni corporee che di comportamento.

3) Condizioni cognitive/intellettuali (come dubitare, credere, essere certi, comprendere, ricordare ecc.); si tratta di attitudini e atteggiamenti, non di stati mentali, poiché non sono espresse in modo continuativo dalla persona che è in esse<sup>696</sup>. Comunque, tutte sono espresse

---

<sup>693</sup> RF, § 581.

<sup>694</sup> Cfr. Schatzki, *Wittgenstein* cit., pp. 298-300.

<sup>695</sup> Cfr. OFP, II, § 45: «Io voglio parlare di uno “stato di coscienza” e dare questo nome al vedere una determinata immagine, alla percezione di una nota, a una sensazione di dolore, a una di gusto, ecc.».

<sup>696</sup> Cfr. *ibid.*: «Quello che voglio dire è che credere, capire, sapere, aver intenzione di, e così via, non sono stati di coscienza. Se per il momento chiamo tutto ciò “disposizioni”, allora una differenza importante fra disposizioni e stati di coscienza è il fatto che una disposizione non viene interrotta da una discontinuità di coscienza o da uno spostamento dell'attenzione. (E questa, naturalmente, non è un'osservazione causale). È davvero difficile che qualcuno dica di aver creduto a una cosa, o di averla capita, “ininterrottamente” da ieri. Un'interruzione della credenza sarebbe quindi un periodo di incredulità, e non, ad esempio, un semplice distogliere l'attenzione dalla cosa creduta o, ad esempio, il sonno».

nel comportamento, poiché è la vita di una persona che mostra ciò che essa crede, dubita, comprende ecc.<sup>697</sup>

4) Azioni (o comportamenti, ossia atti corporei, o qualcosa che la persona compie per mezzo di atti corporei in una specifica circostanza); la dimensione della vita coinvolta in questo caso è quella di ciò che si sta facendo.

Sono proprio queste condizioni di vita, secondo Schatzki, a costituire il significato wittgensteiniano di “mente”. Semplificando, potremmo dire che, per Wittgenstein, la mente consiste negli aspetti esprimibili di una vita umana. La vita umana, diversamente da quella della sostanza pensante cartesiana, è un processo pubblicamente osservabile. Quindi la mente, trattandosi di aspetti di un processo pubblico, dev’essere presente nel regno dell’esperienza sensibile. E lo è, infatti, per mezzo degli atti corporei espressivi. Una persona, quindi, può osservare le condizioni di vita degli altri “attraverso” i loro atti corporei; può, cioè, “avere accesso alla loro mente” tramite percezione<sup>698</sup>.

La mente che Wittgenstein ci presenta, secondo l’autore, è una *collezione* di condizioni marcate da asimmetrie ascrivibili. Non c’è, però, una mente che unifichi la varietà di tali condizioni; a garantire l’unità di tutti questi aspetti non ci rimane che il corpo che li esprime<sup>699</sup>. La vita e la mente, infatti, sono presenti nel mondo per mezzo di atti corporei. Solo il corpo vivente, quindi, può fungere, a questo punto, da surrogato dell’unità mentale.

Schatzki distingue tre dimensioni della corporeità, ossia di che cosa significa per una persona essere un corpo e per un corpo esprimere condizioni di vita<sup>700</sup>:

1) corpo manifestante (manifesta incessantemente le condizioni istantanee della vita di una persona);

2) corpo significativo (le attività del corpo possono significare che una persona ha certe attitudini, disposizioni a compiere certe altre attività corporee in circostanze specifiche. Le condizioni cogitative generalmente differiscono da quelle mentali perché mancano di

---

<sup>697</sup> Cfr. i seguenti passi wittgensteiniani: «La mia vita mostra che so, ossia che sono sicuro, che là c’è una sedia, una porta, e così di seguito» (DC, § 7); «Si deve mostrare che anche se non usa mai le parole “Io so...”, il suo contegno mostra quello che importa a noi» (*ivi*, § 427); «“Io so che questa stanza è al secondo piano, che dietro la porta c’è un breve corridoio che conduce alle scale, ecc.”. Di casi in cui mi esprimerei così se ne possono immaginare, ma sarebbero casi molto rari. D’altra parte, però, questo sapere lo dimostro giornalmente, sia con le mie azioni, sia anche con i miei discorsi. Ora, che cosa desume un’altra persona da queste mie azioni e da questi miei discorsi? Non desume soltanto che sono sicuro del fatto mio? – Dal fatto che abito qui da molte settimane, e tutti i giorni ho salito e ho sceso le scale, desumerà che *so* dov’è situata la mia camera. – Gli darei l’assicurazione “Io so...”, se quello *non* sapesse ancora da che cosa dovrebbe dedurre incondizionatamente quello che so io» (*ivi*, § 431).

<sup>698</sup> Cfr. Schatzki, *Wittgenstein* cit., p. 301.

<sup>699</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>700</sup> Cfr. *ivi*, pp. 303-304.

espressioni caratteristiche. Il corpo manifesta vividamente condizioni di coscienza ed emozioni, ma è meno socialmente specificato quali condizioni cognitive un dato fenomeno significhi. Le condizioni mentali sono spesso riscontrabili direttamente nel comportamento, mentre quelle cognitive richiedono ponderazione. L'identificazione di condizioni cognitive richiede maggiori conoscenze specifiche della persona in questione e della sua situazione, oltre a maggiore familiarità con il contesto storico-sociale);

3) corpo strumentale (per mezzo di atti corporei possiamo compiere anche altre azioni e raggiungere i nostri scopi).

Parlando di “corpo *strumentale*”, però, l'autore non intende assolutamente sostenere che una persona controlli il proprio corpo come un capitano guida la propria nave. Una persona è il proprio corpo<sup>701</sup>. In Wittgenstein, infatti, secondo Schatzki, le attività corporee significano, esprimono e costituiscono, oltre alle condizioni di vita di una persona, l'identità della persona stessa<sup>702</sup>.

Ci resta ora da chiarire quale sia il ruolo giocato dalla società e dal linguaggio nell'espressione, da parte del corpo, della “dimensione mentale”. Cominciamo, innanzitutto, con il notare che gli atti linguistici sono forme di comportamento<sup>703</sup>. Per quanto l'autore operi una distinzione tra atti corporei (come camminare, piangere, ridere ecc.) e linguistici (i quali non devono per forza coinvolgere parole; è sufficiente, in certe circostanze, scuotere la testa, muovere le braccia ecc.), infatti, un atto linguistico rimane qualcosa che facciamo con il nostro corpo<sup>704</sup>, anche se, a differenza del caso di un atto corporeo non linguistico, esso non ha alcuna significanza a prescindere dalle pratiche grammaticali di una società. Quindi, propriamente, la distinzione dovrebbe essere tra atti corporei linguistici e atti corporei non linguistici.

---

<sup>701</sup> Cfr. *ivi*, p. 305. Torneremo in seguito su questo punto.

<sup>702</sup> Cfr. *ivi*, pp. 305-306.

<sup>703</sup> Cfr. *ivi*, p. 306.

<sup>704</sup> Cfr. *ivi*, p. 307. Qualcuno potrebbe essere tentato di contestare l'affermazione che un atto linguistico sia qualcosa che si fa con il corpo, presentando magari come controesempi tutti quei tipi di comunicazione tra uomo e uomo mediati da strumenti tecnologici, dalla scrittura a mano a quella digitale. Si potrebbe, cioè, insistere sul fatto che ciò che ci interessa a livello linguistico sono solo segni che hanno un uso convenzionale, siano essi corporei o meno. Una simile obiezione, però, sorvolerebbe sia sulla natura dell'apprendimento linguistico, il quale avviene infatti tra corpi viventi “faccia a faccia”, sia sul fatto che a scrivere, per esempio, un messaggio elettronico che consideriamo atto linguistico è pur sempre un corpo vivente. L'atto linguistico, quindi, anche nel caso in cui sia mediato da strumenti, rimane comunque un atto compiuto da un corpo. Certo, per fare davvero chiarezza su questo punto, sarebbe necessario approfondire la questione del ruolo della tecnica nel linguaggio umano e nella società in cui esso è praticato. Non è questo il luogo adatto ad un simile approfondimento. Mi limito perciò a considerare, mi auguro ragionevolmente, il linguaggio dei suoni e dei gesti fatti da un corpo vivente come la forma basilare di linguaggio, dalla quale soltanto possono poi svilupparsi quelle mediate da altri strumenti che non siano il corpo umano.

È importante sottolineare che già i semplici atti corporei (non linguistici) esprimono condizioni di vita. Gli atti (corporei) linguistici, quindi, non creano, ma potenziano le capacità espressive del corpo. Certo, è vero che Wittgenstein, come abbiamo già notato, sostiene che in certe condizioni di vita si può essere solo se si è capaci di usare le parole<sup>705</sup>; abbiamo anche sottolineato, però, che ciò non significa altro che solo a chi possiede un linguaggio come il nostro possiamo applicare certi concetti psicologici. Dire ciò non è ancora dire in che modo queste condizioni di vita concettualmente legate al linguaggio umano differiscano da quelle che prescindono da esso.

Ciò che Schatzki intende qui evidenziare è che, tramite addestramento sociale, una persona elabora le proprie espressioni naturali. Inoltre, l'apprendimento sociale, secondo l'autore, permette alla persona di esprimere un insieme di condizioni non esprimibili tramite il comportamento innato del corpo. Perciò, se con il termine "mente" intendiamo riferirci a qualcosa che riguarda la nostra vita di uomini che partecipano a determinate pratiche comunitarie, possiamo dire, con Schatzki, che «il possesso di un corpo espressivo, e con ciò di una mente, è il prodotto dell'addestramento e dell'apprendimento sociali»<sup>706</sup>. Infatti la mente umana è, in buona parte, un'istituzione sociale; il corpo che la esprime è socialmente modellato, e gli interessi che guidano questi processi concernono, generalmente, la socialità, ossia le vite degli altri<sup>707</sup>.

Si è detto che l'espressività del corpo, e quindi la mente, ha "base" biologica e viene estesa socialmente tramite addestramento. Questa "estensione", però, è tale solo in riferimento agli altri membri della comunità; ossia, gli aspetti mentali che un uomo esprime tramite comportamenti socialmente appresi li esprime solamente a coloro che partecipano alle stesse pratiche collettive e possono leggere, in determinati atti corporei, una o più condizioni di vita. Ciò si ricollega a quanto detto sul ruolo fondamentale giocato dal contesto: più l'atto corporeo espressivo è socialmente modellato, più diventa probabile che in un'altra comunità, e quindi in un altro contesto, lo stesso atto possa essere letto come espressione di

---

<sup>705</sup> Cfr. RF, p. 229 (cfr. anche 3.3).

<sup>706</sup> Schatzki, *Wittgenstein* cit., p. 309. La premessa che si sta qui parlando della mente umana l'ho aggiunta io, poiché Schatzki parla di mente in generale come di un'istituzione sociale. Ho ritenuto fosse il caso di fare questa precisazione, perché abbiamo visto che vari aspetti mentali sono attribuibili sia all'uomo socialmente addestrato che all'animale (cfr. 3.3), rendendo perciò imprecisa la caratterizzazione della mente, in generale, come prodotto della società umana. Tanto più che l'autore stesso, come abbiamo visto, sostiene che anche certi atti corporei non linguistici esprimono determinate condizioni di vita, ossia ciò che, secondo Schatzki, costituisce quella dimensione della vita che chiamiamo "mentale". Le considerazioni dell'autore sulla socialità della mente, perciò, valgono solo per quegli aspetti di essa indissolubilmente legati alle pratiche sociali a cui l'uomo partecipa, compresa quella linguistica.

<sup>707</sup> *Ibid.*

una condizione di vita differente. Questo per ribadire la relatività dei comportamenti espressivi culturalmente determinati, e quindi la disomogeneità del mentale da società a società.

Per riassumere la proposta interpretativa di Schatzki, diciamo che la mente, in Wittgenstein, sarebbe una collezione di condizioni della vita espresse da atti corporei di vario tipo; «essere in una particolare condizione di vita», infatti, «*consiste in* particolari attività corporee in particolari circostanze»<sup>708</sup>. Per Wittgenstein, nell'interpretazione di Schatzki, parole come “dolore”, “gioia”, “credenza”, “dubbio”, “pensiero” e “speranza” designano condizioni espresse dalle attività corporee dell'agente. Esse ci dicono cosa sta succedendo a qualcuno che esibisce certi comportamenti.

Oltre ai comportamenti espressivi di origine biologica, una persona è inoltre in grado di attuare dei comportamenti che esprimono certe condizioni solo in quanto questi atti corporei fanno parte della pratica discorsiva in cui gli altri, in base ad essi, sono in grado di comprendere che costui si trova in una certa condizione. «Per Wittgenstein, “mente” sta per le dimensioni articolabili dell'esistenza umana, espresse da attività corporee ed esplicitamente articolate nel linguaggio degli “stati mentali”»<sup>709</sup>. La mente umana, così intesa, è in buona parte determinata ed espressa all'interno di pratiche discorsive. Perciò essa, secondo l'interprete, è un'istituzione sociale.

Wittgenstein, quindi, sostiene Schatzki, sfalda l'unità della mente e la desostanzializza. Essa diventa un insieme di aspetti della vita, per buona parte istituiti socialmente, caratterizzati dalla peculiarità dell'asimmetria ascrizionale. Questi aspetti, però, trovano una nuova unità nell'espressione corporea; il corpo, cioè, diventa il *medium* comune alle varie condizioni di vita<sup>710</sup>.

Com'è già stato detto in precedenza, secondo Wittgenstein:

Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana.<sup>711</sup>

«L'attività del corpo», infatti, «è l'apparenza della mente, e la mente è ciò che è espresso dall'attività del corpo»<sup>712</sup>.

---

<sup>708</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>709</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>710</sup> Cfr. *ivi*, p. 310.

<sup>711</sup> RF, p. 236. Cfr. anche 3.1.

<sup>712</sup> Schatzki, *Wittgenstein cit.*, p. 310.

Per chiudere con le parole dell'autore: «il corpo ovviamente gioca un ruolo chiave nell'analisi wittgensteiniana della mente. [...] Nella mia interpretazione, il corpo è un'entità che, nelle sue opere, pronunziamenti e sensazioni, manifesta e significa stati di cose psicologici. Questi stati di cose sono condizioni della vita, aspetti che riguardano la vita di una persona»<sup>713</sup>. In quanto entità biologica, ma socialmente modellata, il corpo umano è il luogo delle espressioni della dimensione dell'esistenza umana designata dal linguaggio degli "stati mentali".

Dopo esserci soffermati sul ruolo centrale del corpo nella determinazione ed espressione della "sfera mentale", è ora il caso di spendere alcune parole sulla nozione di corpo e la sua relazione con noi stessi intesi come soggetti. Com'è già stato sottolineato, noi né *abbiamo* un corpo né siamo *dentro* ad un corpo, ma siamo esseri umani in carne ed ossa<sup>714</sup>. Ed è soltanto in quanto tali che di noi si dice che abbiamo capacità mentali come il pensare, il ragionare, il sentire, l'essere consapevoli ecc.

Che cosa intendo dire, però, affermando che siamo esseri umani in carne ed ossa? Per dirla con Sartre, sostengo che «*io sono il mio corpo*»<sup>715</sup>, ossia che questo non è semplicemente un oggetto nel mondo che ospita il soggetto che io sono, ma è il soggetto stesso dei predicati psicologici. Com'è possibile, ci si potrebbe chiedere, che tutte le sfaccettature della soggettività umana siano "riducibili" ad una struttura osservabile di membra "governata da principi chimico-fisici"? Che posto possono avere, per esempio, i sentimenti di una persona in una simile "macchina biologica"?

Questo tipo di dubbi, a mio parere, è dovuto a due cause principali, a seconda del contesto in cui sorgono:

1) Una è la percezione kitsch che abbiamo di noi stessi. Questa causa agisce soprattutto tra gli uomini che hanno ricevuto una certa educazione e che vivono in un ambiente "raffinato", ossia in un ambiente in cui ci si può permettere il lusso di scindere le esigenze più "basse" da quelle più "alte"<sup>716</sup>, mentre dovrebbe avere meno forza tra i filosofi in quanto tali.

2) L'altra causa, invece, è quella che, probabilmente in associazione con la precedente, permette anche a molti filosofi, e quindi a uomini particolarmente riflessivi, di abbracciare il dualismo tra mente e corpo; mi riferisco al fatto che il corpo è ridotto, in termini cartesiani, a

<sup>713</sup> *Ibid.*

<sup>714</sup> Cfr. Dilman, *Body* cit., pp. 55-56.

<sup>715</sup> J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. it. a cura di G. del Bo, Est, Milano 1997, p. 376.

<sup>716</sup> Cfr. 2.6.



mero oggetto materiale dotato di forma, altezza, peso ecc., lasciando così aperto il problema di come possa un simile ente “contenere” soggettività.

Abbiamo visto che Hacker ritiene di aver risolto, con Wittgenstein, il presunto problema di fare rientrare il soggetto cosciente nel mondo oggettivo<sup>717</sup>. Al contempo, però, egli nega che il soggetto sia solo un corpo di un certo tipo; semmai, sostiene, è un animale vivente considerato nel suo insieme. A questo punto, però, a mio parere, si riapre il problema del dualismo, anche se in altra veste: l'essere umano nel suo insieme, se non è *solo* corpo, è *anche* cosa? In che senso un organismo vivente non è solo un corpo vivente? Su che basi dovremmo (o anche solo potremmo) sostenere ciò?

Una critica che mi sentirei di fare a Hacker è di aver usato il concetto di corpo in senso cartesiano anche nell'esprimere pensieri che egli dichiara essere non cartesiani. Non si può, a mio parere, pretendere di aver dissolto il dualismo anima/corpo, se poi si insiste ad usare il concetto di corpo nello stesso senso in cui è usato nella distinzione netta che si pretende di aver superato. Il corpo cartesiano, infatti, è il corpo della “fisiologia”<sup>718</sup>, intesa come disciplina, ossia una struttura di membra osservabile in un corpo “governato da leggi chimico-fisiche”. Non è questo, però, il corpo che *siamo*; o, meglio, non è così che ci si presenta innanzitutto il nostro corpo, ossia come oggetto di studio scientifico. Si vedano, al riguardo, le seguenti parole di Sartre:

Se, infatti, dopo aver percepito la “*mia*” coscienza, nella sua interiorità assoluta, ed attraverso una serie di atti riflessivi, cerco di unirla ad un oggetto vivente, costituito da un sistema nervoso, un cervello, delle ghiandole, degli organi digestivi, respiratori e circolatori, la cui materia stessa è suscettibile d'essere analizzata chimicamente in atomi di idrogeno, di carbonio, di azoto, di fosforo, ecc., vado incontro a difficoltà insormontabili: ma queste difficoltà provengono dal fatto che tento di unire la mia coscienza non al *mio* corpo, ma al corpo degli *altri*. Infatti, il corpo di cui abbiamo tentato la descrizione, non è il *mio* corpo quale è *per me*.<sup>719</sup>

«Il *mio* corpo quale è *per me*», insomma, è ciò che vivo, in contrasto a ciò che osservo, studio, manipolo ecc. Questo non significa che il mio corpo non possa essere da me

---

<sup>717</sup> Cfr. 3.2.

<sup>718</sup> Cfr. Dilman, *Body* cit., p. 56. Il senso in cui è usato qui il termine “fisiologia”, ossia in riferimento ad una disciplina e alle sue leggi, non va confuso con il senso in cui lo stesso termine è usato nel paragrafo 2.6, in riferimento a Nietzsche. Abbiamo visto, infatti, che Nietzsche è estremamente critico nei confronti della scienza moderna e, ciò nonostante, ritiene di fare osservazioni sulla fisiologia umana. Come nel caso della fisica, in cui è stato sottolineato che non siamo costretti ad appiattare il fisico su ciò che la scienza fisica spiega con i suoi metodi, anche nel caso della fisiologia si può fare un discorso analogo, ossia negare che le questioni di tipo fisiologico debbano essere per forza trattate con il metodo della disciplina in questione per poter meritare d'essere dette tali.

<sup>719</sup> Sartre, *L'essere* cit., p. 351.

osservato come osservo il corpo d'altri; «la possibilità di *vedere il nostro corpo*», però, «è un puro dato di fatto, assolutamente contingente»<sup>720</sup>.

Per quanto riguarda, invece, la nozione anatomo-fisiologica di “corpo”, si veda il seguente passo:

Lo studio dell'esteriorità che sottende sempre la fatticità, in quanto questa esteriorità è percepibile solo sul cadavere, è l'*anatomia*. La ricostruzione sintetica del vivente a partire dal cadavere è la *fisiologia*. È condannata, in partenza, a non capire niente della vita, perché la concepisce semplicemente come una modalità particolare della morte, perché vede la divisibilità all'infinito del cadavere come primitiva cosa [...]. Anche lo studio della vita nel vivente, e le vivisezioni, e lo studio della vita del protoplasma, e l'embriologia, e lo studio dell'uovo non possono ritrovare la vita: l'organo che si osserva è vivente, ma non è fuso nell'unità sintetica di *una* vita, è inteso a partire dall'anatomia, cioè dalla morte. Sarebbe quindi un errore enorme il credere che il corpo d'altri che ci si manifesta originalmente, sia il corpo dell'anatomo-fisiologia. Errore altrettanto grave come quello di confondere i nostri sensi “per noi” con i nostri organi sensoriali per altri.<sup>721</sup>

Nonostante le evidenti divergenze terminologiche, la prospettiva di Sartre su questo punto mi sembra estremamente affine a quella wittgensteiniana: il corpo di cui si parla nelle ricerche scientifiche, il corpo, cioè, la cui unità è ricostruita sinteticamente a partire dallo studio anatomico del cadavere, non è il corpo vivente che siamo, ossia un'unità vitale la cui scomposizione non può che decretarne la morte, anche a livello concettuale. Per questo motivo il corpo della disciplina scientifica detta “fisiologia” è, secondo Sartre, «una modalità particolare della morte». Per un motivo estremamente analogo, credo, Wittgenstein si dimostra reticente nei confronti di una comprensione della forma di vita che siamo in termini fisiologici. La fisiologia che ha in mente il filosofo, infatti, non è un discorso filosofico sul corpo vivente, come potrebbe essere quello nietzscheano, ma lo studio scientifico di un “meccanismo biologico”.

Sartre ci dice che «il corpo è l'oggetto psichico per eccellenza, *il solo oggetto psichico*»<sup>722</sup>; Wittgenstein similmente, come abbiamo visto, parla del corpo come della migliore immagine dell'anima umana. Questo corpo, però, non è quello cartesiano o anatomico.<sup>723</sup> In quest'ultimo, infatti, non c'è spazio per l'espressione dell'anima; o, più precisamente, la possibilità di una simile espressione è esclusa “a priori”, a livello concettuale. Nelle nostre pratiche di vita generalmente non incontriamo corpi anatomici, ma corpi viventi, e, com'è già stato notato<sup>724</sup>, per Wittgenstein, «quando si vede il

---

<sup>720</sup> *Ivi*, p. 409.

<sup>721</sup> *Ivi*, p. 399.

<sup>722</sup> *Ivi*, p. 398.

<sup>723</sup> Cfr. Dilman, *Body* cit., p. 56.

<sup>724</sup> Cfr. 3.1.

comportamento di un essere vivente si vede la sua anima»<sup>725</sup>. Ed il comportamento, è stato il filosofo stesso a dircelo, consiste in movimenti corporei.

Il corpo non è qualcosa che nasconde l'anima agli altri. Quando nascondiamo ciò che proviamo facciamo qualcosa che abbiamo imparato a fare; in primo luogo, infatti, i nostri sentimenti fluiscono automaticamente nelle nostre reazioni<sup>726</sup>. Nasconderli non è semplicemente omettere di comunicarli, ma applicare una sofisticata *tecnica* di simulazione. Solo dal momento in cui impariamo a tenerci i nostri sentimenti per noi – e credo sia abbastanza evidente l'importanza che una simile tecnica riveste in una società come la nostra – questi possono essere concepiti come qualcosa di “essenzialmente privato”. Ed il fatto stesso che sia possibile parlare al riguardo di simulazione, ossia di esternare volontariamente un comportamento non conforme al sentimento in questione, dipende dall'indissolubile legame concettuale sussistente tra sentimento e comportamento. Per esempio, se immaginiamo qualcuno che è arrabbiato perché è stato insultato, ma che, nonostante ciò, non esibisce reazioni di rabbia, lo immaginiamo, appunto, animato dal desiderio di insultare a sua volta o colpire la persona che lo ha offeso, per quanto *si trattenga* dal farlo<sup>727</sup>. Abbiamo già visto che, per Wittgenstein, «un “processo interno” abbisogna di criteri esterni»<sup>728</sup>; ebbene, questi “criteri esterni” consistono esattamente in comportamenti corporei, il che dovrebbe mettere in evidenza l'indissolubile legame sussistente tra il nostro concetto di “interiorità” e la corporeità che la esprime.

A questo punto, si potrebbe notare, l'idea stessa di un'espressione della “dimensione psicologica” diventa, almeno in parte, fuorviante. Abbiamo visto che Schatzki legge, ritengo a ragione, in Wittgenstein una concezione della mente come insieme di condizioni di vita espresse dal corpo. Abbiamo visto anche, però, che queste condizioni espresse dal corpo, e la vita stessa a cui si fa qui riferimento, sono qualcosa di essenzialmente pubblico; per richiamare la metafora del coleottero nella scatola<sup>729</sup>, possiamo dire che questo, se nessun altro oltre a me può avervi accesso, diventa a tal punto irrilevante per la pratica linguistica che potremmo anche supporre che la scatola sia vuota. Lo stesso si può dire di qualsiasi eventuale aspetto essenzialmente privato delle condizioni di vita che esprimiamo corporalmente.

---

<sup>725</sup> RF, § 357.

<sup>726</sup> Cfr. Dilman, *Body* cit., p. 57.

<sup>727</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>728</sup> RF, § 580. Cfr. anche 3.1.

<sup>729</sup> Cfr. RF, § 293. Cfr. anche 3.1.

Detto ciò, credo sia interessante, alla luce delle affinità riscontrate, confrontare la posizione di Wittgenstein con quanto Sartre sostiene a proposito dell'idea che con il corpo si esprima qualcosa di nascosto:

le manifestazioni emozionali o, in senso più generico, i fenomeni impropriamente chiamati di *espressione*, non *indicano* affatto un'impressione nascosta e vissuta da qualche psichismo, che sarebbe l'oggetto immateriale delle ricerche dello psicologo: le sopracciglia aggrottate, il rossore, il balbettio, il leggero tremito alle mani, gli sguardi da sotto in su che sembrano insieme timidi e minacciosi, non *esprimono* la collera, *sono* la collera. Ma sia ben chiaro: un pugno serrato, preso a sé, non è niente e non significa niente. Ma così non percepiamo mai un *pugno serrato*: percepiamo un uomo che, in una certa situazione, stringe il pugno. Questo atto significativo, in legame con il passato ed i possibili, capito a partire dalla totalità sintetica "corpo in situazione", è la collera. Questa non rimanda a nient'altro che a delle azioni nel mondo (colpire, insultare, ecc.), cioè a dei nuovi atteggiamenti significanti del corpo. Non possiamo uscire di qui: "l'oggetto psichico" è tutto in balia della percezione, ed è inconcepibile al di fuori delle strutture corporee.<sup>730</sup>

Ciò che mi sembra particolarmente degno di nota è che Sartre sostenga, in fondo, la stessa tesi di Wittgenstein, partendo però da una critica di quello che abbiamo visto essere uno dei concetti centrali delle riflessioni wittgensteiniane sulla filosofia della psicologia: il concetto di espressione. Sia Sartre che Wittgenstein, infatti, insistono sul fatto che il comportamento non rimanda a qualcosa di nascosto, ad una sfera psichica essenzialmente privata; entrambi, cioè, ritengono che la mente sia indissolubilmente legata a quelle attività corporee che, per dirla alla Wittgenstein, costituiscono i criteri in base ai quali applichiamo i concetti psicologici. Inoltre, sia in uno che nell'altro, il contesto gioca un ruolo essenziale.

Nonostante queste affinità, però, mentre per Wittgenstein le sopracciglia aggrottate, il rossore ecc., *esprimono* la collera, per Sartre *sono* la collera. Di primo acchito la differenza potrebbe sembrare abissale, ma, date le premesse, in che cosa può consistere? Dal momento che Sartre, nel passo citato, fa riferimento alle ricerche della psicologia, potrebbe essere utile dare un'occhiata ad un passo in cui anche Wittgenstein chiama in causa la disciplina in questione:

Allora la psicologia tratta del comportamento, e non dell'anima?

Che cosa annota lo psicologo? – Che cosa osserva? Non osserva forse il comportamento degli uomini, in particolare le loro espressioni? Ma *queste* non concernono il comportamento.

“Mi accorsi che era di malumore”. È un'osservazione sul comportamento o su uno stato d'animo? (“Sembra che il cielo minacci pioggia”: tratta del presente o del futuro?) Di tutt'e due le cose, ma non dell'una accanto all'altra, bensì dell'una attraverso l'altra.<sup>731</sup>

Per il modo in cui Wittgenstein tende ad esprimersi su questa tematica, il rischio di fraintendimenti è sempre in agguato. In pratica, egli ci dice che lo psicologo tratta degli stati

<sup>730</sup> Sartre, *L'essere* cit., p. 397.

<sup>731</sup> RF, p. 237.

d'animo attraverso il comportamento, il che, senza ulteriori specificazioni, può essere benissimo inteso come indice di dualismo cartesiano. Il punto di Wittgenstein si direbbe essere che lo psicologo, volendosi occupare dell'anima, può solamente studiare il comportamento delle persone; questo comportamento, però, concerne la condizione in cui si trova la vita di colui che lo esibisce.

Com'è possibile che Wittgenstein dica ciò senza avvertire il pericolo di incoerenza? La spiegazione più plausibile, forse l'unica, mi sembra essere la seguente: il comportamento di un corpo esprime (a noi) qualcosa in più del semplice movimento che ci presenta solo in quanto si tratta di un corpo il cui comportamento ci è particolarmente familiare (in senso ampio). Quell'"in più" non è una sensazione privata o qualcosa di simile, ma il ruolo che il comportamento in questione ha nella complessa rete di comportamenti che caratterizza la *nostra* forma di vita. Se dire che qualcuno è di malumore può non essere solo un'osservazione sul "mero" comportamento, ciò dipende dal fatto che stiamo parlando dei nostri simili<sup>732</sup>, di chi, cioè, sentiamo vicino e di cui comprendiamo i movimenti. Lo "stato d'animo", quindi, consiste più nel *significato* che il comportamento in questione ha per noi, che in *qualcosa* a cui esso rimanderebbe. Per questa ragione, credo, Wittgenstein ritiene che in psicologia sussistano «metodi sperimentali e confusione concettuale»<sup>733</sup>.

A questo punto, però, la distinzione tra l'espressione in Wittgenstein e l'identificazione in Sartre sfuma considerevolmente, fino quasi a svanire. Infatti, in entrambi i casi si tratta, per dirla alla Sartre, di un «corpo in situazione». Un certo comportamento significa per noi un certo stato d'animo solo se adeguatamente contestualizzato, come un pugno serrato è significante solo in determinate situazioni. Il punto dei due autori, credo, difficilmente potrebbe essere più affine. L'apparente divergenza, che in un primo momento poteva sembrare enorme, si rivela essere, a mio parere, una semplice differenza di accento: dove Sartre preferisce mettere in evidenza il fatto che il soggetto psicologico non è altro rispetto al corpo vivente, Wittgenstein ritiene una scelta migliore sottolineare l'insufficienza di considerare i "meri" movimenti corporei a prescindere dal significato che essi rivestono nelle nostre vite, se il nostro scopo è la comprensione concettuale di questioni psicologiche.

---

<sup>732</sup> Con "nostri simili" non intendo riferirmi solamente all'uomo, ma anche ad alcuni altri animali con i quali riusciamo, volendo, ad instaurare un contatto. È indubbiamente vero che un uomo, in un certo senso, ci è più vicino di qualsiasi altro animale, ma vi sono uomini che si sentono vicini, in un senso tutt'altro che irrilevante, più al loro cane (gatto, cavallo ecc.) che al vicino di casa. Sul rapporto tra l'uomo e gli altri animali si veda il paragrafo 3.3.

<sup>733</sup> RF, p. 301.

Ad ogni modo, vi sono anche casi in cui Wittgenstein si esprime in modo più affine a Sartre di quanto faccia altrove. Si veda, per esempio, il seguente passo:

Ora potremmo domandarci se la parola [“paura”] si riferisca davvero semplicemente al comportamento, ossia semplicemente alle modificazioni del corpo. E questo vogliamo negarlo. Non vale la pena semplificare così l’uso di questa parola. Essa si riferisce al comportamento in determinate circostanze esterne. Quando osserviamo queste circostanze e quel comportamento, diciamo che qualcuno...<sup>734</sup>

Come abbiamo visto Sartre sostenere una tesi affine a quella di Wittgenstein, criticando però l’idea di espressione, qui vediamo Wittgenstein sostenere praticamente la stessa tesi di Sartre sullo stato d’animo come «corpo in situazione» (in Wittgenstein: «comportamento in determinate circostanze»), criticando, però, l’identificazione di stato d’animo e modificazioni del corpo. Per ribadire e semplificare la natura della distinzione tra i due pensatori su questo punto, potremmo dire che, nonostante entrambi prendano in considerazione sia il corpo che il contesto, Sartre sceglie di porre l’accento sul primo, mentre Wittgenstein decide di porlo maggiormente sul secondo.

Si noti inoltre che il filosofo, nel passo citato, non sostiene che il concetto di paura non sia semplificabile a tal punto da riferirlo a semplici modificazioni corporee; egli si limita ad affermare che non ne vale la pena. Senza ulteriori specificazioni, però, ritengo non vi sia alcuna buona ragione per tenere in seria considerazione, se non altro da un punto di vista filosofico, questa affermazione. Tanto più che, come abbiamo visto precedentemente, lo scopo della filosofia wittgensteiniana è quello di far *chiarezza* sull’uso dei concetti che ci risultano problematici, ossia di ottenere una rappresentazione *perspicua*<sup>735</sup>, nel nostro caso, della grammatica di “anima” e “corpo”. Mi risulta difficile capire, quindi, per quale motivo non dovremmo facilitare il compito della comprensione filosofica, una volta assodato, ovviamente, che l’operazione di semplificazione in questione non comporti alcun impoverimento del significato.

Possiamo, a questo punto, affrontare un passo esemplare delle reticenze del filosofo a cui abbiamo accennato all’inizio del paragrafo, in quanto mi sembra presentare una difficoltà estremamente analoga a quella appena indicata. Nel corso delle sue osservazioni sulla filosofia della psicologia, ad un certo punto, Wittgenstein si domanda:

Sto dicendo forse: «e anche l’anima non è che una parte del corpo»? No. (Non sono così povero di categorie).<sup>736</sup>

<sup>734</sup> OFP, II, § 166.

<sup>735</sup> Cfr. 2.1.

<sup>736</sup> OFP, II, § 690.

Se Wittgenstein intendesse qui dire che l'anima non è una parte materiale del corpo, allora il passo non ci risulterebbe in alcun modo problematico, dal momento che abbiamo già scartato in precedenza l'ipotesi che l'anima, o mente, possa essere identificabile con una parte materiale del corpo, per esempio il cervello. Inoltre, Wittgenstein parla qui come se potessero essere le sue osservazioni stesse a suggerire che l'anima non sia che una parte del corpo, perciò credo che si possa tranquillamente accantonare l'ipotesi che egli intenda "parte" in questo senso.

Il filosofo, invece, sembra qui negare che le sue osservazioni siano intese a confermare una delle tesi sostenute da Nietzsche nel *Così parlò Zarathustra*<sup>737</sup>. Vediamo quindi il passo in questione:

il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.<sup>738</sup>

Nietzsche non ci sta dicendo che l'anima è una parte materiale del corpo, nel senso in cui si tende oggi ad identificare mente e cervello.<sup>739</sup> Il punto del filosofo, semmai, è che, parlando di anima, non parliamo di un ente non riducibile al corpo umano, ma ad esso in qualche modo relazionato; se parliamo di anima, in realtà, facciamo, perlomeno inconsapevolmente, riferimento a qualcosa che riguarda il corpo, o, per dirla in altri termini, parliamo del corpo in un certo modo, sotto certi punti di vista. È comprensibile, quindi, alla luce di quant'è stato detto finora a proposito di Wittgenstein, che quest'ultimo avvertisse la possibilità che le sue osservazioni filosofiche di carattere psicologico potessero essere intese in termini nietzscheani. E questa possibilità, a quanto pare, sembrerebbe non averlo confortato, dal momento che si è sentito in dovere di precisare la sua distanza dalle parole di Zarathustra.

Su quali basi, però, Wittgenstein nega di sostenere che l'anima non sia che qualcosa riguardante il corpo? Su nessuna base *razionale*. Egli, infatti, non si preoccupa di confutare la tesi dello *Zarathustra*<sup>740</sup>; Wittgenstein, come abbiamo visto, si limita a precisare di non

<sup>737</sup> Ragioni più che sufficienti per intendere in questo modo il passo wittgensteiniano sono fornite in Brusotti, «*Il mio scopo* cit., pp. 159-160. Nella versione tedesca parziale del *Libro marrone*, infatti, Wittgenstein presenta la stessa idea attribuendola a Zarathustra.

<sup>738</sup> Nietzsche, *Così parlò* cit., p. 34.

<sup>739</sup> Secondo Stanley Rosen la concezione nietzscheana della relazione tra anima e corpo è incoerente; egli, infatti, considera Nietzsche un precursore dei filosofi contemporanei della neurobiologia (cfr. S. Rosen, *Mind and Body in Nietzsche*, "International Studies in Philosophy", 31:3 [1999], pp. 57-64). Non mi sembra, però, che una simile lettura del pensiero nietzscheano renda giustizia al filosofo (cfr. 2.6).

<sup>740</sup> Così anche Brusotti, «*Il mio scopo* cit., p. 160.

essere «così povero di categorie» da *dover* ricondurre l'uso di “anima” a quello di “corpo”. A questo punto, credo, si può rivolgere al filosofo un'obiezione analoga a quella già mossa in precedenza: perché non rinunciare, dove possibile, alla “ricchezza” delle nostre “categorie” nel corso della riflessione filosofica, se lo scopo è quello di fare *chiarezza* sull'uso dei concetti?

Il seguente passo, credo, ci può dare un'idea del perché Wittgenstein si dimostri così reticente nei confronti di un definitivo abbandono del dualismo anima/corpo:

Ma non è assurdo dire che un *corpo* prova dolore? – E perché si avverte in ciò un'assurdità? In che senso non è la mia mano a sentire dolore, ma sono io che sento dolore nella mia mano?  
 Che genere di questione controversa è mai questa: È il *corpo* che sente dolore? – Come può essere risolta? Com'è possibile sostenere che *non* è il corpo? – Ebbene, forse così: Quando uno sente dolore alla mano, non è la mano che lo dice, a meno che non lo scriva; e non si rivolgono parole di conforto alla mano, ma al sofferente; a lui si guarda negli occhi.<sup>741</sup>

Forse, ci dice qui il filosofo, la convinzione che non sia il corpo a provare dolore e, quindi, che il soggetto psicologico non sia identificabile con esso, è giustificabile nel seguente modo: ad esprimere il dolore e ad essere confortato per esso non è il luogo dolente, ma la persona che soffre. Wittgenstein dimostra di voler assecondare chi avverte un'assurdità nell'affermazione che sia il corpo a provare dolore, il che è già indice di scelta arbitraria, poiché vi sono persone, come potrei essere io, che troverebbero assurdo, invece, il contrario. Inoltre, non si deve trascurare il fatto che il filosofo parli del sofferente, ossia del soggetto psicologico, come di colui che *guardiamo* negli occhi<sup>742</sup>. Per quale motivo allora insistere sul dualismo?

Wittgenstein sembra credere di aver giustificato la distinzione tra anima e corpo facendo riferimento al fatto che non è il luogo dolente ciò di cui diciamo che prova dolore. In che modo, però, ciò significherebbe che non è il corpo a provarlo? A ben vedere, il filosofo ci ha solamente mostrato che il soggetto senziente non è una *parte* del corpo, il che non esclude in alcun modo che di corpo si stia comunque parlando; certo, non di un corpo in senso cartesiano, ma non è sicuramente Cartesio l'autorità ultima per quanto riguarda il significato del termine “corpo”.

Un ulteriore tentativo speculativo, al fine di giustificare l'insoddisfazione di Wittgenstein nei confronti di una dissoluzione definitiva del dualismo anima/corpo, potrebbe richiamarsi al fatto che un corpo può essere sia vivo che privo di vita. Si veda, infatti, il seguente passo:

<sup>741</sup> RF, § 286.

<sup>742</sup> Può essere interessante notare che Wittgenstein parla del volto di una persona come dell'anima del suo corpo (cfr. PD, p. 53).



Di ciò che è inanimato sono propenso a parlare come di un che cui manchi qualcosa. La vita la vedo né più né meno come un di più; come un che di aggiunto a ciò che è inanimato. (Atmosfera psicologica.)<sup>743</sup>

Wittgenstein ammette qui esplicitamente di concepire la vita come se essa consistesse in un *di più* rispetto a ciò che vita non è. All'ente inanimato, cioè, *mancherebbe* qualcosa che il corpo vivente invece *ha*, un'anima. Se questa propensione del filosofo è rimasta immutata negli anni, ci si può fare un'idea del motivo per il quale egli faccia così fatica ad accettare la corporeità dell'anima. In quest'ottica, infatti, il vivente sarebbe un corpo con, *in più*, la vita, la quale, di conseguenza, diventerebbe qualcosa di irriducibile alla corporeità, *aggiungendosi* ad essa.

Ci troviamo qui di fronte ad una concezione del corpo vivente non lontana da quella anatomo-fisiologica che Sartre, come abbiamo visto, chiama «modalità particolare della morte». Se la vita (potremmo dire “l'anima”) è intesa come qualcosa di *aggiunto* a ciò che vita non ha (potremmo dire “il corpo”), allora è evidente che il dualismo diventa irrisolvibile, poiché un corpo non potrà mai essere considerato, sotto questa luce, soggetto. E se il corpo è impossibilitato ad essere soggetto, allora, dovendo comunque un soggetto agire “tramite” un corpo, il dualismo rimane necessariamente irrisolto, riproponendo all'infinito il problema della relazione tra soggetto vivente ed oggetto corporeo che lo “ospita”.

Supponiamo per un momento di non possedere il sostantivo “vita”, ma solamente il verbo “vivere”, e di poter dire, per esempio di un animale, che vive o che è vivente, ma non che ha vita (o anima). Ne seguirebbe un impoverimento del significato? Non saremmo per questo in grado di dire qualcosa che allo stato attuale della nostra grammatica, invece, possiamo dire? Se si volesse rispondere di sì, bisognerebbe essere in grado di spiegare in che modo l'attribuzione di vita ad un ente si distingua dal dire di questo che è vivo; ossia, si dovrebbe essere in grado di fornire una definizione, almeno sommaria, di ciò che la vita è, a prescindere dal comportamento dei corpi viventi. E, personalmente, non credo che una simile impresa differisca granché dal tentativo di definire il volo a prescindere dall'atto di volare, e a volare, in senso non metaforico, sono certi corpi.

Parlare della vita come di un “di più” rispetto all'assenza di vita, quindi, non può significare altro se non che un corpo è dotato di vita solamente se, oltre ad essere corpo, è anche vivo. Con ciò, però, non si sta dicendo che il corpo in questione sia animato da qualcosa in più rispetto ad esso; si sta dicendo, invece, che è il corpo animale stesso ad

---

<sup>743</sup> Z, § 128.

essere vivo, e quindi soggetto dei predicati psicologici. Potremmo metterla nei seguenti termini, che, tra l'altro, credo non sarebbero dispiaciuti a Wittgenstein: il corpo vivo, rispetto a quello non vivo, non *ha* qualcosa in più, ma *fa* qualcosa in più; o, meglio, solo di esso si può parlare come agente in senso non metaforico.

Può essere utile, per fissare il punto, usare contro il filosofo un suo stesso passo:

Per così dire, noi siamo vittime di un'illusione ottica, che, per una sorta di riflessione, ci fa pensare che vi siano due oggetti là dove ve n'è solo uno. L'illusione è confortata dall'uso del verbo "avere" nell'espressione "Questo volto *ha* un'espressione particolare". Le cose si presentano altrimenti quando invece diciamo: "Questo è un volto peculiare". Ciò che una cosa è, è per noi legato ad essa; ciò che una cosa *ha* può separarsi da essa.<sup>744</sup>

Guarda caso, qui Wittgenstein parla di volto, ossia di quello che egli chiama «l'anima del corpo»<sup>745</sup> (suppongo umano), e di espressione (e abbiamo visto che, per il filosofo, il corpo esprime l'animo umano), il che avvicina questo passo alla nostra tematica più di quanto fosse necessario. Se l'ho citato, infatti, è solo perché presenta un ragionamento perfettamente applicabile anche a quei casi in cui Wittgenstein preferisce non rinunciare al concetto di anima, anche se, come abbiamo visto, potrebbe benissimo farlo. Si provi, infatti, a sostituire "volto" con "corpo" e "espressione" con "anima"; il testo ci direbbe che è fuorviante affermare che un corpo *ha* un'anima (una vita) di un certo tipo, e ci suggerirebbe, al fine di evitare l'illusione "ottica" della duplicazione degli enti, di compiere una mossa analoga a quella di Sartre, ossia di attribuire direttamente al corpo le caratteristiche prima attribuite all'anima posseduta dal corpo. Il punto è che non solo il significato non cambia, ma esso diventa anche più chiaro, dissolvendo l'incantesimo che il nostro modo di esprimerci operava a danno della nostra comprensione.

«Ciò che una cosa è, è per noi legato ad essa; ciò che una cosa *ha* può separarsi da essa». Non dovremmo, quindi, alla luce di tutte le osservazioni fatte finora, dire che l'uomo non *ha*, ma è un corpo vivente, animato ecc., e che, di conseguenza, l'anima umana non può in alcun modo essere anche solo concepita separatamente rispetto al corpo umano?

Insomma, Wittgenstein non riesce a fornirci alcuna giustificazione valida per non parlare dell'anima in termini nietzscheani; anzi, si potrebbe dire "malgrado se stesso", egli ci

---

<sup>744</sup> LM, II, § 16.

<sup>745</sup> PD, p. 53.

fornisce buone ragioni per abbracciare la tesi dello *Zarathustra*, secondo cui «anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo»<sup>746</sup>.

Credo che, alla luce di quanto detto finora, la reticenza del filosofo ad abbandonare definitivamente il dualismo anima/corpo sia giustificabile solamente se ricondotta ad un'esigenza morale, che, infatti, si sa essere estremamente forte in Wittgenstein. Non che egli faccia esplicitamente riferimento a questo tipo di dualismo nei suoi scritti redatti in vista di un'eventuale pubblicazione, ciò nonostante, il fatto che la mancanza di argomenti contro Nietzsche non abbia distolto il filosofo dalla convinzione che "anima" non indichi solamente "qualcosa del corpo" sembra dipendere dalla profonda divergenza dei loro orientamenti etici<sup>747</sup>.

Infatti, ci sono testimonianze del fatto che Wittgenstein, alla lettura dell'*Anticristo* di Nietzsche, non abbia reagito criticando la correttezza della lettura nietzscheana del cristianesimo, che, anzi, Wittgenstein, da un certo punto di vista (che potremmo chiamare "extra-morale"), sembra propenso ad accettare<sup>748</sup>. Ciò che divide profondamente i due filosofi è il loro atteggiamento morale nei confronti della religione cristiana: per Wittgenstein, infatti, essa è *cura dell'anima* malata, unica via per la felicità<sup>749</sup>; per Nietzsche, invece, il cristianesimo è una *malattia del corpo*, qualcosa, quindi, di cui sbarazzarsi.

Detto ciò, vale la pena, quindi, di spendere alcune parole sul concetto di anima in senso morale, perlomeno da una prospettiva wittgensteiniana. «L'anima», così intesa, «è quella parte di noi, in quanto esseri in carne ed ossa, nella quale rispondiamo di bene e male»<sup>750</sup>. Il dualismo tra anima e corpo in senso etico-religioso non coincide con quello cartesiano. Esso distingue gli impulsi cosiddetti "carnali" dalla vita cosiddetta "spirituale" (morale), ossia da quella dimensione della vita umana a cui appartengono sentimenti come la compassione e il rimorso. Si tratta comunque, vale la pena ripeterlo, di un aspetto della vita che viviamo, in questo mondo, in quanto esseri in carne ed ossa; «una persona», infatti, «trova la sua anima in una tale vita e la perde quando se ne va da essa»<sup>751</sup>.

---

<sup>746</sup> Anche Schatzki, senza però fare riferimento a questo passo, sottolinea l'analogia tra la concezione wittgensteiniana e quella nietzscheana della mente, intendendola entrambi in termini processuali, temporali, e non come sostanza (cfr. Schatzki, *Wittgenstein* cit., p. 289).

<sup>747</sup> Brusotti si rifà alla stessa causa per spiegare la divergenza sussistente tra la concezione nietzscheana e quella wittgensteiniana della pena (nel senso di punizione) (cfr. Brusotti, «*Il mio scopo*» cit., p. 158).

<sup>748</sup> Cfr. Monk, *Wittgenstein* cit., pp. 126-128. Inoltre, Severin Schroeder sottolinea che le credenze soprannaturali di molti cristiani sono criticate tanto da Wittgenstein quanto da Nietzsche (cfr. S. Schroeder, *The Tightrope Walker*, "Ratio", 20 [2007], pp. 442-463, qui p. 445).

<sup>749</sup> Cfr. Monk, *Wittgenstein* cit., p. 127.

<sup>750</sup> Dilman, *Body* cit., p. 59.

<sup>751</sup> *Ibid.*

L'opposizione tra carnalità e spiritualità in noi è un contrasto morale, non metafisico; «essa presuppone una certa prospettiva morale all'interno della quale bene e male hanno la loro identità»<sup>752</sup>. Per rendersi conto di fino a che punto questa distinzione sia flessibile, e non metafisica, basti pensare che si può parlare sensatamente sia, per dirla con il Socrate di Platone, di corpo come prigioniero dell'anima<sup>753</sup>, sia, con Foucault, di anima come prigioniera del corpo<sup>754</sup>. Anzi, volendo si potrebbero abbracciare entrambe le posizioni, limitandosi così a mettere in evidenza una tensione presente nella vita dell'uomo educato ad una certa eticità: come il corpo "immorale" intralcia l'agire dell'anima "morale", così quest'ultima opprime l'agire del primo. In questo senso anima morale e corpo animale si imprigionano a vicenda; starebbe a noi, poi, la scelta di quale polo liberare dall'altro al fine di risolvere la tensione, se di tensione risolvibile si trattasse.

È importante sottolineare, comunque, che il soggetto morale, "spirituale", non è altro rispetto a quello animale, "carnale". Il soggetto è, in entrambi i casi, un animale che vive in una società legata, tra le altre cose, da un'etica, ossia da una concezione abbastanza precisa di che cosa è bene e che cosa è male, perlomeno nelle situazioni ordinarie. È questo stesso soggetto, infatti, che si può trovare combattuto tra tendenze anti-sociali e tendenze etiche; e parlare di due soggetti distinti in me, ossia corpo ed anima, può essere una metafora efficace in ambito non riflessivo, ma pur sempre di metafora si tratta, il cui mancato riconoscimento nel corso di un'indagine filosofica, riflessiva, ci impedisce di comprendere l'uso dei concetti in questione.

Inoltre, a differenza del caso dell'anima intesa in senso naturale, in quello dell'anima in senso morale parliamo di qualcosa che una persona, pur rimandando cosciente, può perdere e ritrovare<sup>755</sup>; in altre parole, si tratta di qualcosa da cui può allontanarsi, "perdendosi" in senso morale, e a cui può riavvicinarsi, ritrovando "la retta via", senza che, con ciò, diventi un ente di tipo distinto rispetto ad un "semplice" corpo vivente. Perciò, fatte le dovute precisazioni, credo si possa chiudere questa breve parentesi sulla "vita spirituale".

Per ribadire il punto delle critiche che all'inizio di questo paragrafo sono state mosse a Hacker, può essere utile fare riferimento a quanto Hans-Johann Glock scrive a proposito del rapporto mente/corpo in Wittgenstein<sup>756</sup>: secondo l'autore, la posizione del filosofo implica

<sup>752</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>753</sup> Cfr. Platone, *Fedone*, 62b.

<sup>754</sup> Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993, p. 33.

<sup>755</sup> Cfr. I. Dilman, *Wittgenstein on the Soul*, in Aa. Vv., *Understanding Wittgenstein*, a cura di G. Vesey, Cornell University Press, New York 1976, pp. 162-192, qui p. 170.

<sup>756</sup> Cfr. Glock, *A Wittgenstein* cit., pp. 156-157.

che un essere umano non possa essere identificato con il suo corpo; egli, infatti, *ha* un corpo, non lo *è*. Su quali basi Glock sostiene ciò? Similmente a Hacker, egli sottolinea che ci si riferisce al corpo solo per mezzo di predicati non-psicologici. Inoltre, precisa l'autore, è vero che si applicano espressioni psicologiche a parti del corpo, ma solo in senso metaforico, come quando si dice che qualcuno ha un "cuore generoso".

Innanzitutto, com'è già stato notato in precedenza, il fatto che non si applichino, se non metaforicamente, predicati psicologici a parti del corpo non significa necessariamente che essi non siano applicati al corpo di cui queste sono parti. Glock potrebbe obiettare che, comunque, quando parliamo di qualcuno in termini psicologici non usiamo il termine "corpo"; e con ciò? Non parliamo nemmeno del linguaggio usando il termine "gioco", del significato usando "uso" e del seguire una regola usando "prassi", "abitudine" ecc.; ciò nonostante, come abbiamo visto, nulla impedisce a Wittgenstein e ai wittgensteiniani di esprimersi in questi termini. Se sostengo che i predicati psicologici si applicano al corpo umano, con ciò non intendo sostenere, evidentemente, che si sia generalmente disposti a riconoscerlo; anzi, intendo proprio porre l'accento su qualcosa che si tende a trascurare, nella speranza di aiutare, così, l'ottenimento di quella rappresentazione perspicua della grammatica (se non altro dei concetti filosoficamente più problematici; nel nostro caso, quello di "anima") a cui la filosofia wittgensteiniana dichiara di aspirare.

Per quanto riguarda l'affermazione che al corpo si applicherebbero solamente predicati non-psicologici, si può obiettare che ciò è vero solamente del corpo "privo di vita", mentre al *corpo* vivente sono applicabili anche i predicati psicologici. È già stato sottolineato, inoltre, che non sembrano esserci buone ragioni per considerare la vita come qualcosa di aggiuntivo rispetto al corpo, poiché è questo ad *essere* vivo o non vivo e, quindi, soggetto psicologico. Ad ogni modo, se davvero si volesse sostenere che io, in quanto uomo, sono qualcosa *in più* di un corpo di un certo tipo, mi sembrerebbe il minimo che si fosse in grado di fornire una risposta non evasiva al quesito sollevato nel seguente passo wittgensteiniano:

Quando un tizio dice: "Io ho un corpo", gli si può chiedere: "Chi parla, qui, con questa bocca?"<sup>757</sup>

Wittgenstein, purtroppo, si astiene dal rispondere, il che, però, non ci giustifica a fare lo stesso.

---

<sup>757</sup> DC, § 244.

In conclusione, non vedo per quale motivo l'uomo, da una prospettiva wittgensteiniana che aspiri alla coerenza<sup>758</sup>, non dovrebbe essere identificato con il suo corpo, rendendo così ogni discorso sull'anima riguardante, in ultima analisi, quest'ultimo. Anzi, non credo vi siano alternative disponibili, nonostante Wittgenstein si dimostri reticente a riconoscere quest'inevitabile implicazione del suo pensiero. Per dirla con Sartre, «non che la psiche sia *unita* ad un corpo, ma sotto la sua organizzazione melodica, il corpo è la sua sostanza, e la sua perpetua condizione di possibilità. È sempre lui che appare quando *nominiamo* la psiche»<sup>759</sup>.

In quest'ultimo capitolo ci siamo innanzitutto occupati di delineare le principali critiche che Wittgenstein muove alla concezione cartesiana dell'uomo (par. 1). Dopodiché, con l'aiuto di alcune considerazioni di Bennett e Hacker al riguardo, si è cercato di fare chiarezza sul concetto di coscienza e sul rapporto tra soggetto cosciente e mondo oggettivo (par. 2). Poi, occupandoci della distinzione tra l'uomo e gli altri animali, abbiamo visto che una linea di demarcazione netta non è razionalmente tracciabile (par. 3). Infine ci siamo concentrati sul rapporto tra anima e corpo, giungendo alla conclusione che la prima non è che “qualcosa” che riguarda il secondo, sempre che questo non venga erroneamente ridotto a mero meccanismo privo di vita (par. 4).

Tirando le fila del discorso, l'immagine dell'uomo emersa in questo capitolo potrebbe essere riassunta nei seguenti punti: 1) l'uomo non è composto da due sostanze, una immateriale e l'altra materiale, ma è, anzi, un'indissolubile unità vitale. 2) Quest'unità vitale è un organismo animale, ossia un certo tipo di oggetto nel mondo. 3) Il soggetto dei predicati psicologici è un corpo animato, non un'anima in un corpo. 4) L'uomo quindi, a rigore, non *ha* un corpo, ma *è* un corpo. 5) L'uomo che partecipa alla normatività su cui si regge la nostra società è un corpo animale addestrato e abituato a regolare il proprio comportamento in base a quello degli altri membri della comunità.

Che ne è in questo disegno della soggettività intesa come qualcosa di essenzialmente privato? Dopotutto, qualcun altro può sapere come mi sento percependo i miei atti corporei in un determinato contesto, ma non può avere accesso diretto alla mia esperienza soggettiva. Un soggetto, però, non ha un accesso privilegiato alle proprie esperienze, non essendo queste

---

<sup>758</sup> Ammesso che sia possibile essere, al contempo, wittgensteiniani e coerenti.

<sup>759</sup> Sartre, *L'essere* cit., p. 388.

oggetti con i quali intrattiene una particolare relazione; dire di qualcuno che ha una certa esperienza è semplicemente dire che costui esperisce o ha esperito qualcosa che, in linea di massima, avrebbe potuto esperire anche un altro individuo. L'unica differenza essenziale tra la mia esperienza soggettiva e la sua è che la mia è fatta dal corpo che sono io, mentre la sua dal corpo che è lui. Come due corpi non possono essere lo stesso, due esperienze soggettive sono, in un certo senso, incomparabili.





## CONCLUSIONE

Nel primo capitolo ci siamo occupati dell'analisi wittgensteiniana di "seguire una regola" e siamo giunti alla conclusione che si segue una regola, secondo il filosofo, se si partecipa ad una prassi sociale, ossia se, tramite addestramento ed interazione sociale, un certo comportamento normatizzato diventa abitudine, "seconda natura". Nel secondo capitolo, poi, dopo aver presentato la concezione wittgensteiniana della filosofia e del suo rapporto con la scienza, si è letta la filosofia wittgensteiniana come una forma di naturalismo non riduzionistico. In questo modo, non solo è stata conferita maggiore importanza di quanta solitamente se ne attribuisca alle osservazioni che Wittgenstein fa sull'addestramento animale a cui l'uomo è sottoposto in vista della padronanza di svariate tecniche sociali, ma, inoltre, è stata evidenziata la mancanza di un confine netto tra convenzioni umane e natura, e, di conseguenza, tra questioni concettuali e questioni di fatto, nonostante il filosofo si sia spesso pronunciato in senso opposto.

Di che genere di fatti, quindi, dovrebbe interessarsi l'indagine sulla nostra grammatica? Abbiamo visto che, portando alle sue estreme conseguenze le osservazioni di Wittgenstein, la risposta sembrerebbe essere che, se vogliamo fare chiarezza sulla concettualità umana, innanzitutto dobbiamo fare chiarezza sulla nostra forma di vita, sia naturale ("prima natura") che sociale ("seconda natura"). In via preliminare a qualsiasi indagine fattuale sulla natura umana, però, è consigliabile accertarsi di sapere di che cosa si sta parlando, ossia, essere sicuri che la propria attenzione sia rivolta verso i giusti fenomeni. Ed è a quest'esigenza di chiarezza concettuale su ciò che noi siamo che il terzo capitolo ha cercato di rispondere, usando sempre come riferimento principale i testi wittgensteiniani. Gli argomenti principali toccati in questo capitolo sono stati la critica al dualismo cartesiano, la questione del rapporto tra coscienza e mondo oggettivo, la distinzione tra l'uomo e gli altri animali, e quella tra l'anima ed il corpo.

A questo punto, per chiudere la presente ricerca, credo sia utile trarre tre ordini differenti di conclusioni: 1) su Wittgenstein; 2) sulla natura umana; 3) sull'antropologia filosofica.

Per quanto riguarda il primo punto, credo si sia ormai constatata la provvisorietà, la continua evoluzione del pensiero wittgensteiniano post-tractariano. In molti casi, infatti, il filosofo si limita a porre quesiti a cui non fornisce risposta, oppure a presentare opzioni

contrastanti senza però sbilanciarsi per l'una o per l'altra. Si tratta indubbiamente anche di una questione di stile, ma in alcuni luoghi della sua opera la mancanza di una rappresentazione realmente perspicua si fa sentire. Lo abbiamo visto, in particolar modo, a proposito delle distinzioni tra normatività e causalità, e tra anima e corpo. La reticenza di fondo è più o meno la stessa: Wittgenstein sembra far di tutto per evitare di parlare in modo troppo obiettivo, distaccato, dell'uomo, credo mosso soprattutto da sentimenti morali. Non mi è chiaro fino a che punto questa scelta sia consapevole, ma è abbastanza evidente la continua oscillazione del filosofo tra quello che egli stesso chiama lo sguardo *obiettivo* dell'etnologo<sup>760</sup> e l'assunzione, in alcuni casi, a mio parere, eccessivamente acritica, della "mitologia" inscritta nel nostro linguaggio, non solo intesa come oggetto di ricerca, ma anche come griglia entro la quale quest'ultima deve muoversi.

La mia impressione è che le *riflessioni* filosofiche di Wittgenstein abbiano minacciato di spingersi più a fondo di quanto il senso del pudore del loro creatore potesse o volesse accettare, e che, di conseguenza, egli tornasse in continuazione sui suoi passi per accertarsi di non aver svilito quanto considerava degno di *cieca* fiducia. Infatti:

Crede significa sottomettersi a un'autorità. Fatto questo, non si può più, senza ribellarvisi, porla in questione e poi di nuovo trovarla degna di fede.<sup>761</sup>

La mia è, evidentemente, soltanto un'ipotesi, che presento esclusivamente allo scopo di rendere ragione delle discrepanze emerse, nel corso della ricerca, tra la coerenza di fondo che si è cercato di scorgere "in trasparenza" nei testi del filosofo e le evidenti contraddizioni che questi contengono. Ciò nonostante, possiamo notare che è il filosofo stesso a suggerire un collegamento tra il coraggio e la qualità dei pensieri (sempre che si intenda la qualità come proporzionale al prezzo; personalmente mi sembra il modo migliore di leggere la metafora):

Si potrebbe attaccare un prezzo ai pensieri. Alcuni costano molto, altri meno. E con che cosa si pagano i pensieri? Col coraggio, credo.<sup>762</sup>

Potremmo supporre, quindi, che Wittgenstein abbia avuto il coraggio di rinunciare al Kitsch dell'intellettuale, rinunciando cioè a considerare la propria attività e il proprio oggetto di ricerca in termini soprannaturali, senza però volere e/o riuscire ad abbandonare totalmente

---

<sup>760</sup> Cfr. 2.1.

<sup>761</sup> PD, p. 91.

<sup>762</sup> *Ivi*, p. 103.

il Kitsch che, per esempio, vede nel Cristianesimo “l’unica via *sicura* per la felicità”<sup>763</sup>, o nell’anima qualcosa di in qualche senso separabile dal corpo animato<sup>764</sup>. Per quanto riguarda, per esempio, la relazione tra anima e corpo, Wittgenstein dà l’impressione di cercare aprioristicamente appigli per evitare di cadere in quell’“antico caos” in cui, come egli stesso scrive, in filosofia bisogna scendere e sentirsi a proprio agio<sup>765</sup>. Per fortuna, la sua onestà intellettuale non gli ha concesso di mascherare eccessivamente la mancanza di argomenti.

Prima di passare oltre, citerei un passo wittgensteiniano che, a mio parere, può, al contempo, sia riassumere uno dei punti chiave del tardo Wittgenstein e del presente lavoro, sia dare maggior sostegno a buona parte delle critiche che gli sono state rivolte nel corso della nostra ricerca:

[...] quando si traccia un confine si possono avere diverse e svariate ragioni. [...] tracciando un confine, non si dice ancora perché lo si traccia.<sup>766</sup>

Wittgenstein, nonostante ritenga che siano gli uomini a tracciare confini concettuali che, in quanto tali, non appartengono alle cose stesse, in alcuni casi, come in quello del confine tra anima e corpo, dimostra di assumere la distinzione in modo eccessivamente acritico, senza approfondire sufficientemente le “ragioni” per cui questo confine viene tracciato. Un discorso analogo potrebbe essere fatto per la distinzione che egli traccia tra filosofia (concettualità) e scienza (natura), anche se in questo caso, come abbiamo visto nel corso del secondo capitolo<sup>767</sup>, Wittgenstein chiarisce un po’ meglio lo stretto legame che la scelta di marcare questo confine ha con i suoi intenti personali.

Rimane il fatto che nel filosofo sono riscontrabili due tendenze contrastanti che credo abbiano contribuito ad intralciare il suo percorso filosofico, il quale, come abbiamo notato, egli stesso riteneva incompiuto: a) una tendenza generale a superare i dualismi radicali della metafisica, alla quale si accompagna b) una reticenza ad abbandonare certi dualismi a cui era particolarmente affezionato, per quanto ciò andasse a discapito della chiarezza a cui, in teoria, la sua indagine intendeva mirare. È mia opinione che un confronto con i testi wittgensteiniani che non voglia sfociare o nel rifiuto totale o nel cieco dogmatismo debba saper liberare le osservazioni del filosofo dalle sue esigenze strettamente personali, per quanto si tratti, indubbiamente, di un approccio rischioso.

<sup>763</sup> Cfr. Monk, *Wittgenstein* cit., p. 127.

<sup>764</sup> Cfr. 3.4.

<sup>765</sup> PD, p. 124.

<sup>766</sup> RF, § 499.

<sup>767</sup> Cfr. 2.4.

Passiamo ora alla natura umana. Che conclusioni possiamo trarre da quanto detto? Innanzitutto, che l'uomo è un animale addestrabile alle pratiche sociali più disparate; in lui, cioè, si può riconoscere una forte capacità di adattamento all'ambiente, poiché la società umana è comunque un ambiente, ossia quello in cui si muove il corpo socialmente addestrato. La società umana, infatti, alla luce delle considerazioni svolte, si rivela essere una struttura di corpi viventi le cui azioni e reazioni sono quasi costantemente regolate su quelle degli altri; e il comportamento altrui, in una simile struttura, è parte integrante dell'ambiente con il quale il singolo organismo umano impara ad interagire.

Il singolo uomo che viene iniziato a certe pratiche sociali – e ricordiamoci che non è assolutamente necessario che ciò avvenga, tantomeno che le pratiche in questione siano le nostre – *si abitua* a non doversi preoccupare di certe questioni, di cui, “da sempre”, sono altri a preoccuparsi al posto suo (per esempio, al giorno d'oggi, nella nostra comunità sono in pochi ad impiegare tempo ed energie nell'estrazione delle materie prime di cui, però, tutti noi usufruiamo), e impara a preoccuparsi, invece, del proprio ruolo in questa struttura collettiva, poiché ne va sia della quantità che della qualità della sua vita. Ciò, però, non ci deve indurre a pensare che questo cambiamento attui un mutamento essenziale (per esempio dalla “costrizione” biologica alla “spontaneità” dei concetti), poiché, come ho appena accennato, non c'è alcun fondamento oggettivo per distinguere nettamente il rapporto organismo/ambiente da quello uomo/società, poiché quest'ultimo non è che una configurazione particolare del primo.

Senza ulteriori precisazioni, però, l'ingresso dell'uomo in società potrebbe apparire più spontaneo di quanto in realtà sia, quasi si trattasse di un nuovo stato di *equilibrio* rispetto a quello dell'animalità non addestrata. A simili fraintendimenti potrebbero condurre passi wittgensteiniani come il seguente:

Ciò che per noi è essenziale è proprio l'adesione spontanea, la spontanea simpatia.<sup>768</sup>

Il punto di Wittgenstein è, com'è stato ripetuto più volte, che per seguire delle regole, e nella società umana se ne seguono in continuazione, bisogna innanzitutto aderire in modo irriflesso a pratiche collettive; non a caso, infatti, Wittgenstein parla al riguardo di abitudine. Ciò, però, non ci dice ancora nulla della natura di questa cieca adesione. Non si tratta sicuramente di un'adesione spontanea sin dalla nascita, poiché, come abbiamo visto, in essa

---

<sup>768</sup> OFP, II, § 699.

svolge un ruolo centrale l'addestramento; si devono, cioè, soffocare alcune pulsioni innate dell'individuo, facendo leva su altre. E, in fondo, è stato Wittgenstein stesso a mettere in evidenza il ruolo fondamentale giocato da quell'insieme di ricatti che permettono all'adulto di disciplinare il bambino: «Io uso la parola “addestramento” in modo strettamente analogo a quello in cui noi parliamo di addestramento degli animali a fare certe cose. Ciò si fa mediante l'esempio, il premio, la punizione, ecc.»<sup>769</sup>.

Sul fatto che il bambino necessiti di essere disciplinato si veda, per esempio, il seguente passo, in cui Wittgenstein si esprime a proposito delle grida dei bambini:

Chi sente gridare un bambino con comprensione, saprà che in quelle grida sonnecchiano tremende forze dell'anima, diverse da quelle che si presumono abitualmente. Furia profonda e dolore e brama di distruzione.<sup>770</sup>

Se così stanno le cose, credo, una simile creatura, a prescindere da ricatti, minacce ecc., non può di certo diventare ciò che da essa ci aspettiamo, ossia un essere che, nel suo agire, è profondamente influenzato da norme sociali.

Ciò, inoltre, ci consente di tornare su un passo lasciato in sospeso all'inizio del nostro percorso: «Se qualcuno, che temo, mi dà l'ordine di continuare la successione, lo faccio rapidamente e con piena sicurezza; e la mancanza di ragioni non mi turba»<sup>771</sup>. Abbiamo visto che Baker e Hacker minimizzano la rilevanza del fatto che sia stato chiamato in causa il timore in relazione alla sicurezza che sta necessariamente a fondamento del seguire una regola. Credo che ormai si abbia sufficientemente argomentato a sfavore di un simile approccio. Non è affatto irrilevante, infatti, che il bambino tema coloro che lo addestrano, o che l'adulto tema coloro che lo controllano. Potremmo dire, anzi, che le istituzioni umane non potrebbero aver luogo se, a loro fondamento, non vi fossero determinati rapporti di forza che generalmente non si osa mettere in discussione, tantomeno in termini pratici.

Sull'importanza della sofferenza nella formazione degli uomini che siamo si veda il seguente passo:

Credo che l'educazione degli uomini si indirizzi oggi verso una riduzione della capacità di soffrire. Oggi si considera buona una scuola “If the children have a good time”<sup>772</sup>. E questo prima *non* era il metro. E i genitori vorrebbero che i figli diventassero come loro stessi (only more so), eppure lasciano che essi ricevano una educazione *del tutto* diversa dalla loro. – Non si tiene affatto alla capacità di soffrire, perché le sofferenze non devono esistere, ormai sono fuori moda.<sup>773</sup>

<sup>769</sup> LM, I, § 1. Cfr. anche 2.5.3.

<sup>770</sup> PD, p. 20.

<sup>771</sup> RF, § 212. Cfr. anche 1.2.

<sup>772</sup> “Se i bambini si divertono”.

<sup>773</sup> PD, p. 135.

Ciò che ci interessa qui non è tanto la lettura che Wittgenstein fa dei tempi moderni, quanto l'importanza che egli attribuisce alla capacità di soffrire. Credo sia lecito supporre che il filosofo stia criticando la tendenza a non educare alla sofferenza, lasciando intendere che quest'ultima sia qualcosa di importante nella vita di ogni uomo. Ritengo, inoltre, che quanto detto finora confermi questa lettura, poiché una vita che è premiata dall'ambiente (in questo caso sociale) per il suo riuscire ad agire soffocando alcune pulsioni innate ("anti-sociali") non può non essere intrisa di sofferenza. Certo, l'intensità di questa dipenderà profondamente sia dal tipo di uomo che si è, sia dal tipo di società in cui si vive; ciò nonostante, il fenomeno della società umana rimane comunque condannato alla tragicità del fatto che l'attuazione del suo bene richiede l'almeno parziale soffocamento del "bene" dei singoli corpi viventi che la costituiscono.

Con queste considerazioni non intendo in alcun modo sostenere che la soluzione dei mali dell'umanità risieda nell'anarchia, o che l'uomo sia per natura un animale asociale; anzi, ciò che intendo mettere in evidenza è che una vera e propria soluzione a tali mali, molto probabilmente, non può avere luogo, poiché l'uomo sembra tendere, al contempo, sia alla subordinazione che all'emancipazione dai suoi simili; per non parlare della duplice, generalmente conflittuale, dipendenza da tecnica e natura. Non credo sia possibile, a prescindere da una conoscenza approfondita della storia naturale (compresa quella sociale) dell'umanità, capire quali siano le cause e quali le conseguenze dei primi sviluppi della società umana. Ritengo, però, che le dinamiche a cui ho appena accennato caratterizzino la nostra società odierna; e quando parliamo di uomini, di chi ci interessiamo, innanzitutto, se non di noi stessi?

Qualcuno potrebbe riconoscere nello sviluppo tecnologico ed artistico dell'uomo qualcosa di *in sé* superlativo, qualcosa, cioè, che distinguerebbe l'uomo dal resto della natura, per così dire, "in altezza". Costui, però, dimenticherebbe sia che è quantomeno problematico parlare di "valore" a prescindere da un soggetto volente, sia che, anche per l'uomo stesso, complessità non è sinonimo di qualità, e il dopo non è per forza migliore del prima. A ben vedere, il fatto stesso che abbia avuto luogo una storia delle civiltà umane, salvo ulteriori indicazioni, non ci dice molto più di ciò: per l'umanità è estremamente difficile, se non impossibile, mantenere uno stato di equilibrio sociale.

Ciò che vorrei suggerire, in conclusione, è che l'uomo è un animale complesso, prima ancora che nelle sue creazioni, per i problemi che deve affrontare per vivere. Il miglior modo di inquadrare l'uomo, alla luce di quanto detto finora, mi sembra essere quello di vederlo

come un animale malato, un animale, cioè, che per affermarsi necessita di negarsi; che per vivere questa vita ha bisogno di proiettarsi in un'altra; che per piacersi deve mascherarsi. Si tratta, infine, di un animale che, proprio grazie ad una tecnica sociale come quella linguistica, impara ad occultare di fronte a se stesso il fatto che, a prescindere dal sostegno dei suoi simili, egli non è che un organismo malaticcio.

Occupiamoci, infine, delle principali implicazioni che questa concezione dell'uomo dovrebbe, a mio parere, avere nell'indagine filosofica sulla natura umana. Le due linee guida principali di quest'ultima diventerebbero le seguenti: a) innanzitutto, mirare alla comprensione del corpo umano vivente, incluso il suo relazionarsi con l'ambiente circostante; b) alla luce di quanto emerso sulla relazione organismo/ambiente, indagare il fenomeno dell'addestramento alla normatività sociale.

D'aiuto, allo scopo di fare chiarezza su questi temi, ci sarebbe una comprensione del fenomeno della vita in generale (nei limiti in cui questa generalità concettuale si rivelerà utile a descrivere i fenomeni presi di volta in volta in considerazione), senza mai perdere di vista il fatto, però, che qualsiasi discorso sul vivente in quanto tale non può prescindere dal suo relazionarsi con l'ambiente circostante. Invece di marcare la distinzione tra noi e gli altri animali, dovremmo ritenerci fortunati a poter disporre di una così ampia gamma di esempi di nostri simili, il che, infatti, una volta riconosciute le analogie tra noi e loro, non può che aiutarci a far emergere le differenze per quelle che sono. Un altro confronto, inoltre, che potrebbe rivelarsi estremamente utile è quello tra un certo animale allo stato selvatico ed un animale della stessa specie allo stato domestico e/o addestrato a seguire determinate regole.

Il fenomeno forse più rilevante, però, rimane il processo di sviluppo dal neonato umano all'adulto pienamente immerso in pratiche sociali. Non sembrerebbe possibile, infatti, fare concretamente chiarezza sulla forma di vita che siamo a prescindere dalla comprensione di questo percorso.

A questo punto, ci si potrebbe chiedere in che cosa si distinguerebbe questa antropologia filosofica da una sintesi di varie scienze, come la fisica, la biologia, la sociologia ecc., sempre che di qualcosa di diverso si tratti. Già il fatto che di "sintesi" si parli, dovrebbe suggerirne la almeno parziale indipendenza rispetto alle singole discipline, poiché una sintesi di conoscenze non si compie da sé. In ogni caso, nulla di quanto detto ci costringe a pensare che questa tipologia di studio dell'uomo presupponga l'esistenza delle attuali discipline scientifiche. Certo, l'aiuto che queste ultime possono fornire è di inestimabile valore, ma si può parlare del corpo vivente che l'animale uomo è senza doversi per forza attenere alla

forma di una scienza qualsiasi. Se, infatti, in filosofia si intende esercitare il “libero pensiero”, dev’essere la vita umana stessa, e non una comunità di scienziati o intellettuali, a suggerirci il modo migliore di parlare di essa. Per chiudere con le parole di Wittgenstein: «Il filosofo non è cittadino di una comunità di pensiero. Proprio questo lo rende filosofo»<sup>774</sup>.

---

<sup>774</sup> Z, § 455.



## BIBLIOGRAFIA

*Opere di Wittgenstein (in ordine di pubblicazione)*

- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, pp. 25-109.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999.
- L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trad. ing. a cura di G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1978.
- L. Wittgenstein, *Libro blu*, in L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2000, pp. 5-100.
- L. Wittgenstein, *Libro marrone*, in L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2000, pp. 103-236.
- L. Wittgenstein, *Note sulla logica*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, pp. 245-263.
- L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2005, pp. 5-18.
- L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, trad. it. a cura di S. De Waal, Adelphi, Milano 1975.
- L. Wittgenstein, *Zettel*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2007.
- L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, in L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, trad. it. a cura di L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-90.
- L. Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999.
- L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica*, trad. it. a cura di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990.
- L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, in L. Wittgenstein, *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere*, trad. it. a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006, pp. 9-51.
- L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1988.
- L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad. it. a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990.

- L. Wittgenstein, *Il linguaggio dei dati di senso e l'esperienza privata*, in L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, trad. it. a cura di L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, pp. 91-175.
- L. Wittgenstein, *Lezioni sulla libertà del volere*, in L. Wittgenstein, *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere*, trad. it. a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006, pp. 59-78.
- L. Wittgenstein, *Big Typescript*, trad. it. a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002.

### *Opere di altri autori*

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Aristotele, *Politica*, trad. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano 1997.
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993.
- S. Freud, *Il perturbante*, in S. Freud, *Psicoanalisi dell'arte e della letteratura*, trad. it. a cura di A. Ravazzolo, C. Balducci, Newton Compton, Roma 1993, pp. 149-178.
- I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2002.
- G. C. Lichtenberg, *Lo scandaglio dell'anima: aforismi e lettere*, trad. it. a cura di A. Verrecchia, BUR, Milano 2002.
- G. E. Moore, *In difesa del senso comune*, in G. E. Moore, *Saggi filosofici*, trad. it. a cura di M. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 21-52.
- F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2000, pp. 227-244.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1999.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.
- F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1977.
- Platone, *Fedone*, in Platone, *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 67-130.

- Platone, *Lettera VII*, in Platone, *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 1806-1829.
- G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, trad. it. a cura di F. Rossi-Landi, Laterza, Roma-Bari 1982.
- J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. it. a cura di G. del Bo, Est, Milano 1997.

*Letteratura secondaria*

- M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, in Aa. Vv., *Guida a Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 241-286.
- M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico: studio su Wittgenstein*, La Città del Sole, Napoli 1998.
- G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations (Volume 1)*, Blackwell, Oxford 1983.
- G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Understanding (Essays on the Philosophical Investigations)*, Blackwell, Oxford 1983.
- G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, Oxford 1984.
- G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar, and Necessity (Volume 2 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations)*, Blackwell, Oxford 1985.
- G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Mind and Will (Volume 4 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations)*, Blackwell, Oxford 1996.
- R. W. Beardmore, *If a Lion Could Talk...*, in Aa. Vv., *Wittgenstein and the Philosophy of Culture: Proceedings of the 18th International Wittgenstein Symposium*, a cura di K. S. Johannessen, T. Nordenstam, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna 1996, pp. 41-59.
- M. R. Bennett, P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003.
- A. Biletzki, *Overinterpreting Wittgenstein*, Kluwer, Dordrecht 2003.
- C. Blakemore, *Mechanics of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- D. Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London-New York 1997.
- J. Bouveresse, *Filosofia, mitologia e pseudo-scienza: Wittgenstein lettore di Freud*, trad. it. a cura di A. M. Rabbiosi, Einaudi, Torino 1997.
- J. Bouveresse, *Wittgenstein's Critique of Frazer*, "Ratio", 20 (2007), pp. 357-376.

- R. Brand, *Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud*, "International Studies in Philosophy", 32 (2000), pp. 1-22.
- M. Brusotti, «*Il mio scopo è una "trasvalutazione dei valori"*»: *Wittgenstein e Nietzsche*, "Rivista di estetica", 28 (2005), pp. 147-164.
- G. Capone Braga, D. Sacchi, *Essenza*, in Aa. Vv., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 3659-3665.
- S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- D. J. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- J. W. Cook, *Wittgenstein, Empiricism and Language*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- J. Cottingham, *Descartes: Descartes' Philosophy of Mind*, Phoenix, London 1997.
- F. Crick, *The Astonishing Hypothesis*, Touchstone, London 1995.
- C. Diamond, *Eating Meat and Eating People*, "Philosophy", 53 (1978), pp. 465-479.
- I. Dilman, *Wittgenstein on the Soul*, in Aa. Vv., *Understanding Wittgenstein*, a cura di G. Vesey, Cornell University Press, New York 1976, pp. 162-192.
- I. Dilman, *Body and Soul*, "Philosophical Investigations", 25 (2002), pp. 54-66.
- G. Frongia, *Wittgenstein and the Diversity of Animals*, "The Monist", 78 (1995), pp. 534-552.
- R. Gaita, *Good and Evil: An Absolute Conception*, Macmillan, London 1991.
- H. J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996.
- H. J. Glock, *Animals, Thoughts and Concepts*, "Synthese", 123 (2000), pp. 35-64.
- P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996.
- P. M. S. Hacker, *Wittgenstein*, trad. it. a cura di M. Monaldi, Sansoni, Milano 1998.
- P. M. S. Hacker, *Wittgenstein and the Autonomy of Humanistic Understanding*, in Aa. Vv., *Wittgenstein, Theory and the Arts*, a cura di R. Allen, M. Turvey, Routledge, London-New York 2001, pp. 39-74.
- W. Huemer, *The Transition from Causes to Norms: Wittgenstein on Training*, in Aa. Vv., *Deepening our Understanding of Wittgenstein*, a cura di M. Kober, Rodopi, Amsterdam-New York 2006, pp. 205-225.
- L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- A. Kenny, *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, in Aa. Vv., *Wittgenstein and his Times*, a cura di B. McGuinness, Blackwell, Oxford 1982.
- A. Kenny, *Wittgenstein*, trad. it. a cura di E. Moriconi, Bollati Boringhieri, Torino 1984.
- J. C. Klagge, *Wittgenstein and Neuroscience*, "Synthese", 78 (1989), pp. 319-343.

- J. C. Klagge, *Wittgenstein on Non-Mediative Causality*, "Journal of the History of Philosophy", 37 (1999), pp. 653-667.
- S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (1982), trad. it. a cura di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, trad. it. a cura di G. Dierna [A. Barbato], Adelphi, Milano 2007.
- B. O. Küppers, *On a Fundamental Paradigm Shift in the Natural Sciences*, in Aa. Vv., *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, a cura di W. Krohn, G. Küppers, H. Nowotny, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 51-63.
- N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford 1986.
- D. Marconi, *La filosofia del linguaggio*, UTET, Torino 1999.
- S. Marini, *Socrate nel Novecento: Vailati, Schlick, Wittgenstein*, Vita e pensiero, Milano 1994.
- J. D. Marshall, *Wittgenstein on Rules: Implications for Authority and Discipline in Education*, "Journal of Philosophy of Education", 19 (1985), pp. 3-11.
- J. D. Marshall, *A Critical Theory of the Self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault*, "Studies in Philosophy and Education", 20 (2001), pp. 75-91.
- J. McDowell, *Wittgenstein on Following a Rule*, "Synthese", 58 (1984), pp. 325-363.
- J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.
- C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning*, Blackwell, Oxford 1984.
- T. McWhirter, *Nietzsche's Physics*, "International Studies in Philosophy", 31:3 (1999), pp. 5-17.
- M. Messeri, *Seguire la regola*, in Aa. Vv., *Guida a Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 151-191.
- R. Monk, *Wittgenstein: il dovere del genio*, trad. it. a cura di P. Arlorio, Bompiani, Milano 1991.
- D. Papineau, *Naturalism*, in Aa. Vv., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2007 Edition), a cura di E. N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/naturalism/>>.
- E. Parens, *Kundera, Nietzsche, and Politics: On the Questions of Eternal Return and Responsibility*, "Philosophy Today", 37 (1993), pp. 285-297.
- D. Pears, *Wittgenstein's Naturalism*, "The Monist", 78 (1995), pp. 411-424.
- L. Perissinotto, *Linguaggio soggetto mondo*, Francisci, Abano Terme 1985.

- L. Perissinotto, *Wittgenstein: una guida*, Feltrinelli, Milano 2003.
- D. L. Phillips, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica*, trad. it. a cura di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1981.
- N. Pleasants, *Nonsense on Stilts? Wittgenstein, Ethics, and the Lives of Animals*, "Inquiry", 49 (2006), pp. 314-336.
- G. Priest, *What is Philosophy?*, "Philosophy", 81 (2006), pp. 189-207.
- I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza*, trad. it. a cura di P. D. Napolitani, Einaudi, Torino 1999.
- G. Richards, *Conceptions of the Self in Wittgenstein, Hume, and Buddhism: An Analysis and Comparison*, "The Monist", 61 (1978), pp. 42-55.
- S. Rosen, *Mind and Body in Nietzsche*, "International Studies in Philosophy", 31:3 (1999), pp. 57-64.
- E. v. Savigny, *Self-Conscious Individual versus Social Soul: The Rationale of Wittgenstein's Discussion of Rule Following*, "Philosophy and Phenomenological Research", 51 (1991), pp. 67-84.
- T. R. Schatzki, *Wittgenstein: Mind, Body, and Society*, "Journal for the Theory of Social Behaviour", 23 (1993), pp. 285-313.
- S. Schroeder, *Wittgenstein: the way out of the fly-bottle*, Polity Press, Cambridge 2006.
- S. Schroeder, *The Tigh trope Walker*, "Ratio", 20 (2007), pp. 442-463.
- J. Schulte, *Rules and Reason*, "Ratio", 20 (2007), pp. 464-480.
- J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1992.
- D. Stern, *The "Middle Wittgenstein": From Logical Atomism to Practical Holism*, "Synthese", 87 (1991), pp. 203-226.
- J. Teichman, *Wittgenstein on Persons and Human Beings*, in Aa. Vv., *Understanding Wittgenstein*, a cura di G. Vesey, Cornell University Press, New York 1976.
- G. Tomasi, *Ineffabilità*, ETS, Pisa 2006.
- A. Turanli, *Nietzsche and the Later Wittgenstein*, "Journal of Nietzsche Studies", 26 (2003), pp. 55-63.
- A. Voltolini, *Sul naturalismo prassiologico di Wittgenstein*, "Studi perugini", 7 (1999), pp. 53-73.
- H. Wettstein, *Terra Firma*, "The Monist", 78 (1995), pp. 425-446.
- A. White, *Within Nietzsche's Labyrinth*, Routledge, London-New York 1990.

- M. Williams, *Transcendence and Return: The Overcoming of Philosophy in Nietzsche and Wittgenstein*, "International Philosophical Quarterly", 28 (1988), pp. 403-419.
- M. Williams, *Wittgenstein, Mind, and Meaning: Toward a Social Conception of Mind*, Routledge, London-New York 1999.
- P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, trad. it. a cura di M. Mondadori, M. Terni, Il Saggiatore, Milano 1972.
- E. Wolgast, *Primitive Reactions*, "Philosophical Investigations", 17 (1994), pp. 587-603.
- C. Wright, *Rule-Following without Reasons: Wittgenstein's Quietism and the Constitutive Question*, "Ratio", 20 (2007), pp. 481-502.
- G. H. v. Wright, *Wittgenstein*, trad. it. a cura di A. Emiliani, Il Mulino, Bologna 1983.





# INDICE

AVVERTENZA	5
INTRODUZIONE	7
I. SUL SEGUIRE UNA REGOLA	11
1. Un mutamento di prospettiva sul linguaggio e sulle regole	12
2. “Seguire una regola”, la prospettiva delle <i>Ricerche filosofiche</i>	15
3. Alcune interpretazioni	29
3.1. Winch	30
3.2. Kripke	32
3.3. McGinn	34
3.4. Baker e Hacker	37
3.5. McDowell	39
3.6. Savigny	43
4. Discussione	47
5. Implicazioni antropologiche (un bilancio provvisorio)	67
II. ANALISI CONCETTUALE ED INDAGINE FISICA	71
1. Che cos'è la filosofia	72
2. La metafisica e la distinzione tra scienza e filosofia	87
3. Proposizioni empiriche e proposizioni logiche	98
4. Scienza fisica e filosofia: punti di contatto e divergenze metodologiche	112
4.1. L'influenza della scienza fisica sull'ambito di ricerca del filosofo	113
4.2. La costrizione del metodo scientifico	122
4.3. Conclusioni	130
5. Un naturalismo non riduzionistico	131
5.1. Natura e convenzioni umane	133
5.2. La scienza fisica, ieri e oggi	140

5.3. La questione dell'addestramento	142
5.4. Sulla riconciliazione tra cause e norme	148
6. La fisiologia umana	152
III. LA NATURA UMANA	161
1. Alcune critiche alla tradizione cartesiana	162
2. Soggetto cosciente e mondo oggettivo	178
3. L'uomo e gli altri animali	190
4. Anima e corpo	207
CONCLUSIONE	233
BIBLIOGRAFIA	241

## RINGRAZIAMENTI

*Ringrazio innanzitutto i miei genitori per aver sempre sostenuto, in ogni modo possibile, i miei studi e, va da sé, la stesura di questa tesi.*

*Ringrazio Selene per avermi supportato e sopportato in questo periodo, certo non dei migliori.*

*Ringrazio Campo e Mario per essersi sorbiti i miei sermoni e prestati a discutere le mie idee.*

*Ringrazio Arge (e ancora Selene) per aver chiuso un occhio sulla mia negligenza di questo periodo nelle faccende di casa.*

*Ringrazio Davide per i suoi consigli bibliografici, che si sono infatti rivelati estremamente utili.*

*Ringrazio infine, ma non per ultimi, il Prof. Gabriele Tomasi e il Dott. Alberto Vanzo per le preziosissime correzioni, critiche, osservazioni ecc., senza le quali questo lavoro sarebbe stato indubbiamente peggiore di quel che è.*